



**ULUSLARARASI
DİNİ ARAŞTIRMALAR VE
KÜRESEL BARIŞ SEMPOZYUMU**

INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON RELIGIOUS
STUDIES AND GLOBAL PEACE

17 / 18 MAY. 2013 / KONYA



TİMAY



**KONYA
NECMETTİN ERBAKAN
ÜNİVERSİTESİ**



**KONYA
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ**



TÜBİTAK

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI

Yayın No: 6

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 1

DİNİ ARAŞTIRMALAR VE KÜRESEL BARIŞ

ISBN : 978-605-86221-4-2 (Takım)

ISBN : 978-605-86221-5-9 (1. cilt)

ISBN : 978-605-86221-6-6 (2. cilt)

Editörler:

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Güney

Yrd. Doç. Dr. Aytekin Şenzeybek

Sayfa düzeni/kapak:

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Güney

Baskı/cilt:

SEBAT OFSET MATBAACILIK

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd. No: 57

Tel: +90 332 342 0153 Karatay-KONYA

sebat@sebat.com

KTB.S.No: 16198 - Basım Tarihi: OCAK 2016

DİNİ ARAŞTIRMALAR
ve
KÜRESEL BARIŞ

- SEMPOZYUM -

- Cilt II -

17 - 18 MAYIS 2013
DEDEMAN HOTEL - KONYA

İÇİNDEKİLER

- 1. CİLT -

TAKDİM.....	9
BARIŞ ORTAMININ OLUŞUMUNDA DİNİ KURUMLARIN KATKILARI	13
Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN	
GÜNEY AFRİKA'DA İSLÂMİ EĞİTİM	21
Mustafa EFE	
TÜRKİYE'DE İLAHİYAT EĞİTİMİNİN SORUNLARI VE GELECEĞİ.....	39
Doç. Dr. Sıddık KORKMAZ	
ALMANYA'DAKİ İSLÂM DİN DERSİNİN KONUMU, PEDAGOJİK VE SOSYAL BEKLENTİLER	51
Dr. İsmail Hakkı YAVUZCAN	
OSMANLI SON DÖNEMİ, NİTELİKLİ DİN ADAMI YETİŞTİRME PROJESİNİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK “KONYA İSLÂH-I MEDÂRİS-İ İSLÂMİYE” MEDRESESİ	65
Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ	
MÜLTİ-KÜLTÜREL HOLLANDA TOPLUMUNDA DİN VE DİN EĞİTİM- ÖĞRETİMİ	93
Doç. Dr. Özcan HİDİR	
AN ANALYSIS OF ISLAMIC SCHOOLING IN AUSTRIA – A CONTRIBUTION TO MUSLIM INTEGRATION OR TOOL FOR SEGREGATION?.....	119
Elif MEDENİ	
MUSLIMS, CHRISTIANS AND JEWS TODAY – NEIGHBOURHOOD AND NEIGHBOURLINESS IN THE AGE OF GLOBALIZATION.....	135
Enes KARIĆ, MA., PhD	
TRAINING MUSLIM RELIGIOUS LEADERS AT HARTFORD SEMINARY	155
Dr. Yahya MİCHOT	
MÜSLÜMANLAR ARASINDA BARIŞI TEHDİT EDEN MEZHEP ÇATIŞMASININ TEMEL DİNAMİKLERİ VE ÇÖZÜM YOLLARI	169
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	
MEZHEPSEL UZLAŞMA VE BARIŞ HAKKINDA MODERN VE POSTMODERN YAKLAŞIMLAR ÜZERİNDEN BAZI DÜŞÜNCELER.....	195
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	
TOPLUMSAL BARIŞ EKSENİNDE EHLİ BEYT (ANLAM-ÖNEM-ETKİ).....	219
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL	

İSLÂM TEFSİR TARİHİNDE ANA AKIMLAR VE PARADİGMALAR.....	237
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	
KUR'ÂN'I ANLAMADA TEFSİR GELENEĞİNİ GÖZ ARDI ETMENİN MALİYETİ.....	283
Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	
YENİ ATEİST AKIMIN DİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE.....	311
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	
CİHADIN ŞİDDETLE KURULAN BAĞLANTISININ TUTARSIZLIĞI ÜZERİNE.....	331
Prof. Dr. Saffet KÖSE	
HADİSİ ANLAMA VE YORUMLAMADA HERMENEUTİK BİR YORUM YÖNTEMİ OLABİLİR Mİ?	363
Doç. Dr. Fikret KARAPINAR	
THE BIBLE AND THE LAND OF SHADES: DIVINE JUSTICE AND HOW WE READ THE BIBLE.....	377
Prof. Dr. David J. GOA	

- 2. CİLT -

RHETORICAL CRITICISM AND PROPHETIC LITERATURE.....	405
Assoc. Prof. Dr. Ian H. HENDERSON	
PEACE-BUILDING AND THE STUDY OF BASIC RELIGIOUS TEXTS.....	425
Dr. Shelley ELKAYAM	
ŞİDDETİ ÖNLEYİCİ BİR UNSUR OLARAK İNANCIN ROLÜ	439
Yrd. Doç. Dr. Harun IŞIK	
DİNİ ARAŞTIRMALARDA YAPISAL FENOMENOLOJİK YÖNTEM: KÜLTÜRLERARASI BİR PERSPEKTİF.....	459
Doç. Dr. Mustafa ALICI	
DİNİ ÇOĞULCULUĞUN VECHELERİ.....	467
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	
TARİHİMİZDE ÇEŞİTLİLİK ESNEKLİK HOŞGÖRÜ ALGISI.....	477
Öğr. Gör. Zekeriya IŞIK	
ÇOKKÜLTÜRLÜ BİR ÜLKE VE MÜSLÜMANLAR: AVUSTRALYA ÖRNEĞİ	493
Yrd. Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT	
DİNİ SOSYAL HAREKETLER VE CEMAATLERİN İNCELENMESİNDE SOSYOLOJİK PARADİGMALARIN KRİZİ.....	509
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK	
THE WAY OF DIALOGUE: RELIGIOUS STUDIES & GLOBAL PEACE Crossing Boundaries Without Going to War?	523
Prof. Dr. M. Darrol BRYANT	

THE PLURALITY OF RELIGIONS AND THE GLOBAL PEACE	537
Assoc. Prof. Dr. Zbigniew KAŻMIERCZAK	
RELIGIOUS STUDIES, PLURALISM, INTERFAITH AND INTRA-MUSLIM RELATIONS	553
Assist. Prof. Dr. Kemal ARGON	
RELIGIOUS EDUCATION AND THE UNESCO STANDARDS FOR PEACE AND TOLERANCE: THE BIBLICAL SAGA OF JACOB AND ESAU AS A CASE STUDY.....	571
Eldad J. PARDO	
ELEVENTH CENTURY MUSLIM THEORIES OF GOVERNANCE FOR THE 21 ST CENTURY GLOBAL PEACE.....	597
Prof. Dr. M. Nazif SHAHRANI	
“IS THERE A TURKISH MODEL OF ISLAMISM?” SOCIO-HISTORICAL AND POLITICAL APPROACH TO THE CONTEMPORARY POLITICAL ISLAM IN TURKEY.....	611
Imanol Ortega EXPÓSITO	
TÜRKİYE’DE TEK PARTİ YÖNETİMİNDE RESMÎ-DİNÎ NEŞRİYAT	633
Hicret K. TOPRAK	
GÜNÜMÜZ RUSYA’SINDA KİLİSE-SİYASET İLİŞKİSİ.....	647
Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI	
MEZHEP SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA SURİYE OLAYLARI.....	663
Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENZEBEK	
DİYALOJİK ÇEVRE AHLÂKININ İSLÂMÎ REFERANSLARI	693
Doç. Dr. Huriye MARTI	
MÜLKİYET ANLAYIŞININ EKO-SİSTEM ÜZERİNE ETKİLERİ VE YENİ BİR ÇEVRE ANLAYIŞINA DOĞRU	705
Yrd. Doç. Dr. M. Necip YILMAZ	
İNSAN, ÇEVRE VE DİN	725
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	
İSLAMÎ PERSPEKTİF VE ÇEVRE.....	743
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN	
ESKİ KAVİMLERE AIT ŞEHİRLER VE MİMARLIK ESERLERİ.....	771
Prof. Dr. Yılmaz CAN	
DİN EĞİTİMİNDE DİL VE EDEBİYAT.....	791
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	
SONUÇ BİLDİRİSİ.....	799
CONCLUSIONS of the SYMPOSIUM	803

RHETORICAL CRITICISM AND PROPHETIC LITERATURE

Assoc. Prof. Dr. Ian H. HENDERSON

McGill University, Canada

Abstract

“Rhetoric” is the critical and practical discipline which studies the phenomena of persuasion in spoken and written communication (and, by extension, in other communication media). In the Greco-Roman world both practical rhetorical training and rhetorical theory were prestigious and highly developed. In recent times rhetorical theory, especially modern argumentation theory, has been revived as a critical interpretative method, not least in Biblical Studies. Yet the relationship between rhetorical theory and practice, on the one hand, and prophetic speech and Scriptures, on the other hand, has always been problematic. In all the prophetic traditions, God can command: God should not need to persuade. And yet God’s Mercy condescends to express reasons, arguments and motives in aesthetically, poetically beautiful language. Moreover, at times, human disobedience gives the impression that Scriptural revelation has failed to persuade its intended audience.

Since the first proclamation of the gospel in the Greco-Roman world, the Christian tradition has remained ambivalent toward rhetorical sophistication. For Judaism and for Islam, the tension between rhetoric and revelation is less pronounced, but still active: reverence for the Hebrew or Arabic of revealed Speech invites a positive interest in Divine eloquence and Divine poetics, but historically has tended to discourage application to Scripture of research questions about argumentative strategy and persuasive effectiveness derived from rhetoric.

In Biblical Studies, Roland Meynet SJ has tirelessly advocated a distinctive style of “Semitic” rhetorical criticism. Recently, Meynet’s approach to rhetorical-criticism has been experimentally applied by his student Michel Cuyppers, in a systematic “Reading of the Fifth Sura of the Qur’an,” the surat al-Mâ’ida. Within the limits of a brief presentation, I pose and refine the question, how far Meynet’s Semitic rhetorical criticism is (in)compatible with rhetorical-criticism grounded in Greco-Roman theory and/or in modern argumentation theoretical approaches. In particular, I examine rhetorical-critical insights into the surat al-Mâ’ida in dialogue with studies of the “Bread of Heaven” chapter of John’s Gospel. Ultimately I wish to investigate the degree to which rhetorical study of prophetic/revelatory texts can be both respectful and critically fruitful, a candid meeting-place for traditional, modernist and post-modern reading practices.

“Rhetoric” is the critical and practical discipline which studies the phenomena of persuasion in spoken and written communication (and, by extension, in other communication media). This means that by “rhetoric” I

mean far more than merely the often degenerate, reductive preoccupation with frills and ornamentation in public speaking. When I speak of “rhetorical criticism” of Scripture or of any other text or performed speech, I have in mind any enquiry that systematically asks about the conditions of verbal persuasion: “What makes a particular text or performance persuasive?” “Who is it designed to persuade?” “Is the hearer being persuaded mainly to do something, or to believe something, or to feel some emotion?” “What are the obstacles or limits to persuasion by this text or performance?” In this respect Rhetoric is universal in scope: all human societies practise verbal persuasion and every complex text was designed by somebody as an instrument of persuasion. Because it seeks to understand and evaluate the persuasive design implied in particular ways of using language, rhetorical study of sacred, prophetic texts hopes to be both respectful and critically fruitful. In Biblical Studies, rhetorical criticism often aspires to mollify or nuance (it can never quite eliminate) the tensions between (profane) historicism and (dogmatic) confessionalism.

In the Greco-Roman world both practical rhetorical training and rhetorical theory were prestigious and highly developed. Indeed, almost all complex societies have traditions of valuing effective, persuasive speech; surely every civilisation values eloquence when it is the servant of wisdom. In general, I will use “eloquence” to refer to highly cultivated public speaking; I will use “rhetoric” to refer to the critical, methodic study or deployment of eloquence as persuasion. For historical and political reasons, however, the ancient Greeks invested more heavily than most cultures in rhetoric, in that systematic study and theory-guided practice of eloquence and especially of why eloquence sometimes succeeds and sometimes fails to persuade. Again for historical and political reasons, Greek and Latin rhetorical theory and rhetorical conventions have tended to become cross-culturally normative, indeed, imperialistic. Verbal persuasion is universal. The Greeks did in fact carefully reflect on persuasion over several centuries, and Greek rhetorical theory and practice did influence Jewish, Christian and Islamic eloquence. Consequently, I tend to think that Greek rhetorical theory is universally *relevant*, at the same time that I certainly do not regard it as universally *normative*.

In recent times rhetorical theory, especially modern argumentation theory,¹ has been revived as a critical interpretative method, not least in my “home” discipline of Biblical Studies.² Late modern argumentation theory

¹ Chaim Perelman, *L'empire rhétorique: rhétorique et argumentation* (Paris : J. Vrin, 1977); -- , *Éléments d'une théorie de l'argumentation* (Bruxelles: Presses universitaires de Bruxelles, 1968); -- et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique* (1st edition, 1958; 5th ed. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988); English transl. by John Wilkinson and Purcell Weaver, *The new rhetoric: a treatise on argumentation* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1969).

² See the outstanding discussion by the Bible and Culture Collective (George Aichele, Wilhelm Wuellner ... [et al.]), “Rhetorical Criticism” in *The Postmodern Bible* (New Haven: Yale University

and Greco-Roman rhetorical theory differ from each other in important ways, but they are still organically connected. As we shall see in a moment, therefore, the worry still persists in Scriptural and cross-cultural studies that even late modern rhetorical theory is still somehow specifically Greek and Western and colonialist, in a way that makes some kinds, or some practitioners of rhetorical theory deaf to non-Greek, non-Western modes of persuasion.³

There is also an even more specific sense in which the relationship between rhetorical theory and practice, on the one hand, and prophetic discourse and Scriptures, on the other hand, has always been --and should be-- theologically problematic. In all the prophetic traditions, God can command: God should not need to persuade. And yet for believers, in Torah, Gospel or Qur'an, God's Mercy miraculously condescends to express persuasive reasons, arguments and motives in aesthetically, poetically intriguing language to invite the trust and obedience of mortal hearers. Moreover, at times, human disobedience gives the impression that Scriptural revelation has failed to persuade some of its apparently intended audience.

The ancient Greeks had what they regarded as prophetic oracles, some of them formally institutionalised, pre-eminently that at Delphi. On the whole, the Greeks did not expect the oracles of their gods to give very clear guidance. As Heraclitus put it, "The Lord, whose oracle is among the Delphians, neither speaks (*legei*) nor conceals (*kruptei*), but rather gives a sign (*sēmainei*)."⁴ When a Greek oracle went beyond a simple yes or no response to a ritual question, Greeks expected the god's words to be enigmatic and puzzling in content, yet beautiful and poetic in form.⁵ In the words of Christiane Sourvinou-Inwood, this was,

*a result of the ambiguity inherent in the god's signs and the Greek perception that ambiguity is the idiom of prophecy, that there are limits to man's access to knowledge about the future: the god speaks ambiguously, and human fallibility intervenes and may misinterpret the messages.*⁶

If for the ancient Greeks, "ambiguity [was] the idiom of prophecy," I will want to suggest in what follows that conversation is the idiom of prophecy

Press, 1995) 149-186; see also, Burton L. Mack, *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); a famous impulse toward rhetorical criticism of the Hebrew Bible was James Muilenburg's "Form Criticism and beyond" *Journal of Biblical Literature* 88 (1969) 1-18; for an opening toward rhetorical-critical comparison of Bible and Qur'an, see Vernon K. Robbins and Gordon D. Newby, "A Prolegomenon to the Relation of the Qur'an and the Bible" in (ed.) John C. Reeves, *Bible and Qur'an: essays in scriptural intertextuality* (Symposium series 24; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003) 23-42.

³ Brian Vickers, *In Defence of Rhetoric* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988).

⁴ Heraclitus, Diels/Kranz Fragment B 93, see Shirley M. Darcus, "Heraclitus the Riddler: B 101" *Antike und Abendland* 24 (1978) 40-42.

⁵ Philostratus, *Vita Apollonii*, 6.11.

⁶ C. Sourvinou-Inwood, "Delphic Oracle" in (edd.) Simon Hornblower and Antony Spawforth *The Oxford classical dictionary* (3rd ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996) 445.

in Torah, Gospel and Qur'an. That is, I will want to argue here, however sketchily, that it is the quality of conversation which finally determines the rhetorical character of all three scriptural traditions. Specifically, I will suggest that it is the uniquely unequal, asymmetrical quality of a nonetheless authentic conversation between God and various human individuals and communities which is decisive for the fragmentary, superficially incoherent, aporetic quality of prophetic texts, texts in which God is not only speaking, but also listening and answering.

In formative Christian texts, the theological relationship between rhetoric and Gospel proclamation is notoriously dialectical. The earliest authoritative Christian writings were composed in Greek, in the Greco-Roman world. Moreover, Christians favoured the reading of the Hebrew Scriptures in their (pre-Christian) Greek translation. A certain positive, formative influence of Greek rhetoric is therefore to be expected. At the same time, early Christian texts practice a rhetoric that is deliberately not sophisticated; early Christian Greek might even be said to be counter-rhetorical and subversive.⁷ The Apostle Paul famously and explicitly contrasts the Wisdom of God, revealed to humble people, without eloquence or artificial persuasiveness, with the rhetorically clever speeches of merely Human Wisdom (1 Corinthians 1:17-2:16). Ever since, the Christian tradition has remained ambivalent toward rhetorical sophistication. Over and over again in Christian history the plain (Origen, *Contra Celsum*, 6.2), even crude language (*sermo incultus* [Jerome, *Epistula* 22.30]) of Scripture initially offends readers educated in classical Rhetoric, and then becomes for them a new and transforming eloquence (*altera eloquentia*, *de Doctrina Christiana* 4.29), a supernatural speech "not produced by human labour, but poured from the divine mind with both wisdom and eloquence" (Augustine, *dDC* 4.59).

For Judaism and for Islam, the tension between rhetoric and revelation may be less pronounced, but is still active: reverence for the Hebrew or Arabic of revealed Speech invites an intense positive interest in Divine eloquence and Divine poetics, but historically has tended to discourage application to Scripture of research questions derived from rhetoric, questions about argumentative strategy and persuasive effectiveness. If I understand correctly, the tradition of studying and praising the eloquence, the style and organisation, of Qur'an, describes Quranic rhetoric somewhat paradoxically: as the ideal, yet essentially inimitable model of perfect speech.⁸ The Scriptures of Torah, Gospel and Qur'an all internally attest to

⁷ Ian H. Henderson, "The Second Sophistic and Non-Elite Speakers" in (edd.) Thomas Schmidt and Pascale Fleury *Perceptions of the Second Sophistic and its Times – Regards sur la Seconde Sophistique et son époque* (University of Toronto Press: Toronto, 2010) 23-35.

⁸ Michel Cuypers, *The banquet: a reading of the fifth sura of the Qur'an* (Miami: Convivium, 2009), English transl. of *Le festin: une lecture de la sourate al-Mâ'ida* (Paris: Lethielleux, 2007), 493; Issa J. Boullata, "Literary Structures of the Qur'an" in (ed.) Jane Dammen McAuliffe *Encyclopaedia of the Qur'an* (Brill Online, 2013) Reference. McGill University. 10 May 2013 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/literary-structures-of>

the expectation that at least some hearers of divinely revealed language will be offended by the language. The divine eloquence of prophetic rhetoric will function –seems designed to function—as a mechanism of election: those hearers who should respond, will respond in faith; those who do not respond to prophetic rhetoric were somehow destined not to respond. Prophetic discourse is thus at some important level designed both to persuade and to dissuade, to attract and to repel.

In Biblical Studies, Roland Meynet SJ, founder of the Society for the Study of Biblical and Semitic Rhetoric, has tirelessly advocated a distinctive style of rhetorical criticism. Throughout his research career, Meynet has argued that the Hebrew Bible and also the New Testament, notwithstanding that it happened to be written in Greek, are essentially structured argumentatively and poetically within a Semitic persuasive economy, derived from the Ancient Near East, rather than from the Hellenised Mediterranean. Recently, Meynet's approach to rhetorical-criticism has been experimentally applied by his student Michel Cuypers, in a systematic "Reading of the Fifth Sura of the Qur'an," the *surat al-Mâ'ida*.⁹ It is obviously impossible in the space of a short paper to do any kind of justice either to Meynet's vast scholarly project or to Cuypers' more focused discussion of the rhetoric of a single Quranic sura. Still, in what follows I am going to use Cuypers' accessible and highly self-conscious work to reflect on the meaning of rhetorical similarity and difference between the rhetorics of Qur'an and Bible and specifically between the sura of the Table and a closely related passage in the Gospel According to John, chapter 6.

The central perception behind rhetorical criticism as practised by Meynet on the Jewish and Christian Scriptures and, following him, as applied by Cuypers to the study of Qur'an is that the Scriptural texts of Judaism, Christianity and Islam are all conditioned by a distinctively Semitic rhetoric. Let me quote here at some length from the manifesto of the series *Rhetorica Semitica* in which Cuypers' monograph is published, under Meynet's general editorship:

Many people think that classical rhetoric, inherited from the Greeks via the Romans, is universal - this is what seems to govern modern culture, which the West has spread through the whole world. But the time has come to aban-

the-quran-COM_00108; Issa J. Boullata, (ed.) *Literary structures of religious meaning in the Qurân* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000); Angelika Neuwirth, "Rhetoric and the Qur'an" in (ed.) Jane Dammen McAuliffe *Encyclopaedia of the Qur'an* (Brill Online, 2013) Reference. McGill University. 10 May 2013 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/rhetoric-and-the-quran-COM_00176

⁹ Cuypers, *The banquet*. See also Roland Meynet, Louis Pouzet, Nayla Farouki and Ahyaf Sinno *Tarîqat al-tahlîl al-balâghî wa'l-tafsîr: tahlîlât nuşuş min al-kitâb al-muqaddas wa-min al-ḥadîth al-nabawî al-sharîf* (Beirut: Dar el-Machreq, 1993); enlarged French translation *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane* (Paris: éditions le Cerf, 1998), not consulted for this paper, but cited in Michel Cuypers, "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the nazm of the Qur'anic Text" *Journal of Qur'anic Studies* 13 (2011) 1-24, 3 and n. 12.

don this ethnocentrism - classical rhetoric is no longer alone in the world. ... The Hebrew Bible, whose texts were mostly written in Hebrew, but also in Aramaic, uses a very different rhetoric from Greco-Roman rhetoric, so we need to acknowledge that there is another rhetoric, which we refer to as «Hebrew rhetoric».

Other biblical texts from the Old and New Testaments which were translated into or written directly in Greek broadly follow the same rules; we can therefore rightly talk not just about Hebrew rhetoric but more widely about «biblical rhetoric».

Furthermore, these same laws were later recognized to be at work in Akkadian, Ugaritic and other texts which were earlier than the Hebrew Bible, and then in Arabic texts from the Muslim tradition and the Qur'an, later than the biblical literature. This rhetoric, then, is not only biblical, and we might even say that all these texts, which come from the same cultural sphere, belong within the same rhetorical style which we refer to as «Semitic rhetoric».¹⁰

What are the positive characteristics of this “Semitic rhetoric,” for Meynet and Cuypers, beyond its negative characterisation as non-Greek and non-Western? According to Cuypers, “[t]he basic principle of composition in Semitic rhetoric is *symmetry*” (35). For Cuypers the importance of symmetric and concentric organisation goes well beyond a merely stylistic preference for figures of parallelism, repetition and variation at the sentence level. Rather Semitic rhetoric is patterned by concentric and symmetrical disposition at the level of argumentation: the essential point of a communication, its persuasive focus is most likely to be located at the centre of a complex structure. In the conventions of Semitic rhetoric, according to Meynet and Cuypers, an argument or a persuasive movement is most likely to be built up around a centre which will then also be emphasised by stylistic figures of repetition (or on occasion by a deliberate violation of symmetry¹¹). For Cuypers, this concentric habit of argumentative disposition is over and over again contrasted with the supposed Greek and Western –especially Western intellectual—expectation of a linear argumentative disposition leading as though in a straight line from arguments to conclusions, where conclusions are not only logically, but also rhetorically at the end of the speech.

A further point for Cuypers is that in building up its characteristically concentric, non-linear arguments, a unit of Semitic rhetoric will also tend to braid together contrasting themes, or even contrasting moods. A given rhetorical unit might therefore move back and forth between a very practical discussion and some profound aspect of theological insight –without seeming to resolve either topic. Or, again, the same rhetorical unit might seem to alternate abruptly between reassuring and threatening moods.

¹⁰ Cuypers, *The banquet*, 7; also

http://www.retoricabiblicaesemita.org/rhetorica_semitica_en_en.php.

¹¹ Charles H. Talbert, “Artistry and Theology: An Analysis of the Architecture of Jn 1,19-5,47” *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970) 341-366, 362.

In my opinion, Meynet and Cuypers often seriously oversimplify when they claim that the expectation of a linear argumentative disposition in Western and modern reading habits comes from Greek rhetoric. First, it has often been pointed out that Western and modern argumentative conventions are deeply rooted in the *rejection* of the Greco-Roman rhetorical tradition in favour of emerging “scientific” models of persuasion.¹² One of the features of Western modernity has been a shift in the ideal of what constitutes rational, convincing, truthful speech, a shift away from a rhetorical ideal, one of eloquent wisdom, toward a logical ideal, one of objective demonstration. Cuypers constantly contrasts Quranic (and Biblical) rhetorical conventions with “modern and Western criteria which come from Greek rhetoric” (121). I would warn that it is historically more truthful to say that “modern and Western” persuasive norms come from a double rejection, of both Scriptural and Greco-Roman rhetorics.

Not only do I doubt that “Western and modern” rhetoric can be credibly identified so unambiguously with Greek and Roman rhetoric. I also doubt that the Scriptural rhetoric that Meynet and his followers identify is correctly labelled as “Semitic rhetoric.” In a very famous 1966 article, Robert B. Kaplan initiated the sub-field of “contrastive rhetoric.” Kaplan claimed that, because language and writing are cultural phenomena, each language has higher-level rhetorical conventions unique to it.¹³ More broadly, as Meynet and Cuypers are claiming, persuasion in Hebrew, Aramaic or Arabic will consistently take place rather differently than persuasion in Greek or Latin – or, again, in English, French, Turkish or German.¹⁴ The question is whether such differences are deep enough to account for the distinctiveness of Scriptural rhetorics. As has often been pointed out in criticisms of Kaplan’s original position, the language or macro-culture of rhetorical production is far from being the only determinant for contrasting kinds of rhetorical patterning. Well-intentioned editors, for example, routinely point out to me that my English composition style is unnecessarily distinctive by twenty-first century North American standards. To speak briefly, I suspect that many of the features which Meynet and Cuypers identify as “Semitic rhetoric” are based not only or mainly in the influence of Semitic languages, but also or instead in the facts of oral performance and memory and in the influence of what I would tentatively call “prophetic dialogue.”

One phenomenon of the Scriptural rhetorics which Meynet and Cuypers find difficult to explain historically as a function of “Semitic rhetoric” is the apparent deafness not only of modern Westerners, but also of most Jewish, Christian, Arab and Muslim exegetes throughout history to the patterns of “Semitic rhetoric.” For Quranic exegesis, Cuypers covers this problem by

¹² Vickers, *Defence*.

¹³ Robert B. Kaplan, “Cultural Thought Patterns in Intercultural Education” *Language Learning* 16 (1966) 1-20.

¹⁴ For example, see Yasmin H. Hannouna, “Assessment of Translating Recurrence in Selected Texts from the Qur’an” *trans-kom* 3.1 (2010) 85-113.

assuming that “Semitic rhetoric” “came to an end with the generalized influence of Hellenistic culture shortly after Islam’s initial expansion” (474). Yet the historical interaction of Hellenistic and Biblical rhetorics is, on any account, much longer and more complex than that. It remains unclear why the whiff of Hellenism should have been so toxic to cultural continuity of Semitic rhetoric.¹⁵ Moreover, at least some of the figuration of intense repetition and deliberate variation which Meynet and Cuypers call “Semitic rhetoric,” seems to me also to characterise some samples of intensely religious public-speaking composed and performed under the strong and very Greek influence of the Second Sophistic (see, for example, Melito, *Peri Pascha*).¹⁶ I think that actual ancient Greek and Latin rhetoric differed at least as much from Western and modern rhetorics as either does from Scriptural or supposedly Semitic rhetorics. In Greek rhetorical theory, symmetrical, concentric composition was well-recognized at the sentence level where it was called “chiasm” (Hermogenes, *Inv.* 4.3). On a much more elaborate compositional scale, Glenn Most has defended the systematic organization and “immanent compositional unity” of the classical, yet even in antiquity profoundly difficult poems of Pindar by appealing to structures very like those which Meynet and Cuypers regard as “Semitic.”¹⁷

Shortly before her death in 2007, the great anthropologist Mary Douglas wrote what she knew was an experimental work, defending the claim that many important works of pre-modern literature from various literary cultures share an organizational principle of “ring composition.” Within biblical literature Douglas claims that the Torah book of Numbers is such a ring composition, while the book of Leviticus is not. It is essential to Douglas’ position that ring composition is widespread across literatures of different languages and periods, but was never universal or distinctive of any particular literature –and was frequently misunderstood or ignored, not only, though not least, by Western, modern critics:

Ring composition is found all over the world, not just in a few places stemming from the Middle East, so it is a worldwide method of writing. It is a construction of parallelisms that must open a theme, develop it, and round it off by bringing the conclusion back to the beginning. It sounds simple, but, paradoxically, ring composition is extremely difficult for Westerners to recog-

¹⁵ Gordon D. Newby, “Quranic Texture: a Review of Vernon Robbins’s the Tapestry of Early Christian Discourse and Exploring the Texture of Texts” *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1998) 93-100, 97-98, citing R. Marston Speight, “Rhetorical Argumentation in the Hadith Literature of Islam” *Semeia* 64 (1993) 73-94.

¹⁶ Ian H. Henderson, “Memory, Text and Performance in Early Christian Formation” in (edd.) Christa Frateantonio, Helmut Krasser *Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit* (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 30; Franz Steiner Verlag: Stuttgart, 2010) 157-184, esp. 176-181.

¹⁷ Glenn W. Most, *The Measures of Praise: Structure and Function in Pindar’s Second Pythian and Seventh Nemean Odes* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1985), quoting p. 42, cited in Mary Douglas, *Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007) 127.

nize. To me this is mysterious. Apparently, when Western scholars perceive the texts to be muddled and class the authors as simpletons, it is because they do not recognize the unfamiliar method of construction.¹⁸

Douglas expressly addresses the question why ring composition is so widespread, yet not universal and why in many canonical literatures ring composition was misunderstood even by traditional interpreters as puzzlingly disorganised.

If ring composition were just a local literary form, like the sonnet, adopted as a favored convention, or like a genre used for particular kinds of expression, elegiac, comic, or tragic, there would not be any big puzzle. Jakobson has launched a challenge by describing thinking in parallelisms as a faculty inherent in the relation among language, grammar, and the brain. If this is so, it would explain why the literary form based on it is so widespread. We should expect it to rise up anywhere, at any time, and it does, with many variants.

We believe what [Jakobson] says, that writing in parallels comes to everyone naturally— but we do not understand why we are slow to recognize it. Recall that I wish to understand both why ring composition fell out of fashion in the east Mediterranean hinterland in the fourth and fifth centuries, and also why now we have trouble recognizing rings.¹⁹

Like Cuypers, Douglas can effectively use “social and cultural causes”²⁰ to account for deafness to ring composition in Western, late modern criticism of the last fifty years or so, but cannot so easily explain why traditional exegetes have also often ignored allegedly basic aspects of the architecture of canonical texts and misinterpreted careful ring compositions as chaotically disordered collection-texts.

To show that these negative judgments on structure are not solely due to a blind spot in Western literary criticism, I quote the Persians’ comments on the structure of the chef d’oeuvre of their own great mystic, Rumi. ...The response to this famous mystical writing [the Mathnawi] exactly echoes the response of certain biblical commentaries— for example, Martin Noth’s misreading of the book of Numbers. Rumi’s book is renowned, the commentators revere it, but they ...complain that it consists of unconnected anecdotes, it is disjointed, and it is full of long digressions. ...But in the case of religious mysticism, to discount the structure is not a criticism, and these remarks are not meant to be disparaging. On the contrary, the disorderly style, as the critics take it to be, is all the more esteemed because it is supposed to indicate a spontaneous flow of inspiration.²¹

Despite such reservations, let me briefly sketch the kind of rhetorical pattern which Meynet and Cuypers call “Semitic rhetoric” and which I

¹⁸ Douglas, *Thinking in Circles*, x.

¹⁹ Douglas, *Thinking in Circles*, 6, and 139.

²⁰ Douglas, *Thinking in Circles*, 148.

²¹ Douglas, *Thinking in Circles*, 11.

(rather like Rumi's Persian commentators) am tending to think of rather as "oral prophetic rhetoric." At the risk of trivializing, I think Cuypers posits, for the long Sura 5 which he is studying, a basic "preferred compositional figure" underlying the text's whole literary and argumentative architecture. On Cuypers' remarkably careful, close reading, unit after unit of the *surat al-Mâ'ida* is related positively to a kind of ideal type of concentric, argumentative pattern. In such a concentric argument, a text segment might, for example, begin with a reminder to its hearers of the importance of religious loyalty, followed by a brief discussion of some very practical issue of behaviour or law, followed by the central, majestic assertion of the sovereignty of God. The text segment might then return, as it were, to a discussion of a practical issue of behaviour more-or-less related to the earlier mentioned issue. Then the segment might conclude with a return to its starting-point in the summons of the hearers to religious seriousness.

For Cuypers, recognizing the overwhelming dominance of this sort of concentric and multi-topic unit within the sura of the Table,

*clearly explains the impression of disorder given by linear reading –the center of a concentric construction is always semantically different from the units which frame it. From this comes historical criticism's tendency to move these centers to the end of the two units which frame them, to maintain their logical continuity.*²²

This is Cuypers' most important claim for his method of Semitic/concentric rhetorical reading: that it vindicates the persuasive, argumentative integrity, organisation and coherence of the Scriptural text as it stands, against any perception that these texts are essentially fragmentary, round-about and incoherent. For Cuypers, the "sura studied here is not a chaotic labyrinth whose thread it is impossible to follow, ...despite appearances to the contrary... it is duly structured, perfectly coherent, and obeys all the rules of Semitic rhetoric" (473).

According to Cuypers, readers whose expectations are formed by Greek, Western, modern scholarly conventions of linear, one-topic-at-a-time argumentative development will find the sura of the Table chaotic and incoherent.

*While reading a text like the Qur'an is often puzzling for a modern reader, this is mostly because the modern reader has become a complete stranger to the rhetoric which the Qur'anic text is based on, and the way of thinking which underpins it.*²³

The kind of reader Cuypers characterises as "modern" will not only systematically fail to perceive the designed persuasive function of Scriptural texts. We will also strongly tend positively to misconstrue the texts' central persuasive goals; we moderns will not only find the Scriptures puzzling, we

²² Cuypers, *The banquet*, 474-5.

²³ Cuypers, *The banquet*, 474.

will tend to solve the puzzle in ways which are, at best, strange to the texts' own persuasive designs. And Cuypers richly documents the real tendency of especially Eurocentric readers of Qur'an to want to move things around, both at the macro-level of the order of suras and at the micro-argumentational level of how particular sentences relate to each other. In practice, moreover, the interpretative tendency to reorganise and reconfigure Quranic arguments is largely shared by traditional Muslim exegesis.

*One of the commonplace statements about the Quran is that its chapters are not very coherent compilations of the pieces of revelation that came to Muhammad over his lifetime and were stitched together after his death by a committee headed by his personal secretary. This is both a Muslim and a Western story, in slightly differing parts, and, within the Islamic tradition, the Quranic verses are usually disengaged from one another and recombined with verses from other chapters for most all purposes except liturgical recitation, where the custom is to recite the whole of the Quran in order.*²⁴

If, however, even such a long, complex and comparatively late sura as the *surat al-Mâ'ida* is rhetorically coherent as it stands, then the classic (not only Western and modern) interpretive impulse to re-arrange things may not be needed.²⁵

Recognizing the essential rhetorical coherence of the text may therefore also leave less room than usual for the strong exegetical tradition of interpreting specific Quranic utterances through a reconstruction of their historic "occasions/circumstances of revelation" (476; 229; 251).²⁶ Rhetorical criticism does not seek to de-historicize the "rhetorical situation" of the Scriptural text-units, but Cuypers' results are at least an argument for the relative hermeneutical importance of the internal Scriptural literary-argumentative context. A traditional discipline of *tafsîr* based on authoritative *ḥadīth* is not in principle obviated by a rhetorical criticism like that modelled by Cuypers, but Cuypers is not timid about identifying places where his work corrects such exegesis.²⁷ A rhetorical criticism which vindicates the literary and argumentative coherence of each sura within the larger unity of the Qur'an as a whole does pointedly raise the hermeneutical question of priority among multiple readings: readings based on methodic analysis of the Qur'an's internal literary contexts; readings based on tradi-

²⁴ Newby, "Quranic Texture," 94.

²⁵ See also A. H. Mathias Zahniser, "Major Transitions and Thematic Borders in Two Long Sūras: *al-Baqara* and *al-Nisā'*" in Boullata, (ed.) *Literary structures of religious meaning* 26-55.

²⁶ Andrew Rippin, "Occasions of Revelation" in (ed.) Jane Dammen McAuliffe *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Brill Online, 2013) Reference. McGill University. 10 May 2013 <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/occasions-of-revelation-SIM_00305>

²⁷ For example, Michel Cuypers, "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the *naẓm* of the Qur'anic Text" *Journal of Qur'anic Studies* 13 (2011) 1-24, 6-7 discusses Q. 2:106 as an instance "in which the non-consideration of the literary context of a verse has led both the classical exegetical tradition and even the modern one to interpret it in a totally erroneous way."

tional historical contexts external to the Quranic text (*asbāb al-nuzūl*); readings based on social-historical contexts inferred from Western-style analysis of the Qur'an; readings based on strongly intertextual analysis of Qur'an in dialogue with Jewish and Christian canonical and/or sub-canonical texts.²⁸

One of Cuypers' most interesting and challenging results is his identification of nine verses within the *surat al-Mā'ida* as central and key to its overall argument and persuasive structure (Q 5:32, 45, 93, 3, 114, 23, 48, 69, and 117). Many of the verses Cuypers identifies this way have not only seemed "strange" and out of place to modern and Eurocentric Orientalist scholarship, they have also "sometimes raised problems for traditional exegesis" (473, see 464-470).

*These verses have bothered exegetical tradition and Western orientalist historical criticism. Analysis reveals that these verses are all situated at the very center of concentric constructions, which strongly accents them and gives them particular importance, somehow putting them apart from the other verses. They seem to be principles by which all the more circumstantial verses around them are to be interpreted.*²⁹

The verses which Cuypers' method underlines as hermeneutically key to the self-understanding of the sura are verses which, in his words, "appear to concur with the most modern and open reflection of many Muslim intellectuals on the Qur'an and Islam in general." As a New Testament scholar, I am not competent to adjudicate on the exegetical implications of this aspect of Cuypers' work, except to say from the side-lines as it were, that Cuypers' conclusions about the significance of these verses seem to follow from the application of his method. If Cuypers' insights here make sense to serious Muslim readers, then they would be an exciting basis for deepened scriptural dialogue among Jews, Christians and Muslims.

This potential for fruitful dialogue among Jews, Christians and Muslims is enhanced by an additional feature of Cuypers' work, which I can only mention here: his study is rich with intertextual insights into relationships among Hebrew Bible, New Testament and Qur'an. Cuypers is very successful at showing how the *surat al-Mā'ida* interacts rhetorically, I would say conversationally, with careful, yet deliberately allusive re-readings and memories of previous Scriptures. Prior Scriptures exist in the mind of the Qur'an, but within Quranic discourse, their stories, characters and arguments are subsumed by the scripturality of the Qur'an; they are not quoted, as though they were autonomous authorities. Cuypers' approach is very helpful on the intricacy and intensity of the resulting dialogue among Scriptures within the Qur'an. There is, of course, a long history of usually invidious comparison of

²⁸ Angelika Neuwirth, review of Gabriel S. Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext* (New York: Routledge, 2010) *Journal of Qur'anic Studies* 14 (2012) 131-138.

²⁹ Cuypers, *The banquet*, 464.

Islamic, Christian and Jewish Scriptures (and Christian apocrypha³⁰). However we choose to evaluate the historical and theological relationships among Tanak, Bible and Qur'an, rhetorical criticism challenges us to acknowledge a deep relationship at the argumentative level of shared voices, stories, topics, and persuasive strategies that co-determine the three canonical traditions.³¹

For a New Testament scholar such as myself, the Quranic sura of the Table vividly interacts above all with the traditions behind the sixth chapter of the Fourth Gospel of the Christian canon, the Gospel of John, in which Jesus miraculously feeds the crowds, calms a storm, and then also speaks of the "bread from heaven," in turn vividly, yet allusively interacting with key passages of the Hebrew Bible. In modern, Western biblical scholarship John's Gospel has, like the Qur'an, generated perceptions of argumentative (in)coherence, of displacement of fragments, of convoluted internal self-reference and repetition, of tension between prose narrative and intensely figurative discourse. One of the most important works of New Testament scholarship was Rudolph Bultmann's *Das Evangelium des Johannes*, first published in the black days of 1941.³² What makes Bultmann's work on the Fourth Gospel great is, as my teacher John Ashton used to remind us, that his questions are always right and his answers are always wrong.³³ Bultmann saw, on the one hand, that the Fourth Gospel is remarkably homogeneous in the style of its language and in the texture of its thought, yet on the other hand, that it is bafflingly, frustratingly discontinuous and self-referential in both its story and its argumentation, even inside the speeches of Jesus: nothing seems to be in the right place and everything seems to depend self-referentially on everything else.

Bultmann's response was to try to reconstruct a more intelligible order, but the result, inevitably, was Bultmann's text. Increasingly scholarship has come to realise that the aporetic, disjointed quality of John's Gospel cannot entirely or essentially be explained as the result of unintentional literary disorder. John's gospel may well reflect to some extent an oral-traditional indifference to some standards of literary orderliness, but the feeling of displacement we experience reading the Fourth Gospel is above all a function of its rhetorical design: John's Gospel was designed to force its readers somehow to keep in mind the whole text while reading each little part, to

³⁰ Cuypers, *The banquet*, 407-09; cf. Emmanouela Grypeou, "The Table from Heaven: A Note on Qur'an, Sura 5,111ff." *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005) 311-316.

³¹ Robbins and Newby, "Prolegomenon" 23-26; Vernon K. Robbins, "Lukan and Johannine tradition in the Quran" in (edd.) Todd Penner and Caroline Vander Stichele *Moving beyond New Testament theology?: essays in conversation with Heikki Räisänen* (Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisuja 88; Helsinki: Finnish Exegetical Society; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005) 336-368, 367-368.

³² Rudolf Karl Bultmann, *The Gospel of John: a commentary* English transl. by G. R. Beasley-Murray (Oxford: B. Blackwell, 1971) = *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen, 1941), with the Supplement of 1966.

³³ Personal communication, but see also John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1991) 44-66.

expect or remember that a question will be answered, but not in the chapter where it was asked and that a theme will be developed across several apparently haphazard mentions.

I hope I have said enough to suggest that Western, modern scholarly engagements with John's Gospel are not radically dissimilar in mood from Western, modern scholarly encounters with the Qur'an. To the best of my knowledge neither Meynet nor any of his disciples has attempted a reading of John's Gospel on the method of Semitic rhetorical criticism (Cuypers cites no such study), but the *Retorica Biblica e Semitica* website maintains a bibliography of kindred studies, including some of John 6, the "Bread of Life" chapter.³⁴ In addition, Johannes Beutler has proposed a concentric structural analysis of John 6 (with its turning point at 'the first self-identification of as Jesus as "the Bread of life" in 6:35³⁵) which, as far as I can tell, would be compatible with Cuypers' approach to the *surat al-Mâ'ida*. Moreover, John 6 is a particularly good sample of that whole gospel, as a basis for suggesting the potential fruitfulness of a wider rhetorical comparison between Qur'an and John's Gospel.

*The sixth chapter of John appears as a kind of summary of the Gospel of John and its riddles. On the one hand, we have here a condensation of the theological statements of the evangelist about the unique importance of Jesus Christ for the faithful and for the world. On the other hand, we find in this chapter also a condensation of the problems of the interpretation of the Fourth Gospel.*³⁶

The challenges of reading John 6 are not only typical of the problem of reading John as a whole, they are reminiscent of some of the typical responses of Western criticism when faced with the Qur'an: "inferences of narrative and discourse sources... text disruption and rearrangement theories... form-critical midrashic analysis."³⁷

In John 6, Jesus miraculously feeds an enormous crowd (6:1-15). He then allusively re-interprets the Hebrew Bible tradition of the sending down of manna/bread from heaven (22-66). In that context Jesus twice proclaims, "I am the bread of life" (6:35, 48) and a third time, "I am the living bread" (51). Internal to John's narrative, many of Jesus' listeners and of his own disciples declare his language intolerable and leave his community (41-42, 60-66). John's Gospel already represents Jesus' "Bread of life" narrative and

³⁴ http://www.retoricabiblicaesemitica.org/Bibliografie/Bibliography_by_books.pdf lists for John 6:1-12:50: Talbert, "Artistry and Theology," and for John 6:36-40: X. Léon-Dufour, "Trois chiasmes johanniques" *New Testament Studies* 7 (1961) 249-255; generally, Gunnar Østenstad, "The Structure of the Fourth Gospel: Can it be Defined Objectively?" *Studia Theologica* 45 (1991) 33-55.

³⁵ Johannes Beutler, "The Structure of John 6" in (ed.) R. Alan Culpepper *Critical readings of John 6* (Biblical interpretation 22, Leiden; New York: Brill, 1997) 115-127, 125.

³⁶ Beutler, "Structure," 115.

³⁷ Paul N. Anderson "The *Sitz im Leben* of the Johannine Bread of Life Discourse and Its Evolving Context" in (ed.) R. Alan Culpepper *Critical readings of John 6* (Biblical interpretation 22, Leiden; New York: Brill, 1997) 1-59, quoting 1.

discourse as the focus of an on-going debate, reaching back into biblical story (Exodus 16; Psalm 78) and looking ahead to the life of the Johannine church.³⁸ It makes excellent rhetorical sense, then, that Qur'an should address Christians by specifically developing this "Bread of Life" tradition while, of course, vehemently distinguishing Jesus from the Godhead. Defining sections of the *surat al-Mâ'ida* "constitute," as Cuypers puts it, "an urgent invitation to Christians to convert to Islam, turning away from their basic doctrinal error, which is the divinization of Jesus. A whole series of methods of persuasion is used to convince them..." (432) This is not the place for detailed discussion, but listening to these components of the argument of Qur'an without at the same time hearing the Gospel text is like listening to one end of a telephone conversation. In any case, from a rhetorical-critical point of view, the *surat al-Mâ'ida* and John, chapter 6, though they vehemently disagree over the nature of Jesus, and although one text is composed in eloquent Arabic and the other in simplified Greek, nevertheless share an economy of conversational-prophetic persuasion.

An aspect of the rhetoric of John's Gospel that is, as far as I can tell, quite the opposite of an aspect of Quranic rhetoric is the extreme economy of expression and imagery in John.³⁹ The Fourth Gospel is often exquisitely beautiful, but its discourse is composed in what socio-linguists would call a "restricted code," a severely limited vocabulary and an intensely self-referential web of metaphors and symbolism. Within a limited overall vocabulary, Johannine Greek is nonetheless "overlexicalized": John's Gospel deploys a large number of over-lapping metaphorical keywords, familiar in their symbolism and connotations to insiders.⁴⁰ John's Gospel is coded in two interlocking styles, a simple yet vivid narrative style and a haunting, oracular, intensely symbolic discourse style.⁴¹ The latter in particular may usefully be characterised as "poetised speech,"⁴² that is, as intentionally and noticeably "neither verse nor prose,"⁴³ nor yet normal dialogue. The artificial simplicity of Johannine Greek may strongly contrast with the Arabic eloquence of Qur'an, but both texts adopt a highly distinctive stylistic decorum, a decorum which in each case marks its text as significantly unlike

³⁸ Francis J. Moloney, "The Function of Prolepsis in the Interpretation of John 6" in (ed.) R. Alan Culpepper *Critical readings of John 6* (Biblical interpretation 22, Leiden; New York: Brill, 1997) 129-148.

³⁹ Ulrich Busse, "Sprachökonomisch optimierte Kommunikation in Joh 6," in (edd.) G. van Belle, M. Labahn, P. Maritz *Repetitions and variations in the Fourth Gospel: style, text, interpretation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 223, Leuven; Walpole, MA: Peeters, 2009) 421-434, 421.

⁴⁰ Bruce J. Malina, *The Gospel of John in sociolinguistic perspective: protocol of the forty-eighth colloquy, 11 March 1984* (Colloquy 48; Berkeley, CA: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1985) 12-13.

⁴¹ Anderson, "Sitz im Leben," 3-4 and nn. 6 and 7.

⁴² Eric A. Havelock *Preface to Plato* (Cambridge, Mass.: Belknap, 1963) 69.

⁴³ Taha Husayn quoted by Issa J. Boullata, "Introduction" in Boullata, (ed.) *Literary structures of religious meaning* ix-xii, ix and n. 1.

other texts. Probably, the unusual style and carefully limited vocabulary of John's Gospel, together with the displaced, yet often concentric and repetitive argument of the speeches and the often circuitous story line, suggest that John's Gospel represents the memory of Jesus within a specific and self-consciously sectarian community.⁴⁴ Perhaps the mastery of Arabic clarity (Q 16:103; 26:195) in Qur'an should suggest a deep-seated intentionality to persuade, indeed, recreate the earliest Arab-Muslim community as a whole society. Certainly Qur'an systematically and emphatically dissociates its Messenger and its own inner voice from the voices of various soothsayers, mediums and bards of pre-Islamic Arabia; precisely such insistent and pervasive disassociation, however, suggests that the projected audience of Qur'an had to be warned not to confuse the (distinctive) mantic character of its revealed language with the (also, yet differently) mantic qualities of other voices the Quranic world.⁴⁵ That is, the rhetoric of Qur'an is as purposefully and deliberately (and differentially) mantic as that of John's Gospel, though the markers of mantic speech are almost opposite in the two cases.

At the level of style and its relation to the social forms of their earliest audiences, then, Qur'an and John's Gospel adopt contrasting strategies. They do so, however, with a similar underlying persuasive goal, of declaring their uniqueness as revelatory texts. If the "arabī in the Qur'ān means a highly marked elevated language, not the language of everyday triviality",⁴⁶ then both Qur'an and John's Gospel were designed linguistically –albeit by opposite strategies– to indicate their difference from ordinary speech. John's Gospel and Qur'an seem to be linguistically designed to construct and persuade quite different kinds of audience, sociologically speaking. Nevertheless, both Qur'an and John's Gospel are also linguistically designed to mediate to their differing audiences a new trust in the Word of God, fully revealed.

Stylistically --and also argumentatively, though space does not permit me to develop this⁴⁷ -- John's Gospel and, I sense, Qur'an seek to fragment

⁴⁴ See the pioneering essay by Malina, *The Gospel of John*.

⁴⁵ Thomas Hoffmann, "Agonistic Poetics in the Qur'ān: Self-referentialities, refutations, and the Development of a Qur'ānic Self" in (ed.) Stefan Wild *Self-referentiality in the Qur'ān* (Diskurse der Arabistik 11, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006) 39-57, esp. 80; Michael Zwettler, "A Mantic Manifesto: The Sūra of "The Poets" and the Qur'ānic Foundations of Prophetic Authority" in (ed.) James L. Kugel *Poetry and prophecy: the beginnings of a literary tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1990) 75-119.

⁴⁶ Stefan Wild, "An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qur'ānic Revelation" in (ed.) Stefan Wild *Self-referentiality in the Qur'ān* (Diskurse der Arabistik 11, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006) 135-157, 140.

⁴⁷ Martin Warner, "The Fourth Gospel's Art of Rational Persuasion" in (ed.) Martin Warner *The Bible as Rhetoric: Studies in Biblical Persuasion and Credibility* (Warwick Studies in Philosophy and Literature, Routledge, London and New York, 1990) 153-177; compare Harold W. Attridge, "Argumentation in John 5" in (edd.) Anders Eriksson, Thomas H. Olbricht, Walter Übelacker *Rhetorical argumentation in biblical texts: essays from the Lund 2000 conference* (Emory studies in early Christianity 8, Harrisburg, PA: Trinity, 2002) 188-199.

and dissolve –and then reconstruct the self-understanding of their audience as constituted by God’s call. In an influential 1991 article, Frank Thielman argued that “the unusual features of John’s grammar and narrative are intentional.”⁴⁸ The salient features Thielman had in mind were not only John’s strictly limited vocabulary, but also the unusually dense figures of repetition,⁴⁹ metaphoricity, riddling, surprising (dis)order, and intense self-reference (combined with allusiveness in intertextuality), figures which also seem to be markedly present in Quranic Arabic.⁵⁰ Thielman argued that within Mediterranean cultural expectations, John’s Gospel was deliberately marked as in some strong sense “religious” by its adoption of a tone of unusual sublimity, selective obscurity and solemnity. (Combining the insights of Malina and of Thielman) the Greek of John’s Gospel is a rhetorically intentional in-group, even sectarian variant; its specialized function is to encode, express, and transmit memory and faith in the historic revelation of Jesus. Few complex texts are as self-referentially explicit as John’s Gospel about its primary persuasive goal:

Now Jesus did many other signs in the presence of the disciples, which are not written in this book; but these are written so that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that by believing you may have life in his name. (John 20:30-31 English Standard Version)

Like the Qur’an, John’s Gospel knows itself self-referentially to be a “book” of “signs” which were originally performed, then remembered by authorized witnesses (2:13-22; 12:12-19; 19:23-37, esp. 35) in order to create a believing community.

Two recent studies specifically of repetition and variation within John chapter 6,⁵¹ confirm the impression that the chapter as a whole, notwithstanding a probably complicated oral and literary pre-history, constitutes a coherent argument as it stands (a position long argued on literary-rhetorical grounds by Peder Borgen⁵²). The nature of John 6 as an argumentative

⁴⁸ Frank Thielman, “The Style of the Fourth Gospel,” in (ed.) Duane F. Watson *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy* (Sheffield: JSOT Press, 1991) 169-183, 182.

⁴⁹ Busse, “Kommunikation,” 421-2.

⁵⁰ Thomas Hoffmann, “Agonistic Poetics in the Qur’an: Self-referentialities, refutations, and the Development of a Qur’anic Self” in (ed.) Stefan Wild *Self-referentiality in the Qur’an* (Diskurse der Arabistik 11, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006) 39-57, esp. 46. On the hermeneutical tension between “translucence and opacity” in Qur’an see also Jane Dammen McAuliffe, “Text and Textuality: Q 3:7 as a Point of Intersection” in Boullata, (ed.) *Literary structures of religious meaning* 56-76, quoting 57.

⁵¹ Busse, “Kommunikation,” and Jean Zumstein, “‘Ich bin das Brot des Lebens’: Wiederholung und Variation eines johanneischen ego-eimi-Wortes in Joh 6,” in (edd.) van Belle, *et al.*, *Repetitions and variations*, 435-452.

⁵² Peder Borgen, *Bread from heaven: an exegetical study of the concept of manna in the Gospel of John and the writings of Philo* (Supplements to Novum Testamentum 10, Leiden: Brill, 1965); now see also the articles in (ed.) R. Alan Culpepper *Critical readings of John 6* (Biblical interpretation 22, Leiden; New York: Brill, 1997), esp. Peder Borgen, “Tradition, Interpretation and Composition,” 95-114. See also, John Dominic Crossan, “It Is Written: A Structuralist Analysis of John 6,” 3-21, and

whole, however, is that it is a dialogue of several conflicting voices:⁵³ the voices of Jesus' contemporary compatriots --"people"/"the crowd," individual disciples, "the Jews," defectors from among Jesus' disciples, the Twelve--; voices of older scriptural tradition in unmarked allusions to Moses and bread from heaven⁵⁴ and in (only) two marked, but intriguingly unspecific quotations (John 6:31, 45)⁵⁵; voices of the later believers of the Johannine community; tied together by the oracular voice of Jesus himself remembered in the distinctive language of that particular group of devotees. Even more than in most complex texts, the parts of Qur'an and the parts of the Fourth Gospel make sense above all in self-referential dialogue with other parts of the same revelatory complex. In ways which are non-identical, but worth rhetorical comparison, "[t]here is a multitude of voices speaking in the Qur'anic recitation, and there is also a multitude of addressees"⁵⁶ and an overlapping multitude of voices in John. "The Qur'anic text is at many points so self-reflexive that it seems to be a text in dialogue with itself. ...In some parts, it is scripture, but at the same time already exegesis of scripture."⁵⁷

By a certain Bakhtinian standard, both the Qur'an and the Fourth Gospel are, in my view, much more polyphonic than is perhaps intuitive to those who emphasize the authoritative centrality of the strictly revelatory voice:

...all utterances are directed towards addressees whose positioning makes a difference to the utterances themselves: the making of meaning comes from the always provisional process of sorting through an enormous variety of competing possible meanings, and that process is always a social act, undertaken with a particular audience in mind. Some types of literary writing, according to Bakhtin, do their best to shut out that multi-faceted, polyphonus character of language, attempting to stress their own singleness and consistency of voice; others however – which often receive the label 'dialogic' or 'heteroglossic' in modern scholarship on Bakhtin – do the opposite, revelling in the richness of the competing voices and tones which are woven into them.⁵⁸

In particular, both the *surat al-Mâ'ida* and John 6 handle prior Scriptures similarly: both interact intensely and correctively with earlier scriptural traditions and receptions, but both do so with a minimum of reference to the other scripture as text: not quite "revelling," but definitely weaving. Like other early Christian texts, John's Gospel cannot evade directly addressing

Gary A. Phillips, "This is a Hard Saying. Who Can Be a Listener to It?": Creating a Reader in John 6, 23-56, in (ed.) Daniel Patte *Narrative Discourse in Structural Exegesis: John 6 and I Thessalonians = Semeia* 26 (1983).

⁵³ Anderson, "Sitz im Leben," 17-24.

⁵⁴ Anderson, "Sitz im Leben," 11-17.

⁵⁵ Moloney, "The Function," 131 n. 6, citing Borgen, *Bread from heaven*, 40-42.

⁵⁶ Stefan Wild, "Why Self-referentiality?" in (ed.) Stefan Wild *Self-referentiality in the Qur'an* (Diskurse der Arabistik 11, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006) 1-23, 15.

⁵⁷ Wild, "Why Self-referentiality?" 5.

⁵⁸ Jason König, "Symptotic dialogue in the first to fifth centuries CE" in: Simon Goldhill (ed.) *The end of dialogue in antiquity* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008) 85-113, 91.

the authority of prior Scriptures of Israel, explicitly contesting their interpretation by competitors. Yet, more like Qur'an at times, John's Gospel often absorbs prior Scriptural voices into its own authoritative voice. Prior Scriptures and their communities of reception are represented as voices among several within the discourse of the new revelation. In both the *surat al-Mâ'ida* and John 6, reference to prior Scriptures is merged into the revelatory voice and its internal conversation partners: even reference to prior Scriptures becomes an aspect of the self-referentiality of the new revelation in its textual form.

[T]he Qur'ānic 'self' ...is formed in relationship – in the first place with the broader reality of the kitāb and the other texts that participate in that overarching reality, as well as with the communities of the kitāb who are repeatedly called upon to affirm the Qur'ān's identity with the messages to which they adhere.⁵⁹

Conclusion: In the foregoing, I have tried to present the work of Michel Cuypers as a remarkable, but not incontestable opportunity for dialogue between Biblical Studies and Qur'an Studies –and also toward an approach to the study of Qur'an which would be critical, yet non-reductive. The possibility of such a critical, yet non-reductive stance has been one of the hopes behind the flowering of various models of rhetorical criticism in Biblical Studies. Rhetorical criticism perceives the Qur'an as essentially, intentionally persuasive, both in its earliest recitations and reception and in its textual institutionalization as *muṣḥaf*. Rhetorical criticism –any criticism which takes seriously the persuasive tendency of spoken and written language—is unavoidably interested in the social and historical situations in which language is generated and received. Yet rhetorical criticism has a stronger commitment to the persuasive integrity of particular performances and texts than has often been the case with either reductionist historical-criticism or traditional exegesis.

In Cuypers' work on the *surat al-Mâ'ida* I found the rhetorical analogy with John, chapter 6 to be particularly suggestive; John's Gospel is rhetorically unlike the other New Testament Gospels and Letters in ways some of which responded well to comparison with Qur'an and with the *surat al-Mâ'ida* in particular as presented by Cuypers. The convergence between the rhetoric of the *surat al-Mâ'ida* and that of John 6, "the Bread of Heaven," seem to me, however, better explained as "mantic speech" in the senses being explored by Stefan Wild rather than as "Semitic rhetoric" in the sense of Roland Meynet's vast project. Apart from other considerations, an investigation of Quranic and Johannine Gospel rhetorics as mantic speech seems to me to be more open to these texts' deepest (and competing) claims, to mediate the self-disclosure of God, to deliver the Bread of Heaven.

⁵⁹ Daniel A. Madigan, "The Limits of Self-Referentiality in the Qur' ān" in (ed.) Stefan Wild *Self-referentiality in the Qur'ān* (Diskurse der Arabistik 11, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006) 59-69, 67.

*According to internal linguistic criteria, the Qur'ān is marked as mantic speech. "Mantic" is, to take up a definition of Nora Chadwick, a speech form that speaker and listener recognize as emanating from a supernatural realm. ...This speech emanates from the speaker but is claimed to come primarily from a force outside the speaker.*⁶⁰

In its frequently disconcerting language, John's Gospel was designed to represent the complex rhetorical process and dialogue between the universal importance of the revelation proclaimed and enacted by Jesus and the peculiar circumstances within which that revelation was remembered as happening and eventually written as Gospel text. In this respect, that is, in terms of its overall rhetorical economy, John's gospel and its "Bread from Heaven" chapter in particular seem to me closely analogous indeed to the mode of persuasion cultivated in the Quranic sura of the Table. Every claim to prophetic authority constitutes a momentous dialogue, among the prophetic voice itself, the believing hearers and inevitable doubters and rejecters. Perhaps it is the force of that awesome dialogue which both determines the apparently breathless and fragmentary rhetoric of so much prophetic literature and that, rather than any ethno-linguistic traits, which caused the eclipse of the cooler and less fraught rhetoric of the Greeks' non-mantic philosophical dialogue.⁶¹

⁶⁰ Wild, "Why Self-referentiality?" 4-5, citing Nora Kershaw Chadwick, *Poetry and Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1942) 16.

⁶¹ Goldhill, *The end of dialogue*.

***PEACE-BUILDING AND THE STUDY OF BASIC
RELIGIOUS TEXTS***

Dr. Shelley ELKAYAM

Bar Ilan University, Israel
University of Goettingen, Germany

Abstract

Following Hebrew poet Rabbi Israel Najara, the article suggests that our future world peace lays with the best interpretations of religious basic texts. Sacred corpus builds the learner's body of manners, calling for action and reflection. Through three comprehensive comparative analysis of basic religious texts founded on international standards, and through various examples of basic religious texts – in Atharva Veda (Hinduism), Talmud, Zohar (Judaism), New Testament (Christianity), Qur'an (Islam), Tevijja Sutta and Holy Teaching of Vimalakirti (Buddhism) as well as in new religions – the article argues that the concept of peace building is a philosophical evolution from the military peacekeeping, suggesting the study of basic religious texts as part of character education for peace, not contrary to education for peace. Moreover, given the historical, social and developmental nature of humanity, sacred scriptures are a foundation for preventive intervention, stimulate ideas and values to build a culture of peace and mutual respect given that such a culture is the purpose.

Key words: *Rabbi Israel Najara, Education for Peace, Curriculum, Character Education, Basic Religious Texts, Comparative International Education, Peace Building, Culture of Peace, World Peace*

Peace education is defined by its aim to reduce violence that is instrumental in maintaining religious beliefs.¹ The early factors, – which are basic religious texts – are not implied by the UN definition of peace-building.² Theological studies of basic religious texts, i.e. original texts without exegesis were described by the founding experts of modern peace education, as a form of violence, as an instrument for advancing and maintaining religious beliefs and practices.³ Yet, herewith, we intend differently to suggest basic texts in general and basic religious texts in particular as potential contribu-

1 Reardon, Betty, quoted by Werner Wintersteiner, in "Educational Sciences and Peace Education: Mainstreaming Peace Education into (Western) Academia?" in **Handbook on Peace Education**, ed. Gavriel Salomon and Edward Cairns, 2010, New York and Hove, p. 46.

2 UN peacekeeping missions DPKO/DFS September, 2010.

3 Reardon, Betty, (2000), pp. 399, 401. Ibid.

tors to peace building. With the assumption that people might adopt an attitude from which they derive and develop the Scriptures' contents of peace and respect to any religious other.

The 16th-17th century Hebrew poet and a scholar of the Torah, Rabbi Israel Najara says our future world peace will be shaped by love and be built by what children and students take from the Torah. In paraphrasing, as we follow his idea and even go one step further, the future of our universe lays with the best interpretations of religious basic texts.

Discussion will begin with the notion that peace building is practically a philosophical shift from a Spartan militant education to a philosophical orientation of education which is multidimensional. In terms of education peace building is a preventive attitude to violence. We shall further discuss the dilemma of *superiority* which is a cause of worry attached to any religious noting of being the Chosen People. This work gains ground on previous studies of scholars who were mining into basic religious texts of the major religions as well as of new religious movements. Look at the evolutionary nature of education and of peace-building, we examine previous scholarly international pilot studies of international comparative education, as well as a comparative religious study, and a historical study on Human Rights. We are suggesting here that basic religious texts may stimulate peace building and not necessarily contradict education for peace. As our concern is world peace let us look into the difference between peace-keeping and peace-building.

Peace Building: From Sparta to Athens

Education for peace has become popular due to the current global climate with abundance of tensions. Countless methods including forceful peace keeping to multi-faceted diplomacy have been utilized to combat the problem. Many of these methods, however, have proven themselves inefficient, perhaps because of a global lack of perspective.

While some programs promote a global perspective, the vast majority are inadequately informed about the interdependent world in which they live.⁴ Therefore it is suggested to assault violence and intolerance at the root level: the educational system itself and the misconceptions that plague the world's youth.⁵

Peacekeeping has evolved from a primarily military model of observing cease-fires and separating forces to incorporate a mix of military, police and civilian capabilities to support the implementation of comprehensive peace agreements and lay the foundations for sustainable peace and legitimate

⁴ Bing, Anthony G, "Peace Studies as Experiential Education," **Annals of the American Academy of Political and Social Science** 504 (1989), p. 49.

⁵ Ilcan and Phillips suggest that acquiring peace requires to "interrogate the contradictions that inhabit global peace efforts and to offer alternative thinking about collectivities of peace." Ilcan, Suzan and Lynne Phillips, "Governing Peace: Global Rationalities of Security and UNESCO's Culture of Peace Campaign," **Anthropologica** 48.1 (2006): 59-71. P. 59.

governance. Peacekeepers are defined as early peace builders, contributing to the overall peace building effort by articulating peace building priorities of supporting consensus among national counterparts and the broader international community, and guiding overall strategy development and implementation.⁶

While peacekeeping is an international effort, peace building is particularly an educational process and a national challenge and responsibility. Whether it begins prior to the arrival of a peacekeeping mission and continues beyond its departure, it should be supported by governmental, intellectual, operational, technical, national, and sub-national actors. National spiritual factors largely shape the pace and sequencing of peace building. It is fundamentally an educational process requiring ongoing political mediation by strengthening of national capacities for conflict management, and sensitivity to the political, historical, economic, cultural context and dynamics. Peace as a value has shifted from a military concept, to an educational paradigm. Metaphorically it moved from Sparta to Athens.⁷ As I mentioned

6 Areas in which the UN peacekeeping missions are often mandated to implement peace building tasks directly include support to basic safety and security (e.g., security sector reform at sector-wide and component levels of defense and police reform), DDR, mine action, justice and corrections, protection of civilians and civil affairs at the local level. They also include facilitation of political processes, democratic institution building, electoral support, and the protection and promotion of human rights.

Successful implementation requires reliable resources: peacekeepers must be able to rely on rapidly deployable capacities, uniform standards, guidance and training, and interoperability with other international, regional and bilateral actors, as well as flexible and adequate funding to perform core peace building functions. According to the UN peacekeeping missions DPKO/DFS September, 2010, peace building priorities vary in response to the demands of each context, but typically include support to (i) basic safety and security including protection of civilians and rule of law, (ii) inclusive political processes, (iii) delivery of basic services, (iv) restoring core government functions, and (v) economic revitalization. The restoration or extension of legitimate state authority, including a basic degree of political consensus and financing, is typically one of the fundamental conditions for sustainable peace. Yet, while the above reflects the concept as articulated in numerous Secretary-General's reports, starting with 'Agenda for Peace' in 1992 through to the 2009 report on peace building in the immediate aftermath of conflict, the roles and responsibilities of different actors and inter-governmental organs within the UN system and the relative importance of different types of support remain the subject of discussion among Member States. For this reason, different constituencies continue to use the term 'peace building' in ways that may diverge from each other and from the concept as articulated in reports of the Secretary-General. In addition, the fragmented international system to support peace building creates a number of systemic obstacles to coherence, continuity and predictability. This includes the need to draw from disparate financing streams of varying reliability and with different funding cycles across different parts of the UN system and beyond.

7 European Union, A Human Security Doctrine for Europe: The Barcelona Report of the Study Group of Europe's Security Capabilities (Barcelona: Presented to EU High Representative for Common Foreign Policy and Security Policy, Javier Solana, 2004); Natalie Mychajlyszyn, *Twisting Arms and Flexing Muscles: Perspectives on Military Force, Humanitarian Intervention and Peace Building* – Report on a Workshop (Ottawa: Carleton University Press, 2000).

Haltiner calls this the move from a "Sparta" to an "Athens" model. Karl W. Haltiner, *Do New Military Missions Require New Military Structures? Reflections on the Constabularization of the Military Form from the Perspective of the Sociology of Organizations*. (Zurich: Swiss Military Academy,

much earlier “The real importance actually lies in the spiritual guidance of [...] physical force”.⁸

With that, one finds that European military academies move indeed from stress on military skills towards a broader education in the behavioral science. Kobi Michael, Eyal Ben-Ari and Menachem Kellen suggest conceptual clarifications about wars and peace support operations in the contemporary world, on the emerging international norms that involve what have come to be called wars of conscience,⁹ where in the last twenty years there is a questioning of the legitimacy of the unilateral use of military force to resolve international disputes, and that this is “the increased focus on human rights as an addition to the concept of security.”¹⁰ We are facing an era where new international norms have been developed that defines what is legitimately accepted by state actors. Certain actors or norm entrepreneurs created loose coalitions of intellectuals, informed publics, human rights and humanitarian movements, and national and transnational judicial bodies which have been producing a global discourse on human rights and the rules and expectations developed within it for the proper initiation and use of force.¹¹ As a consequence, human rights now provide the very basis for justifying and legitimizing military intervention.¹² The power of these global norms, refracted through domestic and international pressure is ethically and emotionally evocative. They touch on the basis of human self-perceptions as good, responsible and moral beings, and call for Human Security or indeed humanitarian interventions or peace-building.¹³

Ian M. Harris and Mary Lee Morrison, who brought up the preventive concept of peace building into peace education, are suggesting it is similar to a medical therapeutic process to the illness of violence.¹⁴ The organic notion

2005). In Kobi Michael, David Kellen and Eyal Ben-Ari, *The Transformations in the World of War and Peace Support Operations*, Praeger Security International (PSI – Greenwood Publication Group USA) 2009 (218 pages), p. 22.

⁸ Elkayam, Shelley, Presentations In Commission III “World Peace and Disarmament” 36 b, in **World Conference on Religion and Peace, Fourth World Assembly**, Unabridged Proceedings of the Fourth World Conference on Religion and Peace (WCRP IV), Nairobi, Kenya, 23-31 August 1984, eds. L.B. Taylor and G. Gebhardt, Geneva, 1986. p. 187-188.

⁹ Dandeker, Christopher, “A Farewell to Arms? The Military and the Nation-State in a Changing World,” in **The Adaptive Military**, ed. James Burk, New Brunswick: Transaction Press, 1998), 139–161, p. 35.

¹⁰ Michael, Ben-Ari and Kellen, *The Transformations in the World of War and Peace*, p. 8

¹¹ Ibid

¹² Richard Minear and Thomas G. Weiss, **Mercy Under Fire: War and the Global Humanitarian Community**, Boulder: Westview, 1995.

¹³ European Union, *A Human Security Doctrine for Europe: The Barcelona Report of the Study Group of Europe’s Security Capabilities*, Barcelona: Presented to EU High Representative for Common Foreign Policy and Security Policy, Javier Solana, 2004; Natalie Mychajlyszyn, *Twisting Arms and Flexing Muscles: Perspectives on Military Force, Humanitarian Intervention and Peace Building – Report on a Workshop*, Ottawa: Carleton University Press, 2000.

¹⁴ Harris, Ian M. and Morrison, Mary Lee, **Peace Education**, Second Edition, McFarland & Company, Inc. Publishers, Jefferson, North Carolina, 2003, p. 10

of peace building as a preventive attitude to violence, connoting more than no violence, and is defined as different from peacekeeping and peacemaking.¹⁵ Though not looking at the various social organs and functions, they imply the nation, culture, institutions, to be the interpersonal multi-levels of peace.¹⁶ Some scholars, as Harris and Morison, call for kindness, critical thinking, and cooperation. Others rather look at the psychic spiritual connectedness to other forms of life than to the earthly emotional religious dimension of peace.

Religious concept of peace is, by nature, particular. And particular religious concepts in education are to be found in the study of basic religious texts. Yet, this comes to clash with modern peace education. As particular religious concepts would be defined by modern peace education as a form of violence, and used as an instrument for advancing and maintaining religious beliefs and practices. As already mentioned above, traditionally, peace education has focused on the causes of war.¹⁷ Indeed, even post-modern books on peace education study firstly religious concepts of war.¹⁸ Reardon, who has shaped with her insights and perspectives the whole field of peace education, defined peace education as:

the transformation of knowledge about requirements [...] for interpreting the knowledge [...] to overcoming problems and achieving possibilities [///] [it is] planned and guided learning that [...] reduce the multiple forms of violence [...] used as instruments for the advancement or maintenance of cultural, social or religious beliefs and practices [...].¹⁹

In this paper, we looked for examples of basic religious texts that are not necessarily contrary to a curriculum of education for peace. As religions have played a central part in peoples' minds for ages, it is within religious basic texts, we assume, that education for peace needs look for inspiration, as well as for points of philosophical reference and interpretation.

Education, Religion, and Human Rights

Recent anthologies on peace education reveal that most studies of education for peace range from various psychological perspectives to inner

15Ibid, p. 12

16 Ibid, p.14

17 More recently peace education expanded into the study of domestic and interpersonal violence and environmental destruction. Harris and Morrison (ibid, p. 29.) trace the evolution of concepts of war, peace and peace education from their historical origin in world religions, through their development in Europe to their manifestation in the United State. Ibid, p.37

18 For example, Canadian principles of peace studies include inner peace, spiritual awareness; micro-peace studies the immediate environment, macro-peace studies national and international; and planetary peace. Selman, Ruth Corey; Selman, Elsie M., Education for Peace, **International Journal of Innovative Higher Education**, v.13 p79-82, Fall 1999.

19 Betty Reardon (2000), pp. 399, 401, quoted by Werner Wintersteiner, in "Educational Sciences and Peace Education: Mainstreaming Peace Education into (Western) Academia?" in **Handbook on Peace Education**, eds. Gavriel Salomon and Edward Cairns, 2010, New York and Hove, p. 46

spirituality.²⁰ It seems the emphasis on inner peace spirituality in education for peace is modeled on the concept of nirvana. While perhaps what educators look for is an active integration, of character education. For anyone concerned with world peace looks for passionate emotions combined with critical thinking regarding the great efforts that are needed – considering the historical, social and developmental nature of humanity – from fragmentation into unity. We shall be reminded again that peacekeeping is still an international military term. The contrast between this and peace education is evident. Education for Peace is a term that is widely used to describe the desired methods and curriculum necessary to promote peace and cultural understanding amongst the world's youth through education. On this philosophy, Christopher Meredith states that the main motivation is to educate so that our “predominant feelings are well wishing and charitable towards others. Then, when disputes do arise—on matters of race, religion, ideology or economic interests, the first thought will be to seek peaceful solutions and avoid exacerbation”²¹

Education for peace aims at transforming society to become better to live in,²² eventually, such a vast task must begin at a young age and continue through the realm of higher learning so that it is emulated and passed on. In order for this to be effective, peace studies requires a symbiotic connection between theory and experience.²³ Indeed, an integration between action and reflection, theory and praxis is fundamental for any character education and can be applied with basic religious texts.

Current education for peace focuses on inner peace and spiritual awareness, small scale micro-peace studies on an immediate environment, and macro-peace studies on national and international, even planetary peace, but not on religious studies.²⁴ Thus, one may rightly conclude, that modern scholars regard religions as if in contradiction to peace education. This in general is a modern outlook on religions. Post-modern works on peace education also study firstly religious concepts of war and of occupation. Considering post-modernity in its most eloquent expressed by writers of New Age movements, rapidly growing around the globe, we find them different in their relations to the secular/religious dichotomy. In that sense one often hears in post-modernity as in pre-modernity the notion of spirituality which is both religious and secular. The new religious movements

20 Wintersteiner, Werner, "Educational Sciences and Peace Education: Mainstreaming Peace Education into (Western) Academia? (chapter 4) in **Handbook on Peace Education**, eds. Gavriel Salomon and Edward Cairns, 2010, New York and Hove, p. 46.

21 Meredith, Christopher, "Education for Peace," **Interdisciplinary Science Reviews** 16.2 (1991): 114-116. P. 115.

22 Bing, **ibid**, p. 52.

23 Such an education encourages to “act one’s way into new ways of thinking and think one’s way into new ways of acting,” thereby reflecting both action and reflection. Bing, **ibid**, p. 51.

24 See for example, Selman, Ruth Corey; Selman, Elsie M, "Education for Peace", **International Journal of Innovative Higher Education**, v.13 p79-82 Fall 1999.

assume religions do not necessarily contradict one another due to them being directly revealed from one source. The new global peace axiom is *organic*, as if as “All religions come from one Source”, as if as holding a vision of species by means of natural inclusion. Indeed, a look into religious basic texts to find in what way they are not contradictory but rather complementary to each other. The term *organic* might help the reader imagine one huge source as if as there is a huge sourcing with its various organs and channels, to each his function. Following such a concept, education for world peace is focused on the attribute of each of these basic organs. An organic education for peace is easily understood, yet complicated to implement. Why so? Let us look into the paradox of education for superiority to dig for an answer there.

The Dilemma of Religious Superiority

As a scholar of education and of religious studies I have come to learn within thirty years of observation and Large Group analysis that each religion regards its own Scripture and its own customs as superior. I am not saying here that secular intellectuals who study peace education do not regard their own ideas as superior. They, too, do not wish to find themselves inferior to anyone else. I do suggest herewith that, paradoxically, the religious sense of superiority could counter-intuitively support our educational efforts for global peace. The phenomenon of subjective superior religious feelings has three things unfolding: firstly, the equality of superiority among religions is evident as they are all superior they are equal in that. Secondly, such superior feelings in religions and among religious students, must be pulling up, eventually, the respective religious educations into a global vision, of an unknown yet somehow super level, which – I refer here to what Martin Luther King called Beloved Communities, – would perhaps culminate into the creating of a better world, and, thirdly, feeling superior religiously may lead to a global cultural satisfaction, where to each his satisfying religion would seem a good enough place.²⁵ With the last notion we followed an educational mission where every child is accepted and respected for his good qualities and divine nature. In this way, both religious education and peace education are concerned with the creating of a better world, i.e. with an evolutionary educational concept. One may rightly assume that both education for peace and religious education are aiming to a novel purpose, such as Reagan implies by “suggesting that the purpose of education is to reveal and tap into those energies that make possible the full enjoyment of a meaningful and productive existence”.²⁶

International Studies on Comparative Nature

A comparative religious case-study of few different sources would

25 Sigmund Freud, **Das Unbehagen in der Kultur** (Civilization and its Discontents), Vienna, 1930

26 Reagan, Timothy, in Harris and Morison, **Peace Education**, 2011. p. 1-2.

manifest our claim. From Atharva Veda (Hinduism), to Talmud and Zoar (Judaism), New Testament (Christianity), Quran (Islam) Tevijja Sutta and Holy Teaching of Vimalakirti (Buddhism) as well as in new religions such as Sikhism and Unificationism – all sharing the very motif of acknowledging such a challenge of educating for peace through basic religious texts. Through the study of basic religious texts, one becomes sufficiently wise to be entrusted with leadership as a person of peace and justice and as a participant in, and builder of, a culture of peace. Based on comparative studies of religious basic texts from ancient times up to contemporary international documents on human rights, it was proven in a previous research, supported by the UN, that ancient texts, from the Hebrew Bible to Indian scripture as well as Buddhist scripture, the New Testament and the Quran, are precursors of our very modern concepts of human rights.

In the comparative research of basic religious texts there were at least three pioneering studies made. They have been sources for the herewith inter-textual analysis: 1. A comparative analysis of basic religious texts in school curricula based on international standards; 2. A theological study of world sacred texts, presenting basic religious education for peace, and; 3. A comparative study on human rights evolved from basic religious texts, and through cultural traditions. These three are educational peace-building initiatives. Starting with the last but not least the comprehensive comparative analysis of basic religious texts in school curricula based on international standards is being studied by curriculum researchers in Jerusalem, Israel.²⁷ A similar work on religious textbooks is independently also starting this year in Braunschweig, Germany, and both yet to draw conclusions regarding religious curriculum in school education. The Jerusalem methodology is applying international educational standards, based on UNESCO resolutions, adapting the 1948 United Nations Universal Declaration of Human Rights,²⁸ following the UN search of the common good that had inspired the Enlightenment's human rights visionaries. In this comparative peace-building education researchers ask regarding any given curriculum questions about the religious, social and national "others". Such questions are, for example, does the curriculum promote tolerance understanding and respect toward the other, their culture, achievements, values and ways of life? Does it address the sources of intolerance, develop capabilities of a non-violent conflict resolution, and promote peace, peace processes, international understanding and cooperation? Does it bring the pupil to understand and assume his or her responsibilities for the maintenance of peace? Is the curriculum free of wording, imagery and ideologies that would likely create prejudices and misconceptions, stereotypes, misunderstandings,

27 By IMPACT-SE Institute for Monitoring Peace and Cultural Tolerance in School Education, an institute with a research methodology of applied international educational standards based on UNESCO resolutions and on UN Universal Declaration of Human Rights.

28 The Human Rights Reader Major Political Essays, Speeches, and Documents From the Bible to the Present, ed. Micheline R. Ishay, 1997, Routledge, New York London , p. 407-412

mistrust, racial hatred, religious bigotry, and national hatred, as well as any sort of hatred or contempt for other groups or peoples? Are all educational materials, – textbooks, workbooks, teachers' guides, maps, illustrations, aids – up-to-date, accurate, complete, balanced, and unprejudiced, and do they use equal standards so as to promote mutual knowledge and understanding between different peoples? Does the curriculum include full, adequate and objective data and critical analysis of the historical and contemporary factors underlying the contradictions, disputes, conflicts and tensions between countries and groups, together with studies of ways to overcome these contradictions?

As the questions a researcher asks lead to the answers one gets so from these questions derived the criteria for analysis and evaluation of curricular content.

Another pioneering study, was made, much earlier, by Wilson, a scholar of Unification Theology, in the joint theological peace project of **World Scripture A Comparative Anthology of Sacred Texts**. The pilot project presents basic religious education not contrary to global peace efforts.²⁹ Drawing on basic religious texts, **The World Scripture** is a large anthology of quotations from the world's religions. The first edition of the publication demonstrates that world scriptures were precursors of modern and post-modern concepts of peace, delineating peace as a super global state of human brotherhood without one superior to other for its customs and religious beliefs.³⁰

Another comparative study that corresponds with our evolutionary nature of education, was made by Ishay, a scholar of the history of human rights, who illustrated how human rights evolved from basic religious texts, and through cultural traditions. That pilot project begins with Hammurabi's Mesopotamian Codes to our era of globalization. Human Rights benefit from portrayals of universal brotherly love as one finds in the Hebrew Bible, the New Testament, Buddhism, the Quran, and others, and also, in a different way, "from the detached universal love professed by the ancient Greek and Roman philosophers such as Epictetus, Plato, Aristotle, and Cicero."³¹

29 World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts, ed. A. Wilson, Paragon House, New York, 1991.

30 Wilson concluded that "Outward peace is emphasized in the Abrahamic faiths, for which the work of God has a social and historical dimension. The love of God breaks down the walls of hostility between people, and thus becomes the foundation for their lasting peace. Yet peace in this social and political sense is not only given by God; it must also be built by the efforts of human beings. Those who are blessed with inner peace have the responsibility to become peacemakers, reconciling conflict." Wilson, Andrew, World Scripture, 1992, p. 392.

31 Ishay, Micheline R, The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era, California and London, [2004] 2008, p. 19; Ishay, Micheline R, The Human Rights Reader Major Political Essays, Speeches, and Documents From the Bible to the Present. Ed. Ishay, Micheline R, New York, London, 1997. Harris and Morrison later traced the evolution of concepts of war, peace

Ishay notes that the Quran shares with the Hebrew Bible, Christianity and other sources of religious and secular ethics the notion of impartial justice: God commanded justice and goodness. The real test of impartiality is the ability to treat a person justly even if harbored some aversion toward that person. In this test of character, distorting the truth is futile, for

God is well informed³² () [...] Slaying an innocent individual, says the Quran, is like slaying the whole people".³³

Based on the above three comparative pilot studies we argue that the learning of basic religious texts is not contrary to education for peace but rather a significant component of peace-building.

Examining a few typical examples³⁴ will further demonstrate that the study of basic religious texts can be in concert with education for peace.

The motif of acknowledging the educational challenge of peace is found in various religious texts, to mention but few.

The Bhagavad-Gita is the Hindu Scripture, based on questions from a man, Arjuna, and answers from God, Lord Krishna. In its chapter 2.70 one is reminded on a principle of education for peace-building, that there is no education for peace without an educator of a good-character. Perhaps the first educational principle: No global peace without great educators. Within the Oneness of Divinity, the Bhagavad Gita speaks about the elevated human nature, in spite of circumstances and facts, and in spite of the flood of all kind of news that one receives from the world – whenever it gets to the sage it turns better:

as rivers flow into the ocean but cannot make the vast ocean overflow, so flow the streams of the sense-world into the sea of peace that is the sage.³⁵

Hinduism unfolds here the principal nature of the teacher. The peace-building educator is a sage. The sage is inclusive. Whatever you tell and ask of a sage turns into peace.

Another holy scripture of Hinduism, the Atharva Veda,³⁶ acknowledges

and peace education from their historical origin in world religions, through their development in Europe to their manifestation in the United States. M. Harris and Mary Lee Morrison, 2003, p. 37.

32 Quran, Surah 5, 8

33 Quran, Surah 5, 32. In Ishay, Micheline, **The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era**, California and London, [2004] 2008, p. 34. Ishay illustrates how these rights evolved through basic religious texts, and through cultural traditions.

34 See, **World Scripture: A Comparative Anthology of Sacred Texts**, ed. A. Wilson, Paragon House, New York, 1991. This varied anthology of scripture is demonstrating the commonality of the world's religions, and offers a collection of religious excerpts from the holy texts, representing a holistic approach to the world's religions.

35 Bhagavad Gita 2.70

36 अथर्ववेद **Atharva Veda** 19.9.14. Atharva Veda is a sacred text of Hinduism and one of the four Vedas, often called the "fourth Veda". For a different translation, see Ralph Griffith, *The Hymns of*

that the awful spell was made³⁷ in the heart of the one who prays. In spite of realizing that, the sage blesses the five sense-organs – with the mind as the sixth – and prays for his own senses to be sharpened by prayer, abiding in the heart of the one who prays. The healing facet of religion and the dual value of the heart – the very reason of education for peace is manifested in the following Basic Hindu Text:

*Peace be to earth and to airy spaces!
Peace be to heaven, peace to the waters,
peace to the plants and peace to the trees!
May all of God grant me peace!
By this invocation of peace may peace be diffused!
By this invocation of peace may peace bring peace!
With this peace the dreadful I appease,
with this peace the cruel I appease,
with this peace all evil I appease,
so that peace may prevail, happiness prevail!
May everything for us be peaceful!³⁸*

Judaism teaches us that religion is the purpose of peace. In the Talmud and in the Book of Zohar it is said that God is peace, His name is peace, and all is bound together in peace.³⁹ The whole of the Torah is for the purpose of promoting peace.⁴⁰

Human beings need education for each to acquire his/her own property, good manners and knowledge. According to Rabbi Israel Najara, the virtue person, within his character-education, needs to build himself economically, so to have physical, mental and emotional peace. This is in relation to one's household, wife and children. Then, one needs guidance to teach him morals, and to do so in relations with Sacred Scriptures, as a corpus of study that builds the learner's body of manners, thus to evolve one's good manners.

the Atharvaveda 1895-96 [http://www.sacred-texts.com/hin/av/av19009.htm]; Parts of Atharvavedas were translated by Maurice Bloomfield, **Hymns of the Atharva-veda, Sacred Books of the East**, v. 42 (1897) [Scanned at www.sacred-texts.com]; Alexander Lubotsky, Atharvaveda-Paippalada, Kanda Five, Harvard College (2002); Thomas Zehnder, Atharvaveda-Paippalada, Buch 2, Idstein (1999); Dipak Bhattacharya, **Paippalada-Samhita of the Atharvaveda, Volume 2**, The Asiatic Society (2007); B.R. Modak, **The Ancillary Literature of the Atharva-veda, Rashtriya Veda Vidya Pratishthan**, New Delhi (1993)

37 अथर्ववेद Atharva Veda 19.9.5 [http://www.sacred-texts.com/hin/av/av19009.htm]

38 **Atharva Veda** 19.9.14. I translated "May all gods" as "May all of God" because Hindu Theologians told me that gods for them are various manifestations of the One God.

39 **Zohar**, Leviticus 10b . עליונים למים המתחונים, הַיְהוָה הַיְהוָה בְּעוֹלָם הַיְהוָה, אֱלֹהֵי הַרְקִיעַ הַזֶּה עוֹשֶׂה שְׁלוֹם בְּיַמֵּיהֶם, וְהַכֹּל נִקְשֵׁר בְּשְׁלוֹם. וְהַכֹּל אֵינֶנּוּ אֵלָּא עַל שְׁלוֹם. בֵּא רָאָה, הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא נִקְרָא שְׁלוֹם, הוּא שְׁלוֹם וְשָׁלוֹם, וְהַכֹּל נִקְשֵׁר בְּשְׁלוֹם. רַבִּי אֲבָא אָרַךְ, יִשְׁתַּשֵּׁם הַעֲלִיּוֹן הַקְדוּשׁ הַכֹּל הוּא שְׁלוֹם, וְהַכֹּל אֶחָד, וְהַדְרָכִים נִפְרְדוּ לְצַד הַזֶּה וְלְצַד הַזֶּה

40 **Talmud**, Gittin 59b

One needs to complete one's wisdom, and at the same time to relate modestly to all the above mentioned educational achievements.⁴¹

Christianity teaches the good reputation that anyone will receive by becoming a peacemaker, which is by making peace, even more precisely: by peace-building. The holy scriptures of Matthew⁴² blesses the peace-builders for they shall be called sons of God.

The Jewish notion of East for Peace at the World Conference on Religion and Peace in 1984 was that "The need for peace is not that we become richer and owners of land and property, but that we be peacefully in contact with the essence of our being [...] free to have time to deal with [...] the teachings of wisdom and knowledge".⁴³

Islam, too, teaches to become active in building peace. In the noble Quran, The Chambers, Ayah 9 directs:

*If two parties of believers fall to fighting, then make peace between them. And if one party of them does wrong to the other, fight that wrong-doer until it returns to the ordinance of God; then if it returns, make peace between them justly, and act equitably. Lo! God loves the equitable.*⁴⁴

Islam teaches the inclusive state of peace-building, as in Quran' Surah Al-Fajr (Dawn):

*O tranquil soul,
return to your Lord
so pleasant and well-pleased!
Enter among My servants
and enter My garden!*⁴⁵

The *one source principle that all religions are organs of the One*, manifested in Islam educates to remember that we all come from the same divine source: "In the remembrance of God do hearts find satisfaction"⁴⁶.

Mahayana Buddhism is an organ in the body of world religions, which teaches the value of balance and tranquility, especially in the midst of difficulties. So the lay Buddhist Vimalakirti in a scripture of the Mahayana school of Buddhism educates:

During the short eons of swords,

41 Rabbi Israel Najara, **Mikve Israel**, 21

42 **Matthew** 5.9

43 Elkayam, World Conference on Religion and Peace, p. 189.

44 القرآن الكريم سورة الحجرات (Quran, Surah Al-Hujurat), 9

45 **Quran** 89, 27-30

46 **Quran** 13, 28

*They meditate on love,
Introducing to nonviolence
Hundreds of millions of living beings.
In the midst of great battles
They remain impartial to both sides;
For bodhisattvas of great strength
Delight in reconciliation of conflict.⁴⁷*

In The Long Discourses (Tevijja Sutta) the Buddha shapes a model of a man of peace, who indeed is a peace-building educator. He brings together those who are divided, he encourages those who are friendly; he is a peace-maker indeed following our previous discussion: he is a peace builder, a lover of peace, impassioned for peace, a speaker of words that make for peace.⁴⁸ *Morality, concentration and wisdom* are three values of which Buddhism builds its character education for peace.

New religions get deeper into the educational aspect of peace. Within the holy scriptures of Sikhism, Sri Guru Grant Sahib describes poetically in Sri Raga a religious peace-building, through administration for peace which is supporting a peaceful society:

*Now is the gracious Lord's ordinance promulgated,
No one shall cause another pain of injury;
All mankind shall live in peace together,
Under a shield of administrative benevolence"⁴⁹*

The ethical responsibility of Sikh religious reveals a principle of peace-building education including the concept of an egalitarian society that is free from exploitation.

Unificationist teaching educates to unite people by forgiveness and by reconciliation:

47 **The Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra** (Sanskrit: विमलकीर्ति निर्देश सूत्र), 8, Thurman. Robert (2000), **The Holy Teaching of Vimalakirti: A Mahayana Scripture**, Pennsylvania State University Press.

48 Digha Nikaya xiii, 75, **Tevijja Sutta**. According to Maurice Walshe, in the **Tevijja Sutta** (The Threefold Knowledge: The Way of the Brahmā). Two young Brahmins are puzzled because different teachers speak of different ways of attaining fellowship (or union) with Brahmā, which to them is the highest goal. The Buddha gets them to admit that none of their teachers, or even those from whom the tradition stems, have ever seen Brahmā face to face, then instructs them in the *Brahma-vihāras*, which do lead to that goal – which is not, of course, the goal of Buddhism." **Thus have I Heard: The Long Discourses of the Buddha**, Wisdom Publications, Massachusetts, 1987, 1995. pp. 58. Thus in pp 194-195 Welshe condensed DN 43-75 into one paragraph.

49 Adi Granth, Sri Raga, M.5. p. 74

When Jesus was crucified, Roman soldiers pierced him. And Jesus prayed for his enemies: "Father, forgive them; for they know not what they do."⁵⁰ Even at the moment of death on the cross, Jesus was so earnest in forgiving. His very last act was motivated by his love for his enemies. He was the supreme form of giving – a paragon of love. The example of Jesus Christ is the absolute standard for all mankind. Just imagine an entire nation composed of Jesus-like men. What would you call it? The Kingdom of Heaven on earth – it could be nothing less.⁵¹

Love Your Enemy is the educational peace-building principle Reverend Sun Myung Moon is teaching. His vision of peace is shaping intercultural, inter-racial and inter-religious weddings, a revolutionary vision of building peaceful families by means of natural inclusion. Through new interpretations the evolutionary nature of education prevails, as long as a given particular primal learning refers to the universal acceptance of the right of others to exist and prosper.

Conclusion:

We discussed herewith peace building as primal factor in education for peace and as a philosophical evolution from the military peacekeeping. We suggested sacred scriptures are a foundation for preventive intervention. Mining into basic texts of religions stimulate ideas and values to build a culture of peace given that such a culture is the purpose. Through various examples we showed that the study of basic religious text is not necessarily contrary to education for peace nor are they in contrast to education for peace-building. All the examples mentioned share the motif of acknowledging an educational challenge for peace-building. Moreover, religious peace education is needed, for developmental reasons. To tackle the vision of world peace, educators for peace better integrate the passion of religious emotions with logic regarding the great efforts needed to move from Athens to Everywhere.

⁵⁰ Luke 23:34

⁵¹ Sun Myung Moon, 10-20-73. Forgiveness and Reconciliation, in Wilson, ed., **World Scripture**.

ŞİDDETİ ÖNLEYİCİ BİR UNSUR OLARAK İNANCIN ROLÜ

Yrd. Doç. Dr. Harun IŞIK

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Şiddet, geçmişten günümüze tarihin her döneminde var olan bir olgudur. Dünyada ve ülkemizde özellikle son yıllarda artan şiddet olayları karşısında uzman kişi ve kurumlar, bu çok yönlü etkileri olan problemin nasıl giderilebileceği üzerinde sürekli düşünmekte ve çözüm yolları bulmaya çalışmaktadır. Şiddet insan merkezli bir olgu olduğundan, bu sorunun ortadan kaldırılması çalışmalarında mutlaka maddi ihtiyaçların yanı sıra kaynağı din ve dini değerler olan manevi beklentilerin de karşılanması gerekmektedir. Dolayısıyla bu bildiriye amacımız da otokontrol mekanizması olarak inancın yeri ve önemini ortaya koymaya çalışmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şiddet, din, dini değerler, inanç, manevi beklentiler

Abstract

Violence occurs in every period of history from past to present. In the world and in our country, especially in the face of increasing violence in recent years, experts and institutions are constantly thinking and trying to find ways of solutions on how to fix this problem which has multi-faceted effects. As well as material needs must be met, moral expectations based on religion and religious values must be met in the works of the elimination of this problem because violence is a human-centered case. Therefore, our aim is to demonstrate the importance of faith and its place as the self-control mechanism in this paper.

Key Words: Violence, religion, religious values, faith, moral expectations

Giriş

Şiddet, insanlık tarihi kadar eskidir. İlk insanın yaratılışıyla birlikte tarih boyunca her toplumda var olan ve günümüzde de oldukça önemli bir sorun olarak varlığını sürdüren bir olgudur. Özellikle son yıllarda artan şiddet olayları sadece bireysel hayata zarar vermekle kalmamakta, toplumsal ilişkileri de bozan bir yapı arz etmektedir. Nitekim yazılı ve görsel basında neredeyse her gün yeni bir şiddet olayı ile karşı karşıya kalıyor, insanoğlunun sırf dünyevi zevk ve menfaat elde etmek için büyük-küçük demeden toplumun bireylerine zarar verdiğini görüyoruz. Gelecek açısından hiç de iyi sinyal vermeyen bu olumsuzluk karşısında uzman kişiler ve toplum "bize ne

oluyor”, “bu karmaşık problemi nasıl çözebiliriz?” sorusunu sormakta, gelecek açısından hiç de iyi sinyal vermeyen bu olumsuzluğun nasıl giderilebileceğini tartışmaktadır. Tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de şiddeti önlemeye yönelik pek çok araştırma ve çalışma yapılmış olmasına rağmen şiddet olaylarındaki hızlı artış somut manada bir çözüm üretilmediğini göstermektedir. Azaltılması ve önlenmesi çok yönlü bir çaba ve gayreti gerektiren şiddetin merkezinde insan yer aldığından, şiddeti önleyici tedbirlerle ilgili çalışmalarda insanın yapısı ve doğasının, maddi ihtiyaçları olduğu kadar manevi beklentilerinin de karşılanması hususunun da mutlaka göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Kaynağı din olan ahlaki değerleri sağlıklı bir şekilde özümsemiş bir birey başta kendisi olmak üzere tüm çevresi ile barışık bir duruş sergileyecektir. Dolayısıyla bu bildiride, ilk olarak şiddetin tanımı, kapsamı, nedenleri ve türleri üzerinde durulacaktır. İkinci olarak da ayet ve hadisler ışığında şiddeti önleyici bir unsur olarak sahip olduğumuz inanç ve dini değerlerin rolü ve önemi analiz edilecektir.

Şiddetin Tanımı

Şiddet, kaba kuvvet, baskı ve zorlama yoluyla, sadece bedensel değil, ruhsal zarara da yol açan her türlü söz ve davranışı içine alan bir kavramdır.¹ Bir kişi veya topluluğun fiziksel ve ahlaki bütünlüğüne, mülkiyetine, kültürel veya sembolik değerlerine karşı, herhangi bir birey, grup ya da örgütlü bütünlük tarafından verilen zarar, fiziksel ya da psikolojik acıdır.² Şiddet, kanuna uymamak, bireye zarar vermek, hakaret etmek, onurunu kırmak, huzuru bozmak, birinin hakkını çiğnemek ve canını acıtmak için zor kullanmak, birini hırpalamak, incitmek, abartılı şekilde öfke ifade etmek vb. şekillerde kendini gösteren davranış biçimi olarak da tanımlanmaktadır.³

Bu tanımlardan da görüldüğü üzere şiddetin sadece fiziki yönüne değil, aynı zamanda ruhsal bir boyutunun bulunduğu da vurgu yapılmaktadır. Nitekim sadece güce dayalı saldırgan bir tavır neticesinde meydana gelen her türlü hareket şiddet sayıldığı gibi hakaret, aşağılama, tehdit, güven zedeleyici, korku, panik, kaygı ve rahatsızlık meydana getiren her türlü söz ve davranış da şiddet kapsamında değerlendirilmektedir.⁴ İster fiziki, isterse ruhsal olsun, özü itibarıyla kanunun çiğnendiği, kaba kuvvet ve sertliğin bulunduğu şiddetin temelinde, karşı tarafı sindirme ve korkutma yoluyla arzu edilen sonuca ulaşma yer almaktadır.⁵

Şiddetin Kapsamı

Şiddetin kapsamını ortaya koymak bakımından Michaud'un tanımı son

¹ Mehmet Yüksel, Medyada Şiddete Karşı Duyarlılık, Panel, RTÜK, İstanbul, 2004, s. 36.

² Doğu Ergil, “Şiddetin Kültürel Kökenleri”, Bilim ve Teknik Dergisi, Promat Basım Yayın, İstanbul, Şubat 2001, Sayı: 339, s. 40.

³ Ömer Demir ve Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yay, Ankara 2002, s 386.

⁴ Yüksel, Medyada Şiddete Karşı Duyarlılık, 2004, s. 36.

⁵ Artun, Ünsal, “Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi”, Cogito, sayı 6-7, Kış-Bahar, ss.29-36, 1996, s. 29; Y. Erten ve C. Ardali, “Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psiko-sosyal Yapıları”, Cogito, Sayı: 6-7, Kış-Bahar 1996, İstanbul, Yapı Kredi Bankası Yay., ss. 143-163, 1996, s. 143.

derece dikkat çekicidir. O'na göre şiddet, karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan birinin veya birkaçının doğrudan veya dolaylı, toplu veya dağınık olarak, başkalarının bedensel ya da manevi bütünlüğüne, mallarına, simgesel ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde hareket etmesidir.⁶ Bu açıklama, bir yandan şiddet uygulayan ve uygulanan taraflara diğer yandan da şiddetin türüne dikkat çekmesi bakımından son derece önemlidir. Nitekim şiddetin ortaya çıkması birey ölçekli gerçekleştiği gibi, belirli bir sayıdaki topluluk ya da ülkeler bazında da varlık kazanan bir yapıdadır. Şiddetin ne olduğu ise, kendisi ve çevresiyle barışık bir şekilde yaşayan bir insana kendi isteği dışında baskı ve zorlama yoluyla fiziksel veya ruhsal, maddi ya da manevi olarak verilen her türlü sıkıntı olmaktadır.

Şiddetin Nedenleri

Yazılı ve görsel basında hemen her gün farklı boyutlarıyla tanık olduğumuz şiddetin başta aile olmak üzere psikolojik, biyolojik ve sosyal çevreden kaynaklanan pek çok nedeni bulunmaktadır.⁷ Şahıs merkezli düşünüldüğünde, şiddet ve saldırgan tavırlar içerisinde olan kimselerin böyle bir tutum sergilemesinin farklı nedenleri olduğu görülmektedir. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür⁸:

- 1) Şiddetin terbiye ve eğitim amaçlı kullanımından kaynaklanan etki-tepki durumu
- 2) İnsanlara zarar verebilecek bir takım aletlere kolaylıkla ulaşabilme
- 3) Otokontrolü kaybetmesine yol açacak önceki yaşamından sağlanan bilgi
- 4) Sürekli olarak öfke, kızgınlık, kin, nefret ve düşmanlık duygularına sahip olma
- 5) Şiddetin bireyde haz uyandırması
- 6) Özellikle erkekler için çocukluk döneminden itibaren şiddetin hoş görülen ve bazen teşvik edilen bir davranış olması
- 7) Manevi değerlerin yoksunluğu nedeniyle merhametsizlik hissinin daha ağır basması
- 8) Kendisini değersiz ve dışlanmış olarak görmenin neticesinde çevresine tepki gösterme
- 9) Sosyo-ekonomik nedenlerle hayattan beklentilerin karşılanamaması ve tatminsizlik
- 10) Çocukluk döneminde aile ve çevresinden kötü muamele görme

⁶ Yves Michaud, Şiddet, çev: Cem Muhtaroglu, İstanbul, İletişim Yay., 1991, s. 11.

⁷ E. Turhan, "Çatışma Yöntemleri Ölçeğinin Türk Toplumuna Uyarlanması ve Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Bazı Sosyo-Demografik Değişkenlerle İlişkisi", Uzmanlık Tezi, Erzurum 2005, s. 6.

⁸ Hannah Arendt, Şiddet Üzerine, çev: B. Peker, İstanbul, İletişim Yay., 1997, s. 41-44; Doğu Ergil, "Şiddetin Kültürel Kökenleri", Bilim ve Teknik, sayı 399, Şubat 2001, s.40-41; Ahmet Eken, "Bir Olgusu Olarak Türkiye'de Şiddet", Cogito, Sayı 6-7, Kış-Bahar, s.407-410,1996, s. 409; Rafael Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor?", Cogito, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 1996, Sayı 6-7, ss. 23-28, s. 24.

-
- 11) Kavga ve gürültünün yoğun olduğu bir aile ortamında yetişme
 - 12) Aile içerisinde sevgi-saygı, sıcaklık, şefkat ve ilgi azlığı
 - 13) Ebeveynlerden biri veya her ikisini erken dönemlerde kaybetme
 - 14) Boşanma neticesinde meydana gelen anne ya da baba otoritesi boşluğu
 - 15) Çocukluk dönemlerine ait olan yangın çıkarma, yatak ısıtma ve hayvanlara zalim davranma gibi davranışların süreç içerisinde farklı şekillerde yenilenmesi
 - 16) Alkol, uyuşturucu vb. madde bağımlılığı

Yukarıda zikredilen bu nedenlerden başka insanı şiddete sevk eden biyolojik, psikolojik ve çevre ile toplum gibi başka faktörler de bulunmaktadır. Biyolojik faktörler olarak şunları saymak mümkündür⁹:

1) Aşırı fizyolojik uyarı: Yarışmalar, fiziksel ve zihinsel alıştırılardaki aşırılık, şiddet içerikli görüntü, dizi ve filmler saldırganlık halini, dolayısıyla şiddeti artırmaktadır.

2) Cinsiyet ve hormon: Yapılan araştırmalar erkeklerin daha çocuk yaşlardan itibaren şiddete daha yatkın olduğunu göstermektedir. Nitekim 15.03.2013 tarihi itibarıyla ceza infaz kurumlarında bulunan toplam 127.284 tutuklu ve hükümlünün yaş ve cinsiyet durumlarına göre şu şekilde ifade etmek mümkündür: Çocuk kategorisi olarak değerlendirilen 12-17 yaş aralığında erkek tutuklu-hükümlü sayısı 1.834, bayan ise 46'dır. Genç kategorisi olan 18-20 yaş grubunda toplam erkek mevcudu 6.932, bayan 202'dir. Genç-orta yetişkin sınıfı olan 21-39 yaş sınıfında erkek mahkûm sayısı 78.418, bayan ise 2.815'dir. İleri yetişkin adı altında sınıflandırılan 40-64 yaş aralığındaki erkek tutuklu-hükümlü 33.766, bayan sayısı ise 1.447'dir. Yaşlı (65-79 arası), iler yaşlı (80 ve üzeri) ve yaşı bilinmeyenler grubunda yer alan mahkûmlardan erkeklerin sayısı 1.747, bayanlar da 77'dir.¹⁰ Bu rakamlardan da görüldüğü üzere her yaş grubunda bayanlara oranla erkeklerin suç ve şiddete yatkınlığı son derece açıktır.

3) Cinsel arzu ve isteğin teşvik edilmesi: Cinsel dürtülerin bir şekilde harekete geçmesi aynı zamanda şiddeti de ateşlemektedir.

4) Fiziksel acı çekme: Fiziksel anlamda acı çeken bir kimsenin, özellikle başkaları tarafından zarar verilen birinin, diğerlerine de zarar verme ihtimali bulunmaktadır.

5) Madde Bağımlılığı: Alkol ve her türlü uyuşturucu madde kullanımı şiddeti tetikleyen etkenlerdir. Kayseri Kapalı Ceza İnfaz kurumunda bulunan tutuklu ve hükümlülerle yaptığımız görüşmeler, yaklaşık olarak %70'inin bu türden zararlı alışkanlıklar yüzünden suç işlediklerini göstermektedir.

⁹ Rabia Çalhan, Çocuğa Şiddetin Basında Sunumu (Cumhuriyet, Hürriyet ve Zaman Gazetelerinde Çocuk ve Şiddet Haberleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. S.B.E., Erzurum 2008, s. 30-31.

¹⁰ <http://www.cte.adalet.gov.tr/> 10.04.2013 tarihinde ulaşılmıştır.

Psikolojik faktörler olarak şunlar gösterilebilir:¹¹

1) **Engellenme:** Belirlenmiş olan bir hedefe ulaşma yoğun bir şekilde engellendiğinde veya yavaşlatıldığında şiddet ve saldırganlık artmaktadır.

2) **Provokasyona dayalı eylemler:** Bir insanın alaya alınması ya da fiziksel olarak kötüye kullanılması şiddete davetiye çıkarmaktadır.

3) **Şiddet içeren örnekler:** Yazılı ve görsel basında neredeyse her gün yer alan şiddet haber ve görüntüler, şiddet içerikli filmler vb. hedef kitlenin şiddete ilgisini artıran bir yapı arz etmektedir.

4) **Kişilik bozukluğu:** Kişilik bozukluğu bulunan insanlar, iç dünyalarındaki çatışmadan dolayı hem aile bireyleri, hem de akraba ve toplumla sağlıklı ilişki kuramazlar. Bu yapıdaki kişiler içgüdüleri ve dürtülerinden kaynaklanan olumsuz davranışları bastırma, denetleme ve engelleme bakımından yetersizdirler ve çok basit şeylere hemen öfkelenerek muhatabına karşı şiddet eyleminde bulunurlar.

Çevre ve toplumsal faktörlere gelince, her iki faktörde şiddetin ve suçun önemli etkenleri arasında yer almaktadır. Kayseri kapalı ceza infaz kurumunda bulunan tutuklu ve hükümlülerle yapmış olduğumuz görüşmelerde tutuklu ve hükümlüler, şayet farklı bir çevrede yetişmiş olsalardı şiddet ve suç içerikli bir yaşam tarzını benimsemelerinin mümkün olmadığını dile getirmişlerdir. Ayrıca tutuklu ve hükümlüler, genellikle aynı çevreden, gelir ve eğitim düzeyi düşük, alt sosyo-kültürel tabakadan gelen insanlardan oluşmaktadır.¹²

Burada dikkat edilmesi gereken bir başka husus da toplumun kültürel bir değer olarak şiddeti hoş görmesi ve dahası bir değer olarak sonraki kuşaklara aktarımının sağlanmasıdır. Nitekim kadının üzerinde erkeğin baskı kurması, bir başka ifadeyle sert erkek rolünü oynaması bizzat toplum tarafından desteklenen bir yapıdadır.¹³ İstanbul Üniversitesi tarafından yapılan Türkiye'nin aile içi şiddet profilini çıkarmak için 1133 kişi üzerinde yapılan bir araştırmaya göre aile içi şiddet %75'tir. Dayak, zorla cinsel ilişki, aç bırakma, eve hapsedme, üzerinde sigara söndürme, kesici veya delici aletlerle yaralama, küfür, aşağılama, eve para bırakmama gibi durumlar aile içi şiddetin unsurları olarak değerlendirilebilir.¹⁴ Bu tarz davranışların bir uzantısı olarak boşanma oranları da günümüzde son derece artmıştır. TÜİK verilerine göre 2012 yılının ilk döneminde ülkemizde boşanma sayısı 33.474 olmuştur. Raporda bu oranın bir önceki yılın aynı dönemine göre %5,8 artış gösterdiği ifade edilmiştir.¹⁵ Toplam boşanma sayısı ise 123.325'dir. Boşanma nedenleri arasında zina, cana kast ve pek fena muamele, cürüm ve haysiyetsizlik, terk, akıl hastalığı, geçimsizliği saymak mümkündür. Bunlar arasında geçimsizlik 119.921 kişi ile ilk sırada yer almakta-

¹¹ Çalhan, Çocuğa Şiddetin Basında Sunumu, s. 32-34.

¹² Çalhan, Çocuğa Şiddetin Basında Sunumu, s. 35.

¹³ Ergil, "Şiddetin Kültürel Kökenleri", 2001, 43

¹⁴ <http://www.turkhukuk sitesi.com/showthread.php?t=3109>.

¹⁵ T.C. TÜİK Haber Bülteni, Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 28 Eylül 2012.

dır.¹⁶

Şiddet Türleri

Maddi ve manevi boyutları bulunan şiddeti fiziksel, sözlü, cinsel, ekonomik ve siyasi olmak üzere altı farklı türde değerlendirmek mümkündür.

1) Fiziksel Şiddet: İnsan bedenini hedef alan ve ona zarar veren tokat atma, tekmeleme, dayak, kesici ve delici alet vb. ile yaralama, öldürme gibi her türlü eylem fiziksel şiddet kapsamındadır.¹⁷ Ceza infaz kurumlarında bulunan tutuklu ve hükümlülerin büyük bir çoğunluğu bu kategoride yer almaktadır. Öldürme, yaralama, kişiyi hürriyetinden yoksun bırakma, gasp ve kötü muamele gibi suçları bu kategoride değerlendirmek mümkündür.

2) Sözlü Şiddet: İnsanın kendisi ve değer verdiği şeylerin bir takım söz ve davranışlarla alaya alınması sonucunda onun ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyen her türlü sözlü veya fiili eylemdir. Böyle bir davranış sergilenmesinin arkasında yatan temel neden kişinin cezalandırılması ve bu sayede kontrolünün sağlanmasıdır. Reddetme, aşağılama, yoksun bırakma, yıldırma, alaya alma, umursamama, bağırma, dini veya etnik kimliğine yönelik hakarete bulunma, küçük düşürme, iletişimi yasaklama, tehdit edip korkutma, endişelendirme, görüş, düşünce ve çalışmalarını küçümseme gibi eylemler sözlü şiddete örnek verilebilir. Birey ve toplumu yakından ilgilendirmesi, tedavisinin zor, masraflı ve uzun süreli olması nedeniyle en önemli şiddet türü olarak görülmektedir.¹⁸

3) Cinsel Şiddet: İster erkek isterse bayan olsun bireyin kendi rızası olmadan cinsellik içeren her türlü eylem cinsel şiddet içermektedir. Kişinin kendi rızası dışında cinsel ilişkiye zorlanması, tecavüz, cinsel obje olarak kullanılması, cinsel obje olarak kullanılmasına göz yumulması, cinsel yönden aşağılama veya zarar verme, iletişim araçlarından faydalanarak cinsel içerikli tacizde bulunma gibi her türlü davranış cinsel şiddete örnek verilebilir.¹⁹

4) Ekonomik Şiddet: Bir şahsa mali anlamda uygulanan her türlü yaptırım bu başlık altında değerlendirilmelidir. Kişinin ekonomik açıdan mahrum bırakılması, parasının alınıp geri verilmemesi, istemediği bir işte zoraki çalıştırılması, istediği halde çalışmasının engellenmesi, güvenlik tedbirleri alınmadan ve sağlık güvencesi olmadan çalıştırılması vb. eylemler ekonomik şiddete örnek olarak verilebilir.²⁰

Bu açıklamalar göstermektedir ki nedenleri ve türleriyle şiddet olgusu, şiddet uygulayan kişi/kişiler veya devletler tarafından bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen bir eylem olma özelliğindedir. Burada temel amaç, ya kendi

¹⁶ <http://tuikapp.tuik.gov.tr/demografiapp/bosanma.zul> (10.04.2013 tarihinde ulaşılmıştır)

¹⁷ Eken, "Bir Olgularak Türkiye'de Şiddet", s. 408

¹⁸ Pierre Bourdieu, Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayın, İstanbul, 2006, s. 38.

¹⁹ R. W. Connel, Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, çev: Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 85

²⁰ Ergil, "Şiddetin Kültürel Kökenleri", s. 41.

veya başkası adına maddi/manevi çıkar elde etmek, üstünlük ya da hakimi-yet kurmak, yapılması istenilen tutum ve davranışların sergilenmesini sağlamak, muhabata karşı imtiyaz ve saygınlık kazanmak içindir. Bu menfaatlerden biri veya bir kaçı uğruna gerçekleştirilen şiddet unsuru insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe ve evrensel bir karaktere sahiptir. Şiddetin merkezinde bizzat insan olduğundan üzerinde durulması gereken önemli bir husus hiç şüphesiz insan ve onun doğası olacaktır.

İnsanın Sahip Olduğu Özellik ve Şiddete Yönelik Tavrı

Şiddeti azaltma ve önleme çalışmalarında insanın yapısı ve doğasının, yaratılış özellikleri ve eğilimlerinin bilinmesi son derece önemlidir. Nitekim insan yaratılış bakımından melekler gibi sadece iyilik ya da şeytan gibi sadece kötülük yapmaya değil, her ikisini de yapacak kabiliyettir.²¹ Kuran'da bu husus şu ayetle ifade edilmektedir:

*"Nefse ve onu şekillendirene, sonra da ona kötülük (fücur) ve iyiliği (takva) idrak kabiliyetini ilham edene yemin olsun ki, nefsinin (kötülüklerden) temizleyen gerçekten kurtuluşa ermiştir. Onu kirletip (kötülüklerle) gömen de hüsrana uğramıştır."*²²

Ayetin ifadesinden de görüldüğü üzere insanın karakteri, mizacı, yeteneği ve eğilimi çift yönlü bir yapıya sahiptir. İnsanın bu düalist yapısı onun hayır ve şer, hidayet ve dalalet temayülü bulunduğunu ortaya koymaktadır.²³ Nitekim ayet-i kerimede yer alan fücur kavramının karşılığı her türlü kötülüğü, günah ve sapmayı ifade derken takva ise doğruluk, iyilik ve hak yolda kararlılık manalarını ihtiva etmektedir. Fücur ve takvanın ilham oluşu da Allah'ın insanın fitratına doğru ve yanlış, iyilik ve kötülüğü, günah ve sevabı bilme, tanıma, ayırt etme, birini veya diğerini seçip yapma gücü ve özgürlüğü vermesi anlamındadır.²⁴ Bununla birlikte -Kuran'da yer alan *"Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları yarattığı fitrata sınıksız tutun Allah'ın yaratmasında hiçbir değişme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler"* ayeti²⁵ ile insanın yaratılışındaki saflığa, tevhide yönelme kabiliyetine vurgu yapılmaktadır. Çünkü İslam dini, insana hükmetmeyi, onu yönetmeyi, hastalığını tedavi etmeyi ve her türlü yanlış tutum ve davranıştan, dalaletten korumayı hedeflemektedir. Yönelimin doğru dine bağlı kılınması da Allah'a yönelme ve her durumda O'na dönme, hatadan sakınma, iç duyarlılığı koruma, gizli, açık her konumda Allah'ın kontrolünü göz önünde bulundurma, her hareket ve durgunluk anında bu kontrolü duyumsama manasını muhtevindir.²⁶ Hz.

²¹ Kınalızade Ali Efendi, Ahlak-ı Alâi, Matbaatü'l-Bulak, Bulak 1572, s. 37-38; İbrahim Canan, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2009, s. 49.

²² Şems 91/7-10.

²³ Seyyid Kutub b. İbrahim, Fi Zilal'i'l-Kuran (Kur'an'ın Gölgesinde, çev: M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yayınları, İstanbul ty, c. 16, s. 232-234.

²⁴ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı vd., Kur'an Yolu: Türkçe meal ve tefsir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, c. V, s. 566.

²⁵ Rum 30/30.

²⁶ Kutub, Fi Zilal, c. 11, s. 422-423.

Peygamber'in "her yeni doğan çocuk İslâm fitratı üzere doğmaktadır. Daha sonra (başta) anne ve babası (olmak üzere yakın çevresi) onu Hıristiyanlaştırabilir, Yahudileştirebilir ya da Mecûsileştirebilir." ifadesinde olduğu gibi fitrat-ı selime üzere dünyaya gelmektedir.²⁷ Bu hadisin yorumunda Gazali, her dünyaya gelen bebeğin tertemiz bir ruha sahip bulunduğunu, bu ruhun iyi veya kötü her şeyi almaya kabiliyetli olduğunu, yönetildiği ve yönlendirildiği şekilde bir hal alacağını belirtmekte, çocuğun iyilik veya kötülüğe sevinde anne-babanın rolüne dikkat çekmektedir.²⁸ Sadece ebeveyn değil, süreç içerisinde çevre de insan karakteri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Eğitim ve çevrenin etkisiyle insanın bu iyi veya kötüye meyilli yapısı hem kendisi hem de başkalarının yararı ya da zararı için geliştirilip kullanılabilir.

İnsanın fiziksel ve ruhsal açıdan yaratılışının temizliği ve mükemmelliğini ifade eden şu ayetler de dikkat çekicidir:

*"Biz insanı, gerçekten en güzel bir biçimde yattık"*²⁹

*"O, gökleri ve yeri yerli yerince yaratmıştır. Sizi şekillendirdi ve şekillerinizi de güzel yaptı. Dönüş ancak O'nadır."*³⁰

Nitekim insan konuşma, işitme, dinleme, görme, akıl, düşünce, irade, ilim gibi kabiliyetlerin yanı sıra manevi bakımdan da tertemiz bir fitrat üzere donatılan, beden ve ruhen diğer mahlûklardan daha üstün olan bir varlıktır.³¹ Ancak Allah'ın insanı yarattığı bu fitratı bozmaya ve değiştirmeye çalışmak hiç şüphesiz bir takım olumsuz tutum ve davranışları da beraberinde getirecektir. Dolayısıyla yapılması gereken şey, insanın duygu, düşünce ve davranışlarının olumlu yönde geliştirilmesi için çaba sarfedilmesidir. Aksi takdirde bu üç özellik olumsuz doğru ilerleyecek ve bu da bir takım suç ve şiddete yol açacaktır.

İnsan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğundan duygu ve düşünceleri ruhsal, davranışları ise fiziksel alanla ilgilidir. İnsanın huzur ve mutluluğu için her iki ihtiyacında sağlıklı ve dengeli bir şekilde karşılanmalıdır. Şiddetle ilgili açıklamalardan da görüldüğü gibi bazısı fiziksel, bazısı da ruhsal içeriklidir. Negatif olan duygu, düşünce ve davranışların pozitif yönde bir seyir izlemesinin sağlanması suçun ve şiddetin önlenmesinde önem arz etmektedir. Dolayısıyla rehabilitasyon faaliyetleri sadece bedene değil, ruha yönelik de olmalıdır. İnsanı her iki yönü ile bir bütün olarak gören, ikisinin de iyi yönde gelişimini hedefleyen din ve dini değerler son derece önem arz etmektedir. Halkının neredeyse tamamı Müslüman olan ve değerlerine sahip çıkma arzusu içerisinde bulunan bir toplumda son zamanlarda

²⁷ Buhari, Ebu Abdullah b. İsmail, Sahih-i Buhari – el-Camiu's-Sahih, Cenaiz 93, İstanbul 1296.

²⁸ Gazali Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, İhyau Ulumi'd-Din, çev: Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1971, c. 2, s. 468,

²⁹ Tin 95/4.

³⁰ Teğabun 64/3.

³¹ Fahreddin Razi, Mefâtihu'l-Gayb (Tefsir-i Kebir), terc:Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, c. 23, s. 245-246; Sabuni Muhammed Ali, Safvetü't-Tefasir, (Tefsirlerin Özü), çev: Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul 1992, c. 7, s. 358.

yukarıya doğru bir trend gösteren şiddet gibi geniş çaplı toplumsal bir sorunun çözümünde manevi değerler daha ön planda olacaktır. Nitekim son bir kaç yıldır özellik aile içi şiddetin önlenmesi çalışmalarında Diyanet İşleri Başkanlığı ve personelinin aktif katılımı dikkat çekicidir.

Şiddeti Önleyici Bir Unsur Olarak İnançın Rolü

Şiddet eğiliminin, dolayısıyla suçun temelinde, maddi-manevi, kişisel, ailevi veya toplumsal bir takım problemler karşısında yenik düşmemiz yer almaktadır. Bu yenilginin uzantısı olarak bir anlık öfkemiz, kızgınlığımız, gafletimiz ve hatamız neticesinde kendimize ve başkalarına zarar veren bir davranış içerisine girmekteyiz. Bunun bir yansıması olarak da suç ve suçlu sayısı ülkemizde her geçen gün artmakta ve ceza infaz kurumları kapasitesinin üzerinde bir dolulukla topluma hizmet etmektedir.³² Yapılması gereken şey, bilinmezlik, korku, depresyon, üzüntü, stres, sevgiden yoksunluk gibi olumsuz etkilere sahip olan dünyamızda din ve dini değerlerden en üst düzeyde yararlanmaktır. Çünkü tüm insanlığın şiddetten arınmasının temelinde dinin manevi desteğinin bulunduğu reddedilemez bir gerçektir. Nitekim Carrel bu hususta şunları söylemektedir: *"Bugün eğer biz vahim bir buhran içinde isek, bunun tek ve en önemli sebebi, modern toplumun maddî değerlere fazla düşkün olması ve temel manevî problemleri ihmal etmesidir. Maddî hayata düşkünlük insanlığa bir saadet getirmek şöyle dursun, harap olmasını bile önleyememiştir. Çünkü gerçek imanın kaybolması, insanı korkunç bir manevî uçuruma sürüklemiştir."*³³

Din birey ve toplumları etkileyen sosyo-kültürel bir kurum olmasının yanısıra insanın günlük hayatındaki davranışlarına da yön veren bir unsurdur.³⁴ Nitekim şiddet, suç ve suçun önlenmesi ile ilgili araştırmaları bulunan Krumbholtz'un şu ifadesi tespitimizi doğrulamaktadır: *"Hiçbir rehabilitasyon süreci dinin manevi desteği olmaksızın başarılı olamaz."*³⁵

Dinin rehabilitasyon sürecindeki yeri ve önemi konusunda Krumbholz tarafından yapılan bu tespitin Kayseri Kapalı Ceza İnfaz Kurumunda bulunan tutuklu ve hükümlüler tarafından da paylaşıldığını şu ifadelerde görmek mümkündür:

"Biz tutuklu ve hükümlüler, din hizmetleri sayesinde sıkıntı ve bunalıma sebep olan cezaevi ortamından bir nebze olsa kurtularak rahatlamakta ve geleceğe ümitle bakarak hayata sınıksız tutunabilmekteyiz."

"Cezaevine girmeden önceki yaşamında dine uzak bir hayat yaşayan pek çok arkadaşımız için cezaevi din hizmetlerinin bir dönüm noktası olduğunu"

³² 2001 yılında tüm ceza infaz kurumlarında bulunan hükümlü, hükmen tutuklu ve tutuklu mevcudu 55.609 iken, 15.03.2013 tarihi itibarıyla de 127.284 kişiye ulaşmıştır. Türkiye'de bulunan ceza infaz kurumlarının toplam kapasitesi ise 90.000 civarındadır.

³³ Abdurrahman Kaymak, "Dini Tutum ve İnançların Sosyal Ahlaka Etkisi İle İlgili Görüş ve Değerlendirmeler", Yeni Ümit Dergisi, sayı: 61, yıl: 6, Temmuz-Ağustos-Eylül 2003.

³⁴ Kaymak, a.g.e.

³⁵ Jody L. Sundt, Harry R. Dammer, Francis T. Cullen, "The Role of the Prison Chaplain in Rehabilitation", *Journal of Offender Rehabilitation*, Volume 35, Issue 3-4, (2002), s. 77.

görmekteyiz.”

İngiltere’de bulunan ceza infaz kurumlarında sunulan din hizmetleri üzerine Birmingham Üniversitesinde yapmış olduğumuz master çalışması esnasında Birmingham Hapishanesinde görev yapan Hıristiyan, Müslüman ve Budist cezaevi vaizlerinin de şiddetin ve suçun önlenmesi ve suçlunun rehabilitasyonunda dinin yeri ve önemi hakkında şu ifadelere yer verdikleri saptanmıştır:³⁶

Müslüman cezaevi vaizine göre *“rehabilitasyon sürecinde oldukça önemli bir yere sahip olan din ve dini değerler her zaman değişimin anahtarı olmuştur.”*

Hıristiyan cezaevi vaizine gelince bu konudaki düşüncesi şudur: *“Rehabilitasyon sürecinin en önemli unsuru dindir. Tutuklu ve hükümlülere dini destek en üst düzeyde sağlanmalıdır. Ceza sisteminin mahkûmları değiştirmesi zordur. Ama din arzulanana değişimi sağlayabilir.”*

Bir başka Hıristiyan cezaevi vaizi de şunları söylemiştir: *“Din rehabilitasyon sürecinin olmazsa olmazındandır. Çünkü din insanoğlunun en önemli motivasyonlarından biridir. Dinin de ifade ettiği gibi herkes daha farklı ve iyi bir hayata sahip olabilir. Suç ve suçlu probleminin çözümünde din ve dini değerlerin önemi göz ardı edilmemelidir.”*

Budist cezaevi vaizinin konu ile ilgili düşüncesi ise şöyledir: *“Din, dini değerler ve uygulamalar herkes üzerinde, mahkûm ya da değil fark etmez, dönüştürücü ve iyileştirici bir etkiye sahiptir.”*

Açıklamalar ortaya koymaktadır ki, şiddetin ve suçun önlenilmesinde, şiddet eğilimi gösteren bireylerin ve suçluların rehabilitasyonunda din ve dini değerler son derece önemli bir yere sahiptir. İnsan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ruh ve bedeninin ihtiyaç alanları ise birbirinden farklıdır. Bedenimiz nasıl ki yemek, içmek, hava ve su gibi şeylere muhtaçsa, ruhumuzun da tatmin olabilmesi için din ve dini/ahlaki değerler gibi manevi besine ihtiyacı vardır. Maddi ihtiyaçlarımızın karşılanma düzeyi ne kadar yüksek olursa olsun, manevi yönden tatmin olmadıkça mutlu olmamız, yaşamdan zevk almamız mümkün değildir.³⁷ İnsan, yaşamı boyunca bir takım olumsuz hadiselerle karşılaşmakta, bunalıma girmekte, stres ve sıkıntı yaşamakta, bir sığınak ve teselli kaynağı aramaktadır. İnsanın sığınabileceği en büyük sığınak ve teselli kaynağı din ve dini değerlerdir. Dinin temel hedefi, inanç mensuplarının duygu, düşünce, irade, vicdan ve davranış gibi bütün kabiliyetlerine hitap ederek en iyiye, en güzele, en doğruya ulaştırmak, affediciliği, hoşgörüyü, bağışlamayı, sevgiyi, merhameti, barışı ön plana çıkarıp insanın can, mal, namus ve diğer kutsallarını muhafaza altına almaktır. Nitekim Yüce dinimiz İslam, inanan kimselerin sosyal hayatta karşılaşmaları muhtemel bir takım şiddete dönük olaylar karşısında takınmaları

³⁶ Harun Işık, Cezaevlerinde Din, Laçın Yay., Kayseri 2009, s. 115-116.

³⁷ Osman Pazarlı; Din Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1968, s. 33; Ahmet Hamdi Akseki; İslam Fitri, Tabii ve Umumi Bir Dindir, D.İ.B. Yay., İstanbul 1943, c. 1, s. 42.

gereken tavrı şu ayetlerle net bir şekilde ortaya koymuştur:

*"(Resûlüm!) Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir."*³⁸

*"...İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın..."*³⁹

*"İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur."*⁴⁰

*"Onlar, Allah'ı ve Âhiret'i tasdik eder, iyiliği yayar, kötülükleri önler ve hayırlı işlere yarışırmasına koşarlar. İşte onlar salihlerdendir."*⁴¹

Kötülük, en güzel haslet ne ise onunla önlenir. Mesela gazaba sabır, bilgisizliğe hilim, kötülüğe af ile karşılık verilir. Çünkü kişinin sahip olduğu inanç iyi eylemler yapmaya ve kötü olanlardan ise kaçınmada önemli bir yere sahiptir. Yaratılanı yaratandan dolayı sevdiren, nefret ettirmez.

İnanç, hayata, ben merkezli değil, Allah merkezli bir bakış açısı sergilemeyi sağlamaktadır. İnanç, Allah'ın emir ve yasakları, rızası ve hoşnutluğu doğrultusunda bir hayat tarzını benimsetir. İman, insanın niçin var olduğu ve başta yaratıcısı olmak üzere, kâinatta yer alan diğer fizik/fizik ötesi varlıklarla nasıl bir ilişki içerisinde bulunması gerektiği hususunda bir bilinç sağlamaktadır. Hz. Peygamber'in şu sözü bu manayı ifade etmektedir:⁴² *"İman yetmiş küsur şubedir; en üstte 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözünü kabul etmek ve en altta 'insanlara sıkıntı veren bir nesneyi yoldan çekmek/kaldırmak' bulunmaktadır, hayâ da imanın bir parçasıdır."*⁴³ İmanın biri teorik diğeri de pratik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Beyhaki'nin (ö. 458/1066) ifadesiyle teorik olanı hafi (mücerred), pratik olanı da celî (müşahhas) diye tanımlamıştır.⁴⁴ Gazali'nin söylemiyle bunlardan birincisi mükâşefe, ikincisi de muamele ilmine aittir. Mükâşefe ilmi altı iman esasları ile ilgili olmakla birlikte muamele ilmi ise ister hafi isterse mükâşefe olarak tanımlansın birincisinin herhangi bir şekilde inkârı veya hakkında şüphenin bulunması kişinin küfrüne delalet edecektir. Hem mükâşefe hem de muamele alanı ile ilgili inanç, *"inaniyorum"* diyen bir kimsenin nasıl bir hayat algısına sahip olması gerektiği hususunda yol haritası çizmektedir.

Bu süreçteki en önemli hususlardan biri benimsenen inancının değerlerinin doğru bir şekilde bireye aktarımının sağlanması yoluyla sağlam ve güçlü bir inancın oluşturulmaya çalışılmasıdır. Aksi takdirde dinin bu olumlu duruşu yanında, dinin ve dini değerlerin yanlış yorumlanması sonucunda bireylere ve toplumlara şiddet uygulamayı emreden bir dini savunuların ortaya koyduğu olumsuz bir duruş da söz konusudur. Bu sonuncu yaklaşımı

³⁸ A'raf 7/199.

³⁹ Maide 5/2.

⁴⁰ Fussilet 41/34.

⁴¹ Al-i İmran 3/114.

⁴² Gazali, İhyau Ulumi'd-Din, c. 4, s. 17.

⁴³ Buhari, İman 3.

⁴⁴ Beyhaki Ebu Bekir Ahmed b. El-Hüseyn, Şuabu'l-İman, thk: Ebu Hacer Muhammed Zaglul, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c.1, s. 35-36.

kendi çıkar, menfaat ve emellerini gerçekleştirmek için empoze edenlerin oluşturduğu yanlış anlamalar neticesinde inanan bireyler başta kendileri olmak üzere toplumun farklı kesimlerine zarar veren bir tutum sergilemektedirler. Dinin muhafazasını istediği şeylere yapılan saldırılara karşı korunmak dışında, din adına veya kendisini dindar olarak tanımlayanların dinden referans aldığı iddia ederek gerçekleştirdiği herhangi bir şiddet içerikli olay dine mal edilemeyeceği gibi doğru bir inanca sahip bireye değil, dinin esas ve öğretilerini yanlış anlayan/anlatan kimselere mal edilmelidir.

Şiddeti, her türlü kötü tutum ve davranışı önlemede dayanak olarak kullanılacak ilk husus Allah inancıdır. Bu inanç, inanan bir kimseye nerede bulunulursa bulunulsun Allah'ın her şeyi gördüğünün⁴⁵, bildiğinin⁴⁶, işittiğinin⁴⁷ ve şah damardan dahi daha yakın olduğunun⁴⁸ bilincini verir. Bu sayede mümin sadece duygularını değil, düşünce ve davranışlarını da sahip olduğu inancın dinamikleri doğrultusunda şekillendirecektir. Nitekim bu inanç, bir yandan hayata anlam kazandırırken diğer taraftan da duygu, düşünce ve davranışlar üzerinde oluşturduğu etki ile onların sağlıklı bir şekilde sevk ve idaresini sağlayacak, her türlü olumsuz hareketten engelleyecektir.⁴⁹

Ahirete iman da şiddeti önleme çalışmalarına olumlu yönde katkı sağlayacak hususlardandır. Bu inanç sayesinde birey içinde yaşadığı dünyayı bir amaç değil, ölümden sonraki ebedi hayat için bir araç olarak görecektir. Onun nazarında dünya bir imtihan yeri olup, ahiret ise bu imtihanın başarıyla başarılamadığının, mükâfat veya cezanın mekânıdır. Ahiret, insanın en küçük bir şey bile olsa iyilik ve kötülük adına her ne yapmışsa bunları açık bir şekilde göreceği⁵⁰, her ikisinin de tartılıp⁵¹ karşılığını tam olarak alacağı⁵², bu hususta sahip olduğu organların kendi lehinde veya aleyhinde

⁴⁵ "...şüphesiz Allah, (her şeyi çok iyi) işitendir, (her şeyi hakkıyla) görendir" Lokman 31/28.

⁴⁶ "O (Allah) karada denizde ne varsa hepsini bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki Allah onu bilmesin" Enam 6/59.

⁴⁷ "(Peygamber) dedi ki: Benim Rabbim gökte ve yerde konuşulan her sözü bilir. O, her şeyi hakkıyla işitendir, her şeyi hakkıyla bilendir" Enbiya 21/4.

⁴⁸ "Andolsun ki, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine ne fısıldadığını biliriz. Biz, ona şah damarından daha yakınız." Kaf 50/16.

⁴⁹ H. Emin Sert, Kuran'da İnsan Tipleri ve Davranışları, Bilge Yayınevi, İstanbul 2004.

⁵⁰ "Kim zerre miktarı bir iyilik yapmışsa onu (sevabını) görecektir. Kim zerre miktarı bir kötülük yapmışsa onu (cezasını) görecektir." Zilzal 99/7-8.

⁵¹ "O gün kimin tartıları ağır gelirse, o, hoşnut olacağı bir hayat içindedir. Kimin tartıları hafif gelirse, onun, anası (gideceği yer) Haviye'dir (uçurum). O uçurumun ne olduğunu sen nerden bileceksin? O kızgın bir ateştir." Karia 101/6-11.

⁵² "...İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. Onun çalışması da ileride görülecektir. Sonra ona karşılığı eksiksiz verilecektir." Necm 53/39-41. Bu ayet-i kerime insanın dünya hayatında özgür irade ve tercihine bağlı olarak yapmış olduğu her türlü iyi ve kötü eyleminin ahiret hayatında karşısına geleceğini, iyiliklerinin karşılığını mükâfat, kötülüklerinin ise ceza olarak kendisine iade edileceğini, bu hususta hiçbir şekilde haksızlık yapılmayacağını ortaya koymaktadır. Kuran Yolu, c. 5, s. 119-120.

şahitlik edeceği⁵³ bir yerdir. Bu hususu Hz. Peygamber şu sözleriyle ifade etmiştir: *"Dünya ahiretin tarlasıdır."*⁵⁴ Dolayısıyla öldükten sonra yeniden dirilerek hesaba çekilmenin neticesinde ebedi mutluluk veya ıstırapı simgeleyen ahiret inancı, bireye dünya hayatında söz ve davranışlarına dikkat etmesi, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmesi gerektiği bilincini vermektedir. Başkalarının hak ve hukukunu gözetmeyi tesis eder. Çünkü inanan bir kimse dünya hayatının geçiciliğinin, ahiretin ise asıl varış yeri olduğunun, adaletin tam manası ile tecelli edeceğinin, gerçek huzur ve mutluluk yeri olduğunun, hayatın bütün yönleriyle ahiret merkezli bir yapı arz etmesi gerektiğinin farkındadır. İşte bu inanç sayesinde mümin bir kimse, Allah'ın gazabını ve ahirette de cezayı gerektireceğinden gizli ve aşikâr herhangi bir şiddet içerikli tutum ve davranış sergilememe yolunu tercih edecektir.

Bununla birlikte şiddete dönük davranışlar sergileyen inançlı kişiler bulunduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bunun sebebi, inancın kendisinden değil, bireyin sahip olduğu inancı dinen, vicdanen, aklen ve ahlaken olgunlaştıramamasının bir neticesidir. Nitekim bir hadiste *"Zina eden kişi zina ettiği sırada, mümin olduğu halde zina etmez. Hırsızlık yapan kişi hırsızlık ettiği sırada, mümin olduğu halde hırsızlık etmez, içki içen kişi içki içtiği sırada, mümin olduğu halde içki içmez"*⁵⁵ buyrulmaktadır. Burada nefyedilen iman mükaşefe ilmine değil, muamele ilmine ait olmaktadır. Manası da zina yapıldığı takdirde bu davranışın zina eden kimseyi Allah'tan uzaklaştırdığı ve Allah'ın gazabını gerektirdiği ile ilgili imanın nefyidir.⁵⁶

Melek inancı da davranışlarımızı yöneten ve yönlendiren önemli hususlardandır. Bu inanç, söz ve davranışların sürekli gözetim altında bulunduğu ve kayıt altına alındığının farkındadır.⁵⁷ Nefsinin kendisine fışıldadığı şeylerden iyi ve güzel olan şeylere yönelmeye, kötü ve çirkin olanlardan ise sakınmaya gayret eder. Çünkü birincisinin meleklerden, ikincisinin ise şeytandan olduğu bilinci içerisindedir. Nitekim Peygamberimiz bir hadislerinde şöyle buyurmuştur:

"Şeytan da melek de insanoğluna sokularak, onun kalbine bir takım şeyler getirirler. Şeytanın işi kötülükle korkutup, hakkı yalanlamaktır. Meleğin işi ise iyiyi tavsiye edip, hakkı tasdik etmesidir. İçinde böyle bir şey bulunan kişi onun Allah'tan olduğunu bilsin ve Allah'a hamd etsin. Şeytaninkini bulan kişi ise,

⁵³ "O gün dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şahitlik edecektir." Nur 24/24; "Bugün, Biz onların ağızlarını mühürleriz. Yaptıklarını bize onların elleri anlatır, ayakları da şahitlik eder." Yasin 36/65.

⁵⁴ Acluni Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa ve müzîlü'l-ilbas: amma iştehere mine'l-ehadis (ala elsinet'i'n-nas), Mektbetü'l-Turası'l-İslami, Halep t.y., c. 1, s. 412, Hadis numarası: 1320.

⁵⁵ Buhari, Eşribe1.

⁵⁶ İman-amel münasebetini dile getiren bu ve benzeri hadisler ile Kuran'da yer alan ayetler etrafında *"amelin imandan bir cüz olup olmadığı"* meselesi gündeme gelmiş ve Kelam tarihi sürecinden farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Konumuz bu tartışmalardan ziyade şiddetin önlenmesinde inancın yeri ve önemi olduğundan iman-amel münasebetine mezheplerin yaklaşımı tahlil edilmemiş, hem teorik hem de pratik imanın bireyin farklı yönleriyle şiddet gibi olumsuz davranışlarına nasıl bir etkisi olduğu analiz edilmiştir.

⁵⁷ "Oysa üzerinizde gözetleyiciler (melekler) de var. Çok şerefli yazıcılar (melekler) var. Onlar her yaptığınızı bilirler." (Infitar 82/10-12).

şeytandan korunması için Allah'a sığınsın"⁵⁸

Dolayısıyla insan iyi, güzel ve hayırlı işler yaparak ve her türlü kötü hareketten de kaçınarak ahlakını ve ruhunu güzelleştirir. İnsanlarla olan ilişkilerinde ölçü hâkim olur ve kimseye zarar vermez. Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmeye çalışır. Bu bakış açısının hüküm sürdüğü bir toplumda ise barış, güven, huzur, sevgi, saygı, yardımlaşma, doğruluk ve dürüstlük egemen olur.

Şiddeti önleyici bir unsur olarak inancın ibadete, ibadetin de taşıdığı manevi değerlerle sosyal dayanışma, birlik ve beraberliğe sevk eden duruşu da göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardandır. İbadet, Allah'ın emirlerini yerine getirip yasaklarından kaçınarak yaratılışın en büyük gayesi olan kulluk vazifesini yerine getirmek demektir. İbadet, inanılan değerlerin davranışa dönüşmüş şeklidir. Nitekim Kuran'da pek çok ayette iman ve amel bir arada zikredilmekte⁵⁹, amelin de "salih" olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Böylece teorik bir yapı teşkil eden imanın ibadetlerle pratiğe yansıtılması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Çünkü iman, aktif bir yapıda olup harekete geçirici bir role sahiptir.⁶⁰ Salih amel, iyi, güzel erdemli, dünya ve ahiret hayatı açısından faydalı bütün işleri kapsamakta olup imanın tabii bir neticesidir. Hem maddi hem de manevi bakımdan insan haklarına karşı saygılı olmayı, Allah'a ait olanları da layığı ile yerine getirmeyi ifade etmektedir. İbadetler yoluyla insan daima aşkın olan Yaratıcı ile bağlantı içerisinde olmakta, hem ruhsal hem de fiziksel olarak kendisini eğitmektedir. İbadet, çevre ile uyum içerisinde dengeli, düzenli ve sağlam bir kişiliğin kazanılmasında da son derece etkin bir konumdadır. Çünkü ibadetler, fiziksel bir takım ritüellerden oluşmasının yanı sıra taşıdığı içerik itibarıyla hem fert hem de toplum açısından yapıcı bir fonksiyona da sahiptir.

İnancın, ahlaki ilke ve değerler üzerindeki belirleyici etkisi de şiddetin engellenmesinde önemlidir. Çünkü inanan bir insan açısından iyi ve kötü değer yargılarının belirleyicisi inandığı dindir. Tarihin her döneminde toplumların kendilerine özgü dini inanç ve bu inanç doğrultusunda şekillenen ahlak anlayışları olmuştur. İslam dininin temel amacı da getirdiği ahlaki esaslarla çevresi ile barışık, uyumlu, uzlaşmacı, adalete ve hakkaniyete riayet eden iyi bir insan ve toplum oluşturmaktır. Ayrıca inanan bireyin zihin ve ruh dünyasına nüfuz ederek insanın doğasında yaratılıştan var olan iyi yönleri güçlendirmek ve kötü olanları ise rehabilite edip zararsız hale getirmek suretiyle akıl ve dinin emrettiği davranışların hayata yansıtılması, yasaklananlardan ise uzak durulması noktasında alışkanlık kazandırmak da İslam ahlakının hedeflerindedir. Bir mümin açısından bunları sağlayacak

⁵⁸ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed, el-Camiu's-Sahih-Sünenü't-Tirmizi, yy, yy, Tefsir 2991.

⁵⁹ "Ancak iman edip salih amel işleyenler hariç. Onlar için kesintisiz mükafat vardır" Tin 95/6; "Ancak iman edip salih amel işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler bunun dışındadır" Asr 103/3. Ayrıca bkz: Bakara 2/25, 62, 82, 277; Al-i İmran 3/57; Nisa 4/57, 122, 124, 173.

⁶⁰ Kutub, Fi Zilal, c. 16, s. 350-351; Karaman vd., Kuran Yolu, c. 5, s. 590-591.

temel faktör ise sağlam bir iman şuuruna sahip olmaktır.

Başta toplumun temel taşı olan aile olmak üzere toplumsal yapının dağılma ve çökmesinin, şiddetin ve suçun artmasının arkasında ahlaki değerlerdeki yozlaşma, bu değerlerden uzaklaşma, bunları yaşamama ve gelecek kuşaklara aktarmama yer almaktadır. Ahlaki değerler insanın iç dünyasına nüfuz ederek nefsinin ve vicdanının kötülüklerden arındırmakta, yapacağı eylemler için güçlü bir otokontrol mekanizması oluşturmaktadır. Bu sayede birey, her ne sebeple olursa olsun şiddete yönelmek yerine hayatının merkezine ahlaki erdemlerin belki de en büyüğü olan merhameti koyarak olgu, olay ve kişilere yaklaşacaktır. Başta insanlar olmak üzere diğer bütün canlılara kötülük yapmak yerine şefkat, acıma, sıkıntı ve derdine ortak olma, iyi niyet besleme gibi müspet tavırlar sergiler.⁶¹ Nitekim Allah Teâlâ kendisini Kur'an'da "rahman" ve "rahim" olarak tanımlayarak şefkat ve merhametinin yüceliğine dikkat çekmiştir.⁶² "Rahman" sadece Allah için kullanılabilen, ezelden ebede kadar tüm mahlûkata (inansın veya inanmasın, iyi ya da kötü olsun fark etmez) sonsuz ve sınırsız bir şekilde iyilik, lütuf, ihsan ve rahmet veren demektir. Zira O'nun rahmeti her şeyi kuşatmıştır.⁶³ "Rahim" de merhameti çok olan anlamına gelmekte olup, insanların geçmişten ziyade Allah'a itaat edip etmedikleri nazar-ı dikkate alınarak geleceğe, ahirete dönük sınırsız bağışlama, acıma ve merhametini ifade etmektedir.⁶⁴

Bu iki kavramın Kur'an'da Allah ve Rab kelimelerinden sonra en çok kullanılan isimler olması,⁶⁵ Allah'ın merhametinin ve merhamete verdiği değerinin önemini göstermek bakımından son derece önemlidir. Çünkü O, merhametlilerin en merhametlisidir⁶⁶ ve merhamet edenlerin en hayırlısıdır.⁶⁷

Peygamber Efendimiz de Allah'ın rahmeti ve merhametini dile getiren bir sözünde şunları söylemektedir: *"Allah merhametini yüz parçaya ayırdı, doksan dokuz parçasını kendi yanında tuttu, bir parçasını yeryüzüne indirdi. İşte bu bir parça rahmet sebebiyle yaratıklar birbirine merhamet eder. Hatta yavrulu hayvan, bir tarafını incitir endişesiyle ayağını yavrusundan sakınır"*⁶⁸

Kur'an'da Allah'ın merhameti ve rahmetini ifade eden ayetlerin yanı sıra rahmetin peygamberlerin de en önemli özellikleri arasında olduğunu belir-

⁶¹ Hayati Hökelekli, Bir Değer Merhamet, Dem Dergi, Yıl 1, sayı: 4, s. 78.

⁶² Bkz: Fatıha 1/3.

⁶³ "Bizim için bu dünyada da bir iyilik yaz, ahirette de. Çünkü biz sana varan doğru yola yöneldik. Allah şöyle dedi: Azabım var ya, dilediğim kimseyi ona uğrattırım. Rahmetim ise her şeyi kapsamıştır..." A'raf 7/156.

⁶⁴ Karaman vd., Kur'an Yolu, c. 1, s. 59.

⁶⁵ Bkz: Muhammed Fuuad Abdulkaki, el-Mu'cemu'l-Müfehres, Kahire 1988, Allah, Rab, Rahman ve Rahim mad.

⁶⁶ "(Musa) Ey Rabbim! Beni ve kardeşimi bağışla. Bizi kendi rahmetine sok. Sen merhametlilerin en merhametlisisin." A'raf 7/151.

⁶⁷ "Kullarımdan, 'Ey Rabbimiz! Biz inandık, bizi bağışla, bize merhamet et, sen merhamet edenlerin en hayırlısının' diyen bir grup var idi." Mü'min 23/109.

⁶⁸ Buhari, Edeb 19; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, Sahih-i Müslim ve Tercümesi, çev: Mehmet Sofuoğlu, İrfan Yayınevi, Tevbe 17, İstanbul 1966.

ten ayetler bulunmaktadır. Nitekim *el-Enbiya 21/107* ayetinde⁶⁹, Hz. Peygamber'in tüm insanlık âlemine gönderilen bir rahmet olduğu, insanları birlik, beraberlik, kardeşlik, sevgi, barış, adalet, yardımlaşma ve eşitliğe davet ettiği belirtilmektedir. Onun rahmetini ifade eden diğer ayetlerde de Peygamber Efendimizin yüce bir ahlaka sahip olduğu⁷⁰, yüreğinin her türlü katılık ve sertlikten uzak olup şefkat ve merhametle dolu bulunduğu⁷¹ dile getirilmektedir. Onun rahmetini ifade eden bir başka ayette *et-Tevbe 9/128*'dir.⁷² Bu ayet-i kerimede bir yandan Hz. Peygamber'in müminlere karşı tavır ve davranışlarına, diğer yandan da Allah'ın isimleri arasında bulunan *rauf* ve *rahim* sıfatları onunla da özdeşleştirilerek inananlara beslediği şefkat ve merhamet duygularına yer verilmektedir. Allah'ın hiçbir peygamberini kendi isimlerinden bir isimle nitelendirmediği güz önünde bulundurulduğunda peygamberimizin Allah katındaki derecesinin, bütün bu açıklamalara rağmen başta şefkat ve merhamet olmak üzere ondan yüz çevirenlerin ne büyük zarar ettikleri açık bir şekilde ortadadır.⁷³

Allah Teâlâ sadece Peygamber Efendimize değil, aynı zamanda dine düşman olan, düşmanca tavırlar sergileyen kişiler dışındaki tüm insanlığa ve mahlûkata karşı şefkat ve merhamet dolu bir bakış açısı sergilemelerini emretmiştir. Bu manayı ifade eden ayetlerden biri *el-Fetih 48/29*'dur.⁷⁴ Bu ayette müminlerin İslam'a ve Peygamber'e karşı düşmanlık sergileyenlere orantılı bir şekilde sert ve acımasız oldukları, kendi aralarında ise sevgi, merhamet ve şefkat duyguları içerisinde kardeşçe yaşadıkları belirtilmektedir.⁷⁵ Dine ve taraftarlarına nötr bir yaklaşım içerisinde olan, zarar vermeye çalışmayan kimselere ise *Mümtehine 60/8*⁷⁶ ayetinde olduğu gibi dostane yaklaşımlar sergilenmiştir. Çünkü mümin bir kimsenin en temel özellikleri arasında *el-Beled 90/17* ayetinde⁷⁷ belirtildiği üzere tüm kâinata karşı merhamet duygusuna sahip olmak bulunmaktadır.

Allah'ın kendisine yüklemiş olduğu rahmet misyonu doğrultusunda Hz. Muhammed tüm yaşamı boyunca varlık âleminde yer alan herkese ve her şeye sevgi ve şefkatle yaklaşmış, tüm insanlığa birbirlerine, hayvanlara ve bitkilere karşı merhamet göstermelerini, ekolojik dengeyi bozucu her türlü

⁶⁹ "Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."

⁷⁰ "Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin." Kalem 68/4.

⁷¹ "Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etraftından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile..." Al-i İmran 3/159.

⁷² "Andolsun, size içinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur."

⁷³ Karaman vd., Kur'an Yolu, c. 3, s. 78.

⁷⁴ "O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar da kafirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler..."

⁷⁵ Karaman vd., Kur'an Yolu, c. 5, s. 82.

⁷⁶ "Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara adil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, adil davrananları sever."

⁷⁷ "Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar Ahiret mutluluğuna erenlerdir."

tutum ve davranıştan kaçınmalarını şu hadisleri ile şiddetle tavsiye etmiştir:

Abdullah bin Amr b. el-As'dan rivayetle Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: *"Allah, merhametli olanlara rahmetle muamele eder. Öyleyse, sizler yeryüzündekilere karşı merhametli olun ki, semada bulunanlar da size rahmet etsinler. Rahim (akrabalık bağı) Rahman'dan bir bağıdır. Kim bunu korursa Allah onunla (rahmet bağı) kurar, kim de koparırsa, Allah da ondan (rahmet bağını) koparır."*⁷⁸

Cerir'den rivayetle Rasulullah buyurdular ki: *"İnsanlara merhamet etmeyene Allah'da rahmette bulunmaz."*⁷⁹

Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste Peygamber Efendimiz *"merhamet ancak ebedi hüsrana uğrayanın kalbinden çıkarılır"* buyurmuşlardır.⁸⁰

Yine Ebu Hureyre'den rivayet olunan diğer bir hadis-i şerifte de Allah Rasulü bir sahabi ile arasında yaşadığı diyalogda şunları söylemiştir: *"Rasulullah (sav) (bir gün), Hasan İbnu Ali (ra)'yi öpmüş idi. Bu sırada yanında bulunan Akra' İbnu Habis, (sanki bunu tuhaf karşıladı ve:) "Benim on tane çocuğum var. Fakat onlardan hiçbirini öpmedim" dedi, Rasulullah (sav) ona bakıp: "Merhamet etmeyene merhamet edilmez" buyurdu. [Rezin ilave etti: "(Rasulullah (sav) şunu da söyledi:) "Allah siz(in kalbiniz)den merhameti çıkardı ise ben ne yapabilirim?"]"*⁸¹

Her türlü iyi duygu, düşünce ve davranışı içerisinde barındıran merhamet duygusunun temelinde acıma, esirgeme, koruma, sevgi gösterme, yardım etme, insanı başkalarına iyilik ve yardım etmeye yönlendiren şefkat duygusu, tüm kâinata sevgi ile yaklaşma, tüm canlıları kötülüklerden koruma ve kurtarma, zor anlarında yardım etme gibi özellikler yer almaktadır. İnsanlardaki bu duygunun kaynağı, Allah'ın rahmet ve merhametinin bir tecellisi, bir yansımasıdır.

Sonuç

Toplum içinde yaşayan insan, sadece kendi türüne değil, en geniş anlamda içinde yaşadığı kâinata karşı takındığı tutum ve davranış ile de değer kazanan bir varlıktır. Suç ve şiddetten arınmış, toplumsal huzur, barış ve mutluluğun kaynağı insanın, hem kendisine hem de bağlı bulunduğu topluma karşı sahip olduğu hak ve yükümlülere bilmesine, sorumluluk duygusu içerisinde üzerine düşen görevleri yerine getirmesine, bireylere karşı saygılı olmasına bağlıdır. Çünkü insan bu dünyada gelişigüzel ve başıboş bir şekilde yaratılmadığı⁸² gibi kendisine verilen her türlü nimetten de hesaba çekilecektir.⁸³ Bununla birlikte dünya geneline bakıldığında baskı, zulüm, yolsuzluk, sosyal adaletsizlik, aile içi problemler, çevre kirliliği, ahlaki ve manevi

⁷⁸ Tirmizi, Birr 16; Ebu Davud, Süleyman b. Eşas, Sünen-ü Ebi Davud, Matbaai Mustafa, Edeb 66, Mısır 1371.

⁷⁹ Buhari, Tevhid 2; Müslim, Fedail 66, Tirmizi, Birr 16.

⁸⁰ Tirmizi, Birr 16; Ebu Davud, Edeb 66.

⁸¹ Buhari, Edeb 18; Müslim, Fedail 65; Tirmizi, Birr 12; Ebu Davud, Edeb 156.

⁸² "İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder?" Kıyame 75/36.

⁸³ "Sonra o gün, nimetlerden mutlaka hesaba çekileceksiniz." Tekasür 102/8.

değerlerde yozlaşma, farklılıklara tahammül edememe ve farklılıklarla bir arada yaşayamama, adam öldürme, gasp, terör, hırsızlık, cinsel istismar, uyuşturucu, alkol ve madde bağımlılığı gibi şiddet ve şiddete yol açan problemlerle iç içe bulunduğumuz yadsınamaz bir gerçektir. Bu sorunlar sadece suça ve şiddete maruz kalan tarafları değil, tüm insanlık âlemini etkilemektedir.

İnsan aklını ve vicdanını derinden etkileyen, toplumu her yönüyle sarsan pek çok sorunun yaşandığı ülkemizde ve tüm dünyada insan olmanın onuruna yakışan şey, sorumluluklarımız çerçevesinde üzerimize düşeni yapmak, sahip olduğumuz değerlerimizin farkına vararak bunları teoriden pratiğe dönüştürmektir. Bütün bunların temelinde ise post modern dünyanın post modern şiddeti karşısında sorumluluklarımız ve değerlerimizi öğreten, getirdiği ilke ve esaslarla toplumsal barış, huzur ve mutluluğun kaynağı olan dine müracaat yer almaktadır.

KAYNAKÇA

ABDULBAKİ, Muhammed Fuad, el-Mu'cemu'l-Müfehres, Kahire 1988.

ACLUNİ Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa ve müzilü'l-ilbas: amma iştehere mine'l-ehadis (ala elsineti'n-nas), Mektbetü'l-Turasi'l-İslami, Halep t.y.,

AKSEKİ, Ahmet Hamdi, İslam Fitri, Tabii ve Umumi Bir Dindir, D.İ.B. Yay., İstanbul 1943.

AREND, Hannah, Şiddet Üzerine, Çev: B. Peker, İletişim Yay., İstanbul 1997.

BOURDIEU, Pierre, Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayın, İstanbul, 2006.

CANAN, İbrahim, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2009.

BEYHAKİ Ebu Bekir Ahmed b. El-Hüseyin, Şuabu'l-İman, thk: Ebu Hacer Muhammed Zaglul, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

BUHARİ, Ebu Abdullah b. İsmail, Sahih-i Buhari – el-Camiu's-Sahih, İstanbul 1296.

CONNEL, R. W., Toplumsal Cinsiyet ve İktidar, çev: Cem Soydemir, Ayrintı Yayınları, İstanbul,1998.

ÇALHAN, Rabia, Çocuğa Şiddetin Basında Sunumu (Cumhuriyet, Hürriyet ve Zaman Gazetelerinde Çocuk ve Şiddet Haberleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. S.B.E., Erzurum 2008.

DEMİR, Ömer ve Mustafa ACAR, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yay, Ankara 2002.

EBU DAVUD, Süleyman b. Eşas, Sünen-ü Ebi Davud, Matbaai Mustafa, Mısır 1371.

EKEN, Ahmet, "Bir Olgü Olarak Türkiye'de Şiddet", Cogito, Sayı 6-7, Kış-Bahar, ss.407-410.

ERGİL, Doğu, "Şiddetin Kültürel Kökenleri", Bilim ve Teknik, sayı 399, Şubat 2001, ss.40-41.

ERTEN, Y. ve C. ARDALI, "Saldırganlık, Şiddet ve Terörün Psiko-sosyal Yapıları", Cogito, Sayı: 6-7, Kış-Bahar 1996, Yapı Kredi Bankası Yay., İstanbul 1996, ss.143-163.

GAZALİ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, İhyau Ulumü'd-Din, çev: Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul 1971.

HÖKELEKLİ, Hayati, Bir Değer Merhamet, Dem Dergi, Yıl 1, sayı: 4.

[HTTP://www.cte.adalet.gov.tr/kaynaklar/istatistikler/suc_gurubu/suc.htm](http://www.cte.adalet.gov.tr/kaynaklar/istatistikler/suc_gurubu/suc.htm).

[HTTP://www.turkhukuk sitesi.com/showthread.php?t=3109](http://www.turkhukuk sitesi.com/showthread.php?t=3109).

[HTTP://www.hukuki.net/showthread.php?74764-T%DC%DDK-Evlenme-BoFEanma-Oranlar%FD](http://www.hukuki.net/showthread.php?74764-T%DC%DDK-Evlenme-BoFEanma-Oranlar%FD).

IŞIK, Harun, Cezaevlerinde Din, Laçın Yay., Kayseri 2009.

KARAMAN, Hayrettin, Mustafa ÇAĞRICI, İbrahim Kafi DÖNMEZ vd., Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.

KAYMAK Abdurrahman, "Dini Tutum ve İnançların Sosyal Ahlaka Etkisi İle İlgili Görüş ve Değerlendirmeler", Yeni Ümit Dergisi, Temmuz-Ağustos-Eylül 2003.

KINALIZADE Ali Efendi, Ahlak-ı Alâi, Matbaatü'l-Bulak, Bulak 1572.

MICHAUD, Yves, Şiddet, çev: Cem Muhtaroğlu, İletişim Yay., İstanbul 1991.

MOSES, Rafael, "Şiddet Nerede Başlıyor?", Cogito, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Bahar 1996, Sayı 6-7, 1996, ss. 23-28.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, Sahih-i Müslim ve Tercümesi, çev: Mehmet Sofuoğlu, İrfan Yayınevi, İstanbul 1966.

PAZARLI, Osman; Din Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1968.

RAZİ, Fahreddin, Mefâtihu'l-Gayb (Tefsir-i Kebir), terc:Suat Yıldırım, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

SABUNİ Muhammed Ali, Safvetü't-Tefasir, (Tefsirlerin Özü), çev: Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul 1992.

SERT, H. Emin, Kuran'da İnsan Tipleri ve Davranışları, Bilge Yayınevi, İstanbul 2004.

SEYYİD KUTUB b. İbrahim, Fi Zilali'l-Kuran (Kur'an'ın Gölgesinde, çev: M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yayınları, İstanbul ty.

SUNDT, Jody L., Harry R. DAMMER, Francis T. CULLEN, "The Role of the Prison Chaplain in Rehabilitation", *Journal of Offender Rehabilitation*, Volume 35, Issue 3-4, 2002.

-
- TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed, el-Camiu's-Sahih-Sünenü't-Tirmizi, yy., yy.
- TURHAN, E., "Çatışma Yöntemleri Ölçeğinin Türk Toplumuna Uyarlanması ve Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Bazı Sosyo-Demografik Değişkenlerle İlişkisi", Uzmanlık Tezi, Erzurum 2005.
- ÜNSAL, Artun, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi", Cogito, sayı 6-7, Kış-Bahar, 1996.
- YÜKSEL, Mehmet, Medyada Şiddete Karşı Duyarlılık, Panel, RTÜK, İstanbul, 2004.

**DİNİ ARAŞTIRMALARDA YAPISAL
FENOMENOLOJİK YÖNTEM: KÜLTÜRLERARASI
BİR PERSPEKTİF**

Doç. Dr. Mustafa ALICI

Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Structural Phenomenological Approach in The Religios Studies: A Inter-cultural Perspective

The History of Religions, as a global discipline studying both local and universal phenomena is a humanitas study field. For this science the history is religious, and the religion is the historical fact. This research field, by means of comparative history, could highlight the *significance* of facts that would otherwise remain isolated. It also surveys the typical structures in religious phenomena not tending to neglect their historical contexts, which were subsequently examined by Eliade. The champion of this methodology is the Italian historian of religion Raffaele Pettazzoni who conceived of phenomenology and history as two complementary and essential aspects of a single religious science. By these rich approaches, this discipline gives wide ways to the understanding of the humanity, serving the mankind itself and their cultures as the intercultural study of religion along with their perspectives of *numinus* perceptions.

I. İnsanlığın Hizmetindeki Dinler Tarihi

Dinler Tarihi, bir disiplin olarak dini araştırmaların müfredatını tüm insanlara yayıcı, insanlığın kültür ve inançlarını hem yerel hem de evrensel açıdan değerlendiren önemli bir modern bilimdir. İnsanlığa ait hiçbir inanç ve kültür, bu bilim sayesinde kıyıda köşede kalmaz aksine hemen duyulabilir ve önemsenebilir. Bu özelliğiyle Dinler Tarihi “küresel bir çaba” olarak etkili bir vizyona sahiptir. Bundan dolayı din bilimleri içinde çoğul ekiyle dinleri inceleyen bu disiplin doğal olarak gücünü yöntemsel araçlarından almaktadır.¹

“Dini araştırmalar” derken en yerel kültürlerinden en gelişmiş sistemlerine kadar tüm dini ve kültürel olguları araştırma alanı içine alan Dinler Tarihi, aslında dinler ve onların mensuplarıyla doğrudan bir teslimiyet ve barış içine girmektedir. Dinler hakkında objektif olarak sohbet eden Dinler Tarihçisi aslında sadece diğer din mensupları ve onların inançları hakkında

¹ Gregory D. Alles, “Introduction”, *Religious Studies- A Global View*, London- New York 2012, 2,.

konuşmamaktadır, Dinler Tarihi aynı zamanda tüm insanlığın dinleri hakkında ve dinin insani boyutları hakkında konuşmaktadır.²

Normatif teolojilerden farklı bir şekilde objektif bir tarzda din, dini olan ve dindarı ele alan ve bu yönüyle hem dinleri ve dinlerarası ilişkileri hem de süt kardeşi gördüğü etnolojiyle ortak hareket ederek kültür ve kültürlerarası ilişkileri ele alan Dinler Tarihi, dindar dünya görüşlerini, inançlarını ve uygulamalarını dolayısıyla pratik tecrübeleri fazlaca önemsemektedir. Bu yönüyle o, sadece bir dinin hizmetindeki dinler teolojisi değil tüm insanlık adına kayı taşıyan, tüm insanların hizmetindeki bir antropolojik din çalışmasıdır.³

Dinler Tarihi bize gösterir ki insanlığın yaşadığı tarih, dinî ve dindar bir tarihtir; din de tarihsel bir olgudur. Dinin dışlandığı veya göz ardı edildiği bir zaman anlayışı, basit, kronolojik ve anlamsız kargaşadan ibarettir. Bu bakımdan insanlık, bir bütün olarak dinî bir tarih içindeyken her toplum ise kültürler arası ilişkileri gerektiren dinamik ve canlı bir tarih içindedir.⁴

Dinler Tarihi'ne göre insanda doğal bulunan ve dinde Tanrı kavramından da önce gelen Kutsal Algısı (*Sensus Numinus*), evrensel açıdan beşer dininin tarihsel dayanağını oluşturan en önemli faktördür⁵. Öyle ki zaman içinde "kutsallığını ifşa eden" Tanrı, bize göre çoğu kez tuhaf olabilecek bir vasıfta ve bazen anlaşılmaz biçimde [*simplicitas dei*] tarih içinde eylemlerde bulunur⁶.

Dinler Tarihçisine göre insanlığın geniş ve zengin kültürü konusunda bakış açımızdaki ufku genişletmeye ne kadar fazla dalarsak, bir o kadar niceleyici ve sistematik bir insanlık bilgisine ulaşmada artış olacaktır. Bu duruma kısaca "ötekilerle buluşmak" yani "öteki arkaik ve ekzotik cemiyetlere ait insanlarla karşılaşmak" denir. Bu karşılaşma, kültürel açıdan teşvik edici ve bir o kadar da verimli bir durum olup aynı zamanda eşsiz hermönetik bilimin kişisel ve yaratıcı tecrübesi anlamına gelecektir. İmkanlar dahilindedir ki insanlığın lehine olan yeni keşifler ile kültürler arası yakınlaşma ve karşılaşmalar, Dinler Tarihi'nin metodolojik ve kurumsal gelişimiyle mümkün olacaktır. Hatta bu durum, tıpkı batı kültürünün geçmişindeki ünlü keşiflere benzer insanlık için bir takım tezahürlere sahip olacaktır. Söz gelişi ilkel sanatların, modern batı estetiğinde yeni keşiflere yol açacağını gören bir Dinler Tarihçisi için modern çağda Dinler Tarihi'nin yakınlaştırmacı rolüyle şu ortaya çıkacaktır; insanın "ötekiyle karşılaşması" sadece kesin olarak tehlikelerden kurtulması anlamına gelmeyecek aynı zamanda kültürel bir

² Wilfred Cantwell Smith, "Comparative Religion- Whither and why?", *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago 1959, 34.

³ Margaret Miles, "Becoming answerable for what we see", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68/3 (2000), 472.

⁴ Mircea Eliade, "A New Humanism", *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion- A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon, London – New York, s. 96- 101.

⁵ Otto, "The Sensus Numinus as the Historical Basis of Religion", *The Hibbert Journal*, 30 (1931-1932), s. 415-430.

⁶ Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Rome 1973, s. 92.

zenginleşme ve kabullenmeyi de beraberinde getirecektir.⁷

Bu karakteristik özelliğiyle Dinler Tarihi, diğer beşeri disiplinlerden (söz gelişi, psikoloji, antropoloji, sosyoloji gibi bilimlerden) çok daha açık bir şekilde felsefi antropolojiye açık kapı bırakmalı ve onunla daha fazla yakın ilişki kurmalıdır. Zira kutsal, evrensel bir boyuttur ve kültürün başlangıç unsurları genel olarak dinî tecrübe ve inançlarda kök salmıştır. Dahası eğer kişi onların orijinal dinî düzeyini bilmezse, bu unsurlar radikal olarak seküler hale dönüşür ve sonra bu bağlamda anlaşılır ve sonuçta her türlü kültürel yaratım (söz gelişi, sosyal kurumlar teknolojiler, ahlaki fikirler, sanatlar gibi), aktüel olarak tam olarak anlaşılabilir. Böyle bir anormal durum sonunda kişiler, mezkur olguları tenkit edip değiştirebilir veya şimdiki hallerini bile inkar ederler. Dinler Tarihine göre seküler kültürel değerler böyle bir inkarın sonunda ortaya çıkarlar. Bu durumda Dinler Tarihçisi, alem içinde bulunmak gibi insanın özgün varoluş konumunu daima algılama ve kavrama durumunda olmalıdır. Zira kutsalın tecrübesi bu kavrayışla alakalı bir şeydir. Aslında insanın, kendi var oluş tarzının farkında olması ve alem içindeki varlığını güçlendirmesi bile toptan bir dindar tecrübesi oluşturacak güçtedir.⁸

II. Kültürlerarası İlişkiler ve Yapısal Fenomenolojik Yöntem

Dinler Tarihi'nin metodolojik yaklaşımında mukayese öne çıkar. Bu yönüyle o, dindeki temel olgular, görüngüler, tezahürler olan fenomenleri mukayese ederek onları yorumlar. Mukayese ile yerel fenomenlerin evrensel değer ve anlamları ortaya çıkar. Bunun için onun öncelikle kendi dindarı için anlamı, ardışıl süreçte insanlık içindeki genel anlamı ve bilim adamının yorumundan süzülen reel anlamı ortaya çıkınca tam anlaşılır. Bunun için fenomenlerin bir diğer dindeki benzeri veya aynıyla anlaşılınca gerçek anlamı ortaya çıkar. Bu aynı zamanda dindarlara da fayda sağlayacaktır.

Dinler Tarihinin tarihsel yapısal fenomenlere önem veren yöntemi orta yoldur yani katı materyalist tarihselcilik ile onu göz ardı eden salt fenomenolojik metodun tam arasında "üçüncü bir yoldur." Bu yaklaşım özetle şöyledir: (1). Fenomenler parçalanarak analiz edilirken tekrar yorumlanarak "kendi var oldukları zaman" bağlamında "yeniden inşa edilir". (2). Elde edilen bilimsel "bulgular", her bir dinî geleneğin kendi bağlamında ortaya koyduğu özel kültürel olgulara doğru genişletilecek biçimde sistematik mukayese yapılır. (3). Mukayese edilen verilerin, metafizik alemle (Kutsal ile) bağlantısı bulunur.⁹

Bu yönlemsel araçlara sahip bir Dinler Tarihçisi için söz gelişi Dante'yi araştırmanın bir anlamda V. Asır Hint piyes yazarı Kalidaşa hakkındaki bilgiyle aydınlanmak anlamına geleceğini ve böylece insanı araştırmada derinleştikçe daha derin ve bölünmez bir insanlık kültürüyle karşılaşılacağı

⁷ Eliade, "A New Humanism", 96-97.

⁸ a.g.e., 100-101.

⁹ Nicola Gasbarro, "La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni" *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* [SMSR], vol. 56, 1990, 105.

demek olacaktır.¹⁰ Bu yüzden bir Dinler Tarihcisi, din fenomenlerinin sadece tipolojisini veya morfolojisini yapmayacağını; hatta sadece tarihsel sürecin, bir dinsel fenomenin içeriğini tüketemeyeceğini anlamakla kalmayacağını aynı zamanda onun anlamının ortaya çıkması için tarihsel yapılarına da başvurmak gerektiğinin farkına varacağını belirtmelidir. Dahası böyle bir dini araştırmalar uzmanı, uzlaştırıcı bir bakış açısıyla söz konusu fenomenlerin tarih boyunca içinde saklamış olduğu tarih ötesi anlamı da çözmeye çalışacaktır.¹¹

Ancak Dinler Tarihcisi için bir din fenomeninin anlamını belli bir kültür içinde kavramak ve neticede onun mesajını anlam için onu deşifre etmek (zira her din fenomeni bir gizli şifreye sahiptir) yeterli değildir. Yapılması gereken şey, bunlara ilave olarak onun tarihini de çalışmak ve anlamaktır. Bu gayret, aynı zamanda fenomenin değişim ve gelişimlerini ortaya koymayı ve neticede onun insanlığa ait kültüre katkısını ortaya çıkarmayı kapsar. Geçmişte bu yaklaşıma bir çok bilim adamı, dinî fenomenoloji veya Mukayeseli Dinler Tarihi demiştir. Hatta bazen daha geniş bir anlamda ikisi birleştirilmiştir.¹²

Fenomenlerin gerçek değeri yani onların anlamları, din kurucusunun bahsettiği dışa yansıyan anlamlar, inananları tarafından algılanan ve amel edilen anlamlar (buna içerdeki anlamlar denir) ile onları kullanmak isteyen bir akademisyenin (mesela dinler tarihçisinin) onlardan anlayacağı anlamlar (dışarıdaki birinin yüklediği anlamlar) tamamen aynı olmak zorundadır.

Objektif bir mukayese yaparken kültürler arasındaki ilişkiler çok iyi bilinmelidir. Bu yüzden birbirleriyle yakın ilişki içinde olan dinler öncelikli olarak birbirleriyle mukayese edilmelidirler. Monoteizm esasına dayalı mukayese İlahi dinler için temel şart olurken, üstün prensip, tanrı ismi vermeyen dinler için uygulanmalıdır. Buna göre Yahudilik öncelikle Hıristiyanlık ve İslam ile mukayese edilmeli, Budizm Hinduizm ile Konfüçyanizm ise Taoizm ile mukayese edilmelidir. Bundan dolayı, dinlerdeki farklılıklar da en az dinlerdeki benzerlikler kadar eşit derecede önemsenmelidir.

Dolayısıyla dini ve kültürel sistemlerin *mukayeseli olarak yorumlanmasını* öne çıkaran fenomenolojik yaklaşım tarihsel olguları “dinde asıl ve temel unsurlar” şeklinde anlar ve onların herhangi bir dinî unsurun anlaşılmasında (tarihsel olayların doğrulanması ve anlaşılmasında) köşe taşı olduğuna inanır¹³.

Dinleri ele alınırken bir takım tarihsel bir süreç içinde elde edilen somut

¹⁰ Eliade, *A History of Religious Ideas*, Chicago 1978, XVI.

¹¹ Eliade, *Şamanizm*, çev. İsmet Birkan, Ankara 1999, 12, ayrıca krş Eliade, *The Sacred & The Profane*, 11.

¹² Eliade, “A New Humanism”, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion- A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon, London – New York, 1999, 98-100.

¹³ A. N. Terrin, “Storia delle religioni”, *Grande dizionario delle religioni*, Padova 1988, s. 2039- 2046; Guiseppe Mihelcic, “L’Idea di Religione in Raffaele Pettazzoni”, *Una Religione di Liberta’:Raffaele Pettazzoni e La Scuola Romana di Storia delle Religioni*, Roma 2003, s. 62- 63.

inanç tiplerinin gelişimine izin veren tevhit eksenli *tarihsel tipolojileri* ortaya çıkarılabilir. Söz gelişi bu sayede İslam gibi monoteist bir sistem, politeist din fenomenleriyle mukayese edilip benzerlik ve farklılıkları ortaya konabilir ve uygun bir *monoteist analogi anlayışı çok rahat geliştirilebilir. Son olarak* fenomenlerden oluşan din olgusunun insanlığa yayılan geniş devamlılık isteyen somut [*yani tarihsel*] en genel küllilerle diğer her hangi bir dinî niteliğin özgün, dışlayıcı ve kendi içinde sistematik olan karakteristiği, kesin olarak mukayeseli tarihsel bağlamlar göz önünde bulundurularak kolaylıkla anlaşılabilir¹⁴.

İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni (1883- 1959), “kültür tarih metoduna” etnolojinin, “tarihsel fenomenolojik” bir bilim olarak Genel Dinler Tarihi disiplinine katılması gereken bir alan olmasını istedi. Bu birliktelik sayesinde Dinler Tarihçisi anlar ki tarihsel gelişmiş medeniyetler ile etnolojik temele dayalı diğer medeniyetler arasında bir ayrılık ve özü tehdit eden bir karmaşıklık mevcut olmadığı aksine her ikisi arasında devamlılık ve yakınlaşma olduğu ve en arkaik medeniyet formlarından en modern olanlarına kadar devam eden dinamik bir gelişmenin varlığı ancak bu birliktelik yoluyla incelenebilir.¹⁵

Pettazzoni’ye göre kültürel açıdan özgürlük ve sivillik olarak anlaşılması gereken din kavramı, medeniyetin en önemli bir çehresini, sanat, düşünce formları, sosyal yapı, ekonomik yapı ve politika gibi diğer öğelerle beraber oluşturur. Ona göre medeniyetin unsurları, birbirlerinden soyutlanmış değil aksine içi içe geçmiş ve birbirine bağımlı unsurlardır. Böylelikle medeniyet/din, tam bir organik yapı olarak hem dipdiri hem de hayati bir organizma olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden medeniyetin, bu hayatta tek bir unsuru bile yalın kalmadan işlemesi gereken dairesel bir gücü bulunur. Bundan dolayı, birini diğerinden soyutlayarak onun bir parçasını anlamlandırmak mümkün değildir. Dolayısıyla bir halkın tarihi, sanatı, şiiri hatta dünya görüşü bilinmezse o halkın dini tam olarak anlamlandırılmaz. Yine bunun tam tersi olarak eğer bir halkın dini anlaşılmaz ise o halkın hayatı, medeniyeti ve tarihi tam olarak anlaşılmaz. Zaten ona göre dini ihmal eden veya hiç sayan bir kültür, sakat, yetersiz ve değerlerden yoksun bir kültürdür.¹⁶

Bu bakımdan kültürler arası işbirliğine giden yolun başlıca hazırlayıcısı olarak Dinler Tarihi görülebilir. Bu anlamda Dinler Tarihi, farklı kültürel ve dini sistemleri tarihsel süreç içinde ele alan bir disiplin olarak aynı zamanda dindarların, tarih içinde karşılıklı yaşadıkları polemikleri, savaşları, antlaşmaları, işbirliklerini veya yardımlaşmalarını, kısacası karşı karşıya gelişleri-

¹⁴ Ugo Bianchi, “The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion”, Science of Religion- Studies in Methodology. Preceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland, August 27-31, 1973, ed. Lauri Honko, The Hague 1979, s. 297- 319.

¹⁵ Pettazzoni, “Tektanrıcılığın Oluşumu”, *Tanrıya Dair*, terc. Fuat Aydın, İstanbul 2002, 18-19.

¹⁶ Pettazzoni, “Religione e Cultura”, 169- 170; P. Pisi, “Storicismo e fenomenologia nel pensiero di R. Pettazzoni”, *SMSR*, 56 (1990), 245- 277.

ni veya yan yana gelişlerini de inceme konusu yapar. Çünkü bu disiplin, dinleri sadece tek tek ele almaz onların “karşılıklı ilişkilerini de” ilgi alanına sokar. Zaten dünya üzerindeki dinleri birer sarmal gibi saran bir ilişkiler yumağı mevcuttur. Söz gelişi, Budizm ile Hinduizm arasındaki yakın ilişkiler, Taoizm ile Konfüçyanizm arasında mevcut olan gerginlik ve etkileşimler, Şintoizm ile Zen-Budizm’i arasındaki mücadeleler, Yahudilik- Hıristiyanlık arasındaki çekişmeler ile tarih boyunca inişli çıkışlı çok karmaşık bir seyir izleyen İslam- Hıristiyanlık ilişkileri ve İslam-Yahudilik ilişkileri, günümüz dinlerarası diyalogun tarihsel arkaplanında önemini koruyan temel unsurlardır. Kültürlerarası ilişkilerde kaynak sağlayan Dinler Tarihi, müslümanlara karşı hıristiyan haçlı seferlerinin bütün vahşiliklerini veya bazı müslüman hükümdarların hıristiyan halklara yaptığı baskıları tarafsızca aktarmaktadır. Bunun yanında bu disiplin, yüzyıllardır Hz Muhammed’i hilekar ve kötülüğün en büyük örneği olarak gören insafsız hıristiyan zihniyetinin, filolojik ve tarihsel araştırmaların neticesinde yok edildiğini de açıklığa kavuşturacaktır. Neticede Dinler Tarihi, sahip olduğu bilimsel yeti vasıtasıyla farklı dinlere mensup insanlar arasında derinleşip kök salan önyargıları bertaraf etmekle, sürekli gelişen dinler arası yakınlıkları teşvik etmektedir. Bir başka deyişle bu disiplin, dinler arasında tarihten gelen yanlış imajları ve önyargıları da ciddi bilimsel yaklaşımlarıyla yıkmayı amaçlamıştır.¹⁷

Yine Dinler Tarihi, insanoğlunun sahip olduğu dinî-kültürel zenginliklerin adeta sonsuzluk derecesinde olduğunu hayretle izlemektedir. Söz gelişi dinî geleneklerdeki derin dindarlıklar, aleme ve diğer insanlara yönelik sevgi ve saygı dolu mesajları, Dinler Tarihi’nin tarihselliğinin ortaya çıkardığı bu türden zenginliklerdir. Söz gelişi, Aydınlanma dönemi filozofları büyük açıklık içinde Çin düşüncesinden etkilenirken, Alman Romantizminin ünlü filozoflarının Hint ve İran düşüncesine hayranlıkları ortadadır. Hatta Dinler Tarihi’nin sayesinde görülmüştür ki Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam başta olmak üzere pek çok büyük dinî gelenekte her türlü tekelcilikten uzak olan ve diğer dinlerde de Tanrı’nın izlerinin bulunduğunu savunan sıradan dindar veya ünlü mistikler ortaya çıkmıştır.¹⁸

Bu noktada Alman Dinler Tarihçisi Rudolf Otto’nun öğrencisi ve Annemarie Schimmel’in hocası Friedrich Heiler, kültürlerarası ilişkilerin temel çatısını fenomenolojik yaklaşımla elde edilen verilerle beslenmesi gerektiğini açıklar O, farklı kültürel sistemler arasında mevcut olan ve dini araştırmalara katkı sağlayabilecek yedi temel benzerlikten bahsetmektedir. Buna göre; 1. Tüm dinlerde Aşkın Varlığın gerçekliği kabul edilir. 2. Bu aşkın gerçek, insanın içinde, kalbindedir. 3. Tüm dinî geleneklerde insanın içinde bulunan en yüksek servet ve en yüksek hakikat, adalet, lütf ve güzelliştir. 4. İnsana yönelik olarak dinlerin verdiği temel referans, bizzat insandaki sevgidir. 5. İnsandan Tanrı’ya giden yol, her yerde kurbandan geçmektedir.

¹⁷ Friedrich Heiler, “Dinlerin İşbirliğinin Yol Açıcısı Olarak Dinler Tarihi”, *Dinler Tarihi Metodoloji Denemeleri*, ed. ve çev. Mehmet Aydın, Konya 2003, 157-164.

¹⁸ Heiler, 158-163.

Bu dinlere göre, kurban, dinlerde ferağat, terk, ahlaki terbiye, riyazet, dua veya formel ibadet şeklinde görünebilir. 6. Dinî gelenekler, sadece Tanrı'ya giden yolu değil aynı zamanda kimliği ve dini ne olursa olsun “en yakında olan kişiyi/ komşuyu” sevmeyi öğretir. 7. Sevgi, en yüce Tanrı yoludur¹⁹.

Bu kültürel ortak noktalardan hareketle yapısal fenomenolojik metodu kullanarak mukayeseler de yapılabilmektedir. Mesela İslam gibi Tanrının tekliğini ve diğer tüm ilah formlarını red ve inkar eden bir monoteizm anlayışına sahip bir gelenek ile Maddi olana karşı kötümser bir bakış açısına sahip olan ve (Hinduizme tepki olarak) fiziksel varlığını hissettiren her türlü metafizik ilah fikrini bile ret ve inkar eden (bu yönüyle “Tanrısız bir gelenek kabul edilen) Budizm arasında kavramsal değerler temelinde bir mukayese yapabiliriz. Zira İslam'ın aksine maddeyi olumsuz değerlendiren ve bu görülen alemi soyut aleme göre hayal kabul eden bir sistem olarak Budizm, isim ve mekan konusunda kötümser, öğretilere dayalı mesaj kategorisinde iyimser bir karakterdedir. Söz gelişi Kura'n-ı Kerim'de (Beled Suresi 4. Ayette) (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ) (yani insanı, güçlük dolu bir hayat içinde yarattık) denir. Ayette geçen “kebed” terimi Müslümanlar için sıradan bir kelime iken Budizm için en önemli kavramdır. Zira dünya hayatını, acı, elem, ızdırap içinde kabul eden Budistler için hayatın bu yönü “*dukkha*” öğretisidir. Böylece Müslüman araştırmacılar böyle bir mukayese yöntemiyle Budizm gibi Kur'an'da ismi açık bir şekilde geçmeyen bir gelenek hakkında bir konum belirlemeyebilir veya kültürler arası ilişkilerde ortak kavramlar yoluyla aralarındaki ilişkileri düzenleyebilirler.²⁰

Sonuçta diyebiliriz ki fenomenolojik yaklaşımıyla tarihsel ve mukayeseli yöntemsel araçlara sahip Dinler Tarihi, bir taraftan “geçmişteki tüm kültürel formları” kucaklarken öte taraftan insanlığa ait aktüel kültürel formları sosyolojik, ekonomik ve siyasi bağlamlarını ihmal etmeden ele almakta hatta psikoloji, antropoloji, sosyoloji gibi beşeri disiplinlerden istifade ederek çok daha sistematik olarak kültürlerarası ilişkiler yapısına uygun teoriler üretebilmektedir.²¹ Bu bakımdan kültürler arası ilişkiler bağlamında Dinler Tarihinin amacı tek bir cümleyle özetlenebilir; dinler hakkında içerden bilgilerle dışarıdan bilgilerin uyumlu olması sağlamak. Zaten kültürler arası yakınlaşmaların aktüel gündemi ile Dinler Tarihi'nin uğraştığı gerçek konuları arasında daima paralellikler olmuştur.

¹⁹ Heiler, 167-177.

²⁰ Budizm ile İslam arasındaki kavramsal mukayese için bakınız; Charles Fletcher, “Ismail al Faruqi's Interfaith Dialogue and Asian Religions with Special Reference to Buddhism.” *American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 28 No. 3, (Summer 2011)/ 92-112.

²¹ Mircea Eliade, *The Quest History and Meaning in Religion*, Chicago –London 1969, 3-9; Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Gallimard 1971, 19-20.

DİNİ ÇOĞULCULUĞUN VECHELERİ

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu bildiride dini çoğulculuk kavramı tartışılacaktır. Tarih boyunca Müslümanlar, farklı din ve kültür mensuplarıyla birlikte yaşamışlardır. İslam, farklı din ve kültür mensuplarıyla bir arada yaşamaktan bir rahatsızlık duymaz. Bunun en iyi görünür laboratuvarı, İslam coğrafyalarıdır. Çünkü bu topraklarda, asırlar boyu; İsevi, Musevi, hatta Zerdüşt ve Kipti gibi farklı din, kültür ve felsefi inanç mensupları iç içe barış içerisinde yaşamışlardır. Bütün bu farklılıklar toplumlarda çatışmacı ve ayrıştırmacı olmamıştır. aksine, her bir kültür deseni, İslam medeniyetinin gelişmesinde rol oynamıştır. Dinamizm, biraz da farklı olanla sağlanır. Kaldı ki çoğulculuk, kevnî yasalardan bir yasadır. Batı ile Müslüman halklar arasında her ne kadar bir doku uyumsuzluğu varsa da, bu farklılık ötekinin yaşama hakkını asla ortadan kaldırmaz. O halde barış içerisinde birlikte yaşamının olmazsa olmaz ilkeleri nelerdir? İşte bu bildiride bunlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kavramlar: Din, Kültür, Dini çoğulculuk, Öteki, Birlikte yaşama, Medeniyetler arası ittifak, Doku uyumsuzluğu.

ASPECTS OF RELIGIOUS PLURALISM

Religious pluralism will be discussed in this paper. Throughout history, Muslims have lived together with the people of different religions and cultures. Islam doesn't oppose to live together with members of different religions and cultures. That can be seen in Islamic geographies. Jews, Christians, Muslims and other religious members have lived peacefully in Islamic lands for centuries. This diversity hasn't caused to any conflict in the history. On the contrary, all of these cultures have contributed to the development of Islamic civilization. Religious pluralism is one of the Kawni (universal) laws. Even though there are important differences between Western and Muslim civilization, these differences don't eliminate the right to life. In this paper, the essential principles of living together will be discussed.

Key words: Religion, Culture, Religious pluralism, Alliance of civilizations

GİRİŞ

Arapça bir kelime olan din, sözlükte; “*örf, âdet, mezhep, itaat, tutulan ve takip edilen yol, kanun, ceza, ödül, taklit, muhakeme, hesap, millet vb.*” anlamlarda kullanılır.¹ İslam bilginlerine göre din, akıl sahiplerinin kendi irade ve istekleriyle tercih ettiği bizzat hayrolan ve peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere götüren ilahi kurallar bütünüdür.²

Bu anlamda bir bütün olarak din, insanın Allah’la, hemcinsleriyle ve varlıkla olan ilişkilerini düzenleyen değerler manzumesidir. Bundan dolayı din bireysel ve toplumsal açıdan çok geniş bir çerçevede işlev gören, insanların iç dünyalarındaki ahenk ve davranışlarının şeklini ve yönünü belirlemedeki denge sağlayıcı rolü itibarıyla, bir var oluşsal çözümleme ve hayatı anlamlandırma misyonuna sahip güçlü bir olgudur.³

Yaşadığımız yüzyılda küreselleşme politikalarının hızlandırıcısı durumunda olan iletişim devrimi, zaman-mekân kavramlarını izafileştirdi, adeta mesafeleri ortadan kaldırarak, dünyayı ‘*küçük bir köy*’ haline getirdi. Küreselleşme, farklı dinler arasında seçiciliğe hizmet edecek yeni durumlar ortaya çıkarmakla kalmadı, yereli yutucu ve tek tipleştirici işlevi karşısında, farklı kültür dokuları ve inanç toplulukları arasında bir arada yaşamının ortak formülü etrafında zihni çabaların yoğunlaştırılmasına da yol açtı. Bu sebeple, son yıllarda farklı din mensupları arasında “*dinler arası diyalog*”, “*çok kültürlülük*”, “*medeniyetler arası ittifak*” ve “*dini çoğulculuk*” gibi konu ve kavramların tartışmaya açılması, bunun en açık örneklerdir. İşte biz bu bildirimizde “*dini çoğulculuk*” kavramı üzerinde duracağız.

“DİNİ ÇOĞULCULUK” FİKRİNE NASIL BAKILMALIDIR?

Bilindiği gibi çoğulculuk, kevnî yasalardan bir yasadır. Çünkü Yüce Allah, varlığı, çeşitli renklerle yaratmıştır. Bitkiler, hayvanlar, kuşlar, dağlar, ovalar, tabiattaki renklilik vb. gibi çeşitlilikler, insandan önce var olan temel esaslardır. Buna gece ve gündüzün farklılığı, yiyeceklerin çeşitliliği de eklenebilir. Dolayısıyla çeşitlilik, yaratılış ve tabiatın bir yasası, sünnetidir. Kavimlerin, halkların, dillerin, meşreplerin, metotların, diyanetlerin, mezheplerin ve inançların farklılığı noktasında insanlar hep birbirinden farklıdır. Ağacın gövdesi tektir ama kolları çok olup semaya yayılmıştır. Hayat tek bir hücreden doğar, daha sonra da çoğalır. Hayret edilmesi gereken, bu farklılığı görmemektir.⁴ Kaldı ki Kur’an, bu farklılığı ve çoğulculuğu vurgular: “*Rabbim dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler.*”⁵ Bu âyette geçen *ihtilaf*, farklılığın çoklu-

¹ el-İsfehâni, Ragıp, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s.253.

² Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, Kahire, 1987, s. 141.

³ Karaçoşkun, M. Doğan, “*Dini İnanç-Dini Davranış İlişkisine Soysop-Psikolojik Yaklaşımlar*”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Samsun, 2004, Sayı:2, s. 23.

⁴ Hasan Hanefi, *Hısarü'z-Zeman*, Kahire, 2006, s. 739

⁵ Hud 11/118.

ğu olarak yorumlanabilir.⁶ İnsanların birbirleriyle görüş ayrılıkları içinde olmaları, farklı düşüncelerin peşinden gitmeleri bir rastlantı değil, tersine Allah'ın ilim ve iradesinin bir neticesidir. Eğer Yüce Allah bütün insanların aynı inanca bağlı olmasını irade etseydi –ki bu onun için asla zor olmazdı- o zaman zihinsel gelişme tamamen dururdu. Buna bağlı olarak da insanların hepsi yaratılışlarının zoruyla hakka inanıp Allah'a itaat edecek manevi hayatları itibariyle belki melekler gibi olurlardı ama tür olarak sahip oldukları üstün ve ayırıcı niteliklerden yoksun düşüp toplumsal hayatları itibariyle karıncalara ya da arılara benzeyip çıkarlardı. Sonuçta böyle bir durum, insana, doğruyla eğri arasında seçim yapma, serbest irade ve seçme özgürlüğünden yoksun bırakma sonucunu doğururdu.⁷ Durum hiç de böyle olmamıştır. İnsan, akıl ve beyan yönüyle diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılınmıştır. Buna bağlı olarak da insanın yapıp-ettikleri karşısında sorumlu tutulacağı beyan edilmiştir. Dolayısıyla insan, sorumlu bir varlıktır.

O halde dini çoğulculuk kavramından ne anlamalıyız?

Ben bu kavrama bildirimde iki açıdan yaklaşacağım. Bunlardan *birisi*, her hangi bir dinin kendi evreninde ortaya çıkan farklı dini yorum biçimlerine mensup kimselerin birbirlerini tolere etmeleri, *diğeri* ise, farklı din ve kültüre mensup halkların bir arada birlikte yaşamalarının imkânıdır.

A. MÜSLÜMANLARIN, İSLAM'IN KENDİ EVRENİNDE FARKLI YORUM BİÇİMLERİNE BAKIŞI

İslam Dünyasının yetiştirdiği ünlü mütekellim *Ebû Hanife* (ö. 150/767) "*din*" kavramını, ahkâmın değişmez temelleri olan *inanç sistemi* manasında kullanır. Dinin sabit, ahkâmın ise değişken olduğunu ifade eder.⁸ Ebû Hanife'nin iyi bir izleyicisi olan Mâtürîdî (ö. 333/944) de aynı görüşü paylaşır.⁹ Her iki kelam bilginin bu dışı açıklık (inklusivizm) politikası, "*kısmî çoğulculuk*" yolunda atılmış önemli bir adımdır. Çünkü kapsayıcı bir tutum ya da dışı açıklık ortaya konmadan "*çoğulcu*" olmak mümkün değildir.¹⁰ Bu açıdan, Ebû Hanife ve Mâtürîdî'nin İslam yorumu İslam'ın farklı yorum biçimlerini benimseyen dini akım, mezhep ve meşrepler arasında bir uzlaşma noktasını oluşturur. Ayrıca, bu kelam geleneğinde, akli kullanmaya, içtihad ve özgür irade sahibi bir insan olmaya büyük değer verilir. Bu da dini doğrulamaktan ve tabu haline getirmekten insanı kurtarır, tartışma kültürünün yaygınlaşmasına ve başka görüşlerin varlığına tahammül gösterme ahlakını içselleştirmeye sebebiyet verir. Dolayısıyla akîl çaba fikir hürriyeti-

⁶ Geniş bilgi için bakınız. el-Karadavi, Yusuf, "*İnne'ddine Indellahi'l-İslam La tünfi't-teaddüdiyye*", www.qaradawi.net, 21.02.2008.

⁷ Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, Çev. C. Koçtak-A. Ertürk, İstanbul, 1999, I, 451.

⁸ Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, "*el-Âlim ve'l-Müteallim*", (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981, s. 16.

⁹ Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhid*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979, s. 71, 94-95, 235, 377, 401.

¹⁰ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999, s. 23.

ni, fikir hürriyeti de hoşgörüyü doğurur.

Bilindiği gibi, bir dinde tekçi ve mutlakçı bir yorum tekelciliği, dini anlamada çoğulcu yöntemin önünde en büyük engeli teşkil eder. Tekçi ve mutlakçı bir metot izlemek, diğer dini anlayışlara yolu kapatmak anlamına gelir. Bu durum beraberinde içe kapanmayı ve dışlamacılığı getirir. Bu açıdan olaya bakıldığında İslam kendi içinde kapalı bir gelenek halinde tezahür etmez. Eğer aksi olursa, İslam dar ideolojik kalıplar içerisine sıkıştırılır ve böyle bir bakış açısında farklı yorum sahiplerini kabullenme değil, 'ötekileştirme' anlayışı çıkar. İslam kelimeler geleneğinde bu tehlikeyi bertaraf eden temel ilke, *ehl-i kible tekfir edilemez*¹¹ anlayışıdır. Bu özünde hoşgörü bulunan oldukça kucaklayıcı bir yorum biçimidir. Çünkü 'tekfir mekanizmasını' çalıştırmak bir başka ifade ile birisini küfürle itham etmek, o kimseyi dışlamak ve İslam dairesinin dışına çıkarmak anlamına gelir. Böyle bir tavır, İslam'ın gönüllerde taht kurmasına engel olabileceği gibi, İslam toplumunda mezhep çatışmalarına yol açmakla kalmayacak, Müslümanların güçlerini kaybetmelerinin yolunu açmak suretiyle, öteki'nin gözünde Müslümanların itibar kaybetmelerine ve tarih dışı kalmalarına da sebebiyet verecektir.

Müslümanlar arasında mezhep ya da etnik köken farklılığı bir çatışma sebebi olamaz. Çünkü kendini İslam'a nispet eden mezheplere mensup Müslümanlar arasında *asgari müşterekler* değil, birlikteliği sağlayacak ve her türlü çatışmayı ortadan kaldıracak şekilde *azami müşterekler* vardır. Bu azami müşterek noktalarını koruma konusunda azami hassasiyetin gösterilmesi insani ve dini bir zorunluluktur. Müslümanlar arasında bizim farklılığımızı *usulde* değil, yorumdadır. Dinin usulünde, yani iman esaslarında bütün mezhepler görüş birliğine sahiptirler. Farklılıklarımız ayrılıklarımız değil, zenginliklerimiz olarak görülmelidir. Hepimiz bütün renkleriyle bir halinin ya da kilimin desenindeki çizgi ve motifler gibiyiz. Bu sebeple ittifak noktalarımız gündemde tutulmakla birlikte; siyaset, din, ilim, fikir ve kanaat önderlerine tarihi sorumluluk düştüğü unutulmamalıdır. Özellikle basın yayın organları bu ateşi yükseltmede değil, aksine düşürmede rol oynamalıdır.

İslam tarihine dönüp baktığımız zaman Batı'da olduğu gibi ne aynı dine inanan ne de ayrı mezhebe mensup olan Müslümanlar arasında din ve mezhep kaynaklı bir çatışma olmuştur. Eğer olmuşsa, bunun sebebi din ya da mezhep farklılığından dolayı değil, *siyasî* nedenlere bağlı olarak gerçekleşmiştir. İslam'da mezhep farklılıkları rahmet ve zenginlik kaynağı olarak görülmüştür.

B. FARKLI DİN VE KÜLTÜRLERLE BİR ARADA YAŞAMA İMKÂNI

Dini çoğulculuk fikrinden maksat, bütün dinlerin eşit düzeyde hak oldukları gerçeği değil, ötekinin varlığını bir realite olarak görme gerçeği ve birlikte yaşama iradesidir. Bu anlamda Müslümanlar, farklı kültürlerin bir

¹¹ Bkz. İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin, *el-Müsâyere*, İstanbul, 1979, s. 322–23.

arada yaşamasından yana bir rahatsızlık duymaz. Farklı din ve kültürler arasında bir rekabet mücadelesi olabilir ama bir çatışma olmamalıdır. Çünkü çatışma ve mücadele arasında ontolojik anlamda farklılıklar vardır. Eğer Kur'an'da anlatılan "te'aruf sosyolojisi"¹² söyleminden hareket edersek, bir Müslüman olarak her zaman çoğulculuktan yana bir tavır sergilememiz bu durumu kaçınılmaz kılar.

Tarihte Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında din savaşları, yine uzun yıllar Hıristiyanların kendi içinde mezhep savaşları -ki 30 yıl savaşları buna örnektir- kanlı bir şekilde yaşanmıştır. Din Barışı, uzun yıllar süren (1644-48) taraflar arasındaki görüşmeler neticesinde Westfalya Anlaşması ile sağlanmıştır. İslam tarihinde Batı'da yaşananların bir benzeri, farklı mezhep, cemaat ve dini akımlar arasında olmamıştır.

Doğal olarak her din mensubu, kendi dinini makbul, diğerlerini makbul olmayan ya da kendi mensuplarını mü'min, ötekini de kâfir sayan bir kategorileşmeye gidebilir. Dinlerin literatüründe "küfür" kelimesinin birçok anlamı vardır. Her din, küfür kelimesine kendisine uygun bir anlam yüklemiştir. Her ne kadar 'küfür' bir dışlamacılıksa da diğerinin varlığını yok saymak anlamına gelmez. Buradaki dışlamacılık, diğerinin inancını benimsememekle birlikte varlığına tahammül göstermektir. İslami bir kavram olan tesâmuh/hoşgörü sözcüğü, Batı dillerinde kullanılan tolerans teriminin anlam alanından farklılıklar taşır. Her ne kadar *ötekine katlanma* anlamına gelen toleransın anlamlar dünyasında hoşgörü varsa da bu *tesâmuh* sözcüğünün anlamını tam olarak yansıtmaz. *Toleransta tekebbür, ikrah ve kabullenmemeye rağmen katlanma; hoşgörü de ise içten bir kabullenme ve ikna vardır.*¹³

İslam'da kapsayıcılık fikri ve hoşgörü ahlaki gücünü böyle bir özgürlükçü kelam anlayışından alır. Bu bakış açısı sadece gayr-i Müslimler ya da farklı felsefi inanç sahipleri için değil, İslam toplumunda yaşayan ama farklı İslam yorumunu benimseyen kimseler için de geçerlidir. *Çünkü 'hoşgörü' kavramının özünde her ne kadar 'öteki' benden farklı düşünüyor ya da inanıyorsa da ben önyargısız olarak onun farklı olan ontolojik varlığını benimsiyorum ve onun ahlaki sorumluluğunu üzerime alıyorum düşüncesi vardır.* İslam'ın zengin entelektüel geleneği "öteki"ni bir realite kabul edip "ötekileştirmeden" onunla kendi anlam çerçevesinde ilişki kurmayı, onu kendi beyanıyla esas alıp konuşmayı temel alır.¹⁴

İslam'ın dünya görüşüne bakıldığında, onun ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, dini ve kültürel çoğulculuğu Yüce Yaratanın bizzat kendisinin muradı olduğunu vurgular:

"Sizden her biriniz için bir sistem ve bir hayat tarzı belirledik. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imti-

¹² Bkz. el-Hucurat 49/13.

¹³ Aydın, Mehmet S., "Hoşgörünün İslamî Temelleri", (Osmanlı'da Hoşgörü adlı eserin içinde), İstanbul, 2000, s. 45-46.

¹⁴ Bulaç, Ali, "Kahire Abant", Zaman Gazetesi, 28.02.2007.

han etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise hayırlı işlerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.”¹⁵ Bir başka ayette de şöyle buyrulur: “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündeki insanların hepsi toplu halde mutlaka iman ederlerdi. Böyle iken, sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?”¹⁶ âyetleri, aynı içerikteki birçok mesajın ana temasını yansıtmaktadır.

Dinsel ve kültürel farklılıkların bir yaratılış gerçeği olduğu belirtilip ardından İslam'ın dışındaki diğer dinlere ve mensuplarına hayat hakkı tanınmaması, açık bir tutarsızlık olurdu. Bu sebeptendir ki, gerek Kur'an gerekse, onu duyuran İslam Peygamberi, din ve düşünce hürriyetini teminat altına alacak hükümler getirmiştir.¹⁷ Daha açık bir dille söylersek, dinde zorlama olmayacağını ve herkesin özgür iradesiyle dinini seçebileceğini öngören İslam, seçilen dinin gereklerinin rahatça yerine getirilmesini de garanti altına alacak ilkeler ve hükümler koymuştur.

İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin can, mal, inanç ve değerlerinin Müslümanların sorumluluğunda olduğu ilkesi, hukuki ve siyasi bir çerçeveye içerisinde garanti altına alınmıştır. Hukuk tarihinin bilinen ilk yazılı anayasası olan Medine Vesikası'ndaki: “Yahudilerden bize tabi olanlara, haksızlık yapılmaksızın ve aleyhlerindekiyle de destek olmaksızın yardım edilecek ve iyi muamelede bulunulacaktır. Yahudilerle müminler beraber bir ümmet oluşturlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme, haksızlık yapmadıkça ve suç işlemedikçe gerek mevlâları gerek bizzat kendileri dâhildirler. Haksızlık yapıp suç işleyen, ancak kendisine ve ailesine zarar verir”¹⁸ gibi taahhütler bir yana, Hz. Muhammed (s.a.v), kendi otoritesinin uzağında kalan yerlerdeki gayrimüslimlerin haklarını da koruyacak adımlar atmıştır. Mesela Güney Arabistan'daki Himyer kralına gönderdiği bir mesajda, Yahudi ve Hıristiyan olarak eski dinlerinde kalmak isteyenlere herhangi bir müdahalede bulunulmamasını şart koşmuş; Necran Hıristiyanlarına verdiği emannamede, onların mallarına, canlarına, dinî hayat ve uygulamalarına, ailelerine ve mabetlerine bizzat kendisinin kefil olduğunu bildirmiştir.¹⁹

Bütün bu ilahî yönlendirmeleri esas alan Müslüman hukukçular “Onlar da tıpkı Müslümanlar gibi hak ve yükümlülüklerle sahiptirler” genel kuralı çerçevesinde gayrimüslimlerin “inançlarıyla baş başa bırakılması gerektiğini” vurgulamışlardır.²⁰

Öte yandan Kur'an-ı Kerim, hangi dine ait olursa olsun mabetlerin koruma altında olduğunu belirtmektedir: “...Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını

¹⁵ Mâide 5/48.

¹⁶ Yûnus 10/99.

¹⁷ Bakara 2/26; Kehf 18/29; Çâşiye 88/21–22.

¹⁸ Sahife'nin bütünü için bkz. Muhammed Hamîdullah, *Mecmû'atü'l-Vesâiki's-Siyasiyye li'l-Ahdî'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râside*, Beyrut 1987, s. 59–62.

¹⁹ Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1382, s. 72; Hamîdullah, age., s. 175, 220.

²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, XIII; 137; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi*, Beyrut 1982, VI, 280.

bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içlerinde Allah'ın adı çok anılan meşcedler muhakkak yerle bir edilirdi..."²¹ Böyle olduğu içindir ki, Hayber'i fetheden Hz. Peygamber (s.a) Yahudilerin mabetlerini olduğu gibi bırakmıştır. Asırlarca İslam başkentlerinde Kudüs'te, İstanbul'da, Şam'da, Bağdat'ta, Endülüs'te Hıristiyanların, Yahudilerin ve Müslümanların birlikte yaşayarak cami, kilise ve havranın varlıklarını birlikte sürdürmüş olması bunun en açık delilidir.

Hz. Peygamberin (a.s), kendisini ziyarete gelen Necranlı Hıristiyanlara, bugün Müslümanlar için Kâbe'den ve Kudüs'ten sonra en mukaddes mekân olan Mescidi Nebevî'yi ibadet etmeleri için birkaç saatliğine tahsis etmiş olması biz Müslümanlara verebileceği en büyük mesaj olmuştur. Hazreti Ömer'in Kudüs'ü fethettikten sonra bir kilise içinde namaz kılmaya davet edildiğinde kendisinden sonra Müslümanların kiliseyi camiye çevirmelerinden endişe duyduğu için namaz kılmamış olması, Yüce İslam'ın başka dinlerin mabetlerine verdiği değerin açık bir göstergesidir. Fatih Sultan Mehmet'in Galata Hıristiyanları ile imzaladığı sözleşme, Bosna Hersek'te yaşayan Hıristiyanlara verdiği ahitname bütün bunlar kaynağını Kur'anı Kerim'den, Hazreti Peygamberin sünnetinden ve uygulamalarından almıştır.

İslam, farklı kültür ve din mensuplarıyla bir arada yaşamaktan bir rahatsızlık duymaz. Bunun en iyi ve görünür laboratuvarı, hali hazırdaki İslam coğrafyalarıdır. Çünkü bu topraklarda asırlar boyu; İsevisi, Musevisi, Zerdüştü, Kıptisi, Keldanisi vb. bilimum farklı din, felsefi inanç ve kültürler mensup insanlar iç içe barış içerisinde yaşamışlardır. Bütün bu farklılıklar temelinde oluşturulan toplumların dokusu, asla çatışmacı ve ayrıştırmacı olmamış, aksine, her bir kültür deseni, İslam medeniyetinin inkişafında düşünce verimliliğinin yegâne unsuru olmuştur. Çünkü dinamizm, biraz da farklı olanla sağlanır.

Bugün yaşadığımız çağdaş Batı toplumlarında farklı din ve felsefi inançlara mensup azınlıklar, toplumun büyük bir parçasını temsil etmektedirler. Dini öğretilerini yaşamaları, bu azınlıkların haklarındandır. Maalesef "öteki"ne tolerans tanıma ve insani değerleri yüceltme ile bilinen Batı uygarlığı, bugün bütün bu değerlerden uzaklaşma emareleri göstererek; *hoşgörüyü karşılık fanatizme, genişliğe karşılık darlığa*, diğer din ve farklı ırklara nefrete kaymaya başlamış bir fotoğraf vermektedir. Bunun en açık örneği, Danimarka gibi bazı Batı toplumlarında Hz. Peygamber'e karşı çirkin karikatürlerle tezyif etme girişimlerinin ve *fitne filmi* gibi yapımların ifade özgürlüğü altında değerlendirilmiş olmasıdır. Başkasının inançlarına hakaret ne zaman özgürlük olur? Bir arada yaşama kültürü ve "öteki"ne tolerans temelini dayalı bakış açısı, yerini tehdit algılamasına bırakmamalıdır. Her ne kadar Batı ile Müslüman halklar arasında doku uyumsuzluğu varsa da bu durum, hiçbir zaman, "öteki"ne yaşama hakkını ortadan kaldırma gibi bir

²¹ Hac 22/40. Hasen el-Basrî'nin ayete getirdiği yoruma göre İslam ülkesinde yaşayan gayrimüslimlerin mabetleri müslümanlar sayesinde korunmuştur. bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, Beyrut 1994, II, 667.

yola girmemeli ve inançlara saygılı bir tutum takınmaya engel olmamalıdır.

SONUÇ

İslam, ister Müslüman olsun isterse olmasın insana saygı duyar ve onu Allah'ın yarattığı en şerefli bir varlık olarak görür: “Biz Âdemoğlunu şerefli bir varlık olarak yarattık”²² âyeti, bunun kanıtıdır. Bir defasında Hz. Peygamber, önünden geçen bir cenaze için ayağa kalkmıştır. Kendisine “bu bir Yahudi cenazesidir” diyenlere karşı, “bu bir insan değil midir?” şeklinde cevap vermiştir. Bu muhteşem ifadeden yola çıkarak söylemek gerekirse, İslam ve Müslümanlar, kendi içlerinde hem farklı din yorumlarını ve hem de farklı din mensuplarının varlığını bir realite olarak görmüşler ve saygı duymuşlardır. Çünkü İslam, bütün bir beşer için adâlet ve hakkaniyet ölçülerine göre davranma ahlak ve hukukunu getirmiştir. O halde dini çoğulculuktan maksat, bütün dinlerin eşit düzeyde hak oldukları gerçeği değil, ötekinin varlığını bir realite olarak görme ve bir arada yaşama iradesini gösterme gerçeğidir.

KAYNAKÇA

Aydın, Mehmet S., “Hoşgörünün İslamî Temelleri”, (Osmanlı’da Hoşgörü adlı eserin içinde), İstanbul, 2000, s. 45-46.

Bulaç, Ali, “Kahire Abant”, Zaman Gazetesi, 28.02.2007.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, Kahire, 1987.

Ebü Hanife, Nu’mân b. Sâbit, “*el-Âlim ve’l-Müteallim*”, (İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri içinde), çev. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.

Ebu Yusuf, *Kitâbu’l-Harâc*, Kahire 1382.

Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı, Meal-Tefsir*, Çev. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul, 1999.

Hamîdullah, Muhammed, *Mecmû’atü’l-Vesâiki’s-Siyasiyye li’l-Ahdi’n-Nebevî ve’l-Hilâfeti’r-Râşide*, Beyrut 1987.

Hasan Hanefi, *Hıсарu’z-Zeman*, Kahire, 2006.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli’z-Zimme*, Beyrut 1994.

İbnü’l-Hümâm, Kemaleddin, *el-Müsâyere*, İstanbul, 1979.

İsfehânî, Ragıp, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’an*, İstanbul 1986.

Karaçoşkun, M. Doğan, “*Dini İnanç-Dini Davranış İlişkisine Soyso-Psikolojik Yaklaşımlar*”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Samsun, 2004, Sayı:2, s. 23.

Karadavi, Yusuf, “*İnneddîne Indellahi’l-İslam La tünfi’t-teaddüdiyye*”, www.qaradawi.net, 21.02.2008.

Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanâi*, Beyrut 1982.

²² el-İsra, 17/70.

Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979.

Özcan, Hanifi, *Mâtürîdîde Dini Çoğulculuk*, İstanbul, 1999.

Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983.

TARİHİMİZDE ÇEŞİTLİLİK, ESNEKLİK, HOŞGÖRÜ

ALGISI

Öğr. Gör. Zekeriya IŞIK

Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Tarihi Bölümü

Özet

İnsanlık tarihi kadar eski olan din olgusuna, Türk-İslâm Tarihi perspektifinden baktığımızda ortaya “çeşitliliği, esnekliği ve hoşgörüyü” benimseyen ve toplum dinamikleri arasında sınırları değil sınırsızlığı esas alan; Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluklarını görürüz. Dışlamak yerine bağdaşmayı, kovmak yerine birlikte yaşamayı, ötekileştirmek yerine olana olduğu gibi saygı duymayı, bir yaşam biçimi olarak benimsediklerini görürüz. Biraz maziye kulak verdiğimizde de, “Ne olursan ol yine de gel” diyen mutasavvıfları, “Yaratılanı severiz yaratandan ötürü” diyen gönüllere şifa edipleri, “İnsanı yaşat ki devlet yaşasın” diyen Ahi Evranları duyarız.

Atalarımız, yirmi farklı etnisiteyi, onca farklı din, mezhep, tarikat ve neşveyi, hoşgörü ikliminde, sınırların sınırsızlık olduğu, tahammülün ve esnek davranabilmenin sanatlaştığı bir coğrafyada; çeşitliliğin farklılık değil, bereket olarak algılandığı bir atmosferde, uzun süre bir arada yaşatmayı başarmışlardır. Bu bildiride, Anadolu kültürünün genetik yapısında var olan çoğulculuk ve birlikte yaşama tecrübesi ele alınmıştır. Bölgemizde ve dünyada yaşanan savaş ve çatışmalara karşı, insana ve farklı kimliklere hoşgörüyle yaklaşmayı esas alan, tarihî yaklaşımın ön plana çıkarılması ve yüksek dille seslendirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Osmanlı kültürü, hoşgörü, çeşitlilik, bir arada yaşama.

The Conception of Diversity, Flexibility, and Tolerance in Islamic History

When we consider religion, which is as old as the history of humanity, from the perspective of Turkish-Islamic history, we see the Seljuk, Anatolian Seljuk and Ottoman Empires who adopted “diversification, flexibility and tolerance” have accepted the unrestricted rather than the restricted in its social dynamics. We see that they adopted to agree instead of to isolate, to live together instead of to dismiss, to respect to what is present instead of to marginalize as a life style. We see the Sufi members of the Turkish Islamic guild among them who say: “Come to us regardless of what you are”, “We love those that are created for reason of the creator”, and “Let humans survive so that the state would survive”.

Our ancestors could accomplish to bring together and survive twenty different ethnicities, so many different religious beliefs, sects and orders at a geography in a climate of tolerance, where the borders were without any border, tolerance and flexibility has become an artistically adopted social policy, where

diversification was not perceived as a difference but as a source of productivity for a long time. In this statement, pluralism and the experience of coexistence which was inherent in the genetic layout of Anatolian people are mentioned. It is attempted to adopt the philosophy as a historical approach which accepted tolerance towards wars and conflicts to the people and different identities and to underline the merits of such philosophy.

Key Concepts: Ottoman Culture, diversification, coexistence.

A) OSMANLI ÇAĞINA DOĞRU ANADOLU'DA HÜMANİST ALGILAR

Tuğrul Bey'in atlı beyleri Anadolu ufuklarında görünmeye başladığında Diyar-ı Rum fırtına öncesi sessizliğine bürünmüş gibiydi. Bizans'ın iktidarına güç veren her ne varsa ağır ağır Doğu Anadolu'dan başlayarak geri çekilmeye başlamıştı. 1071 Malazgirt Savaşı, Bizans için Anadolu'dan çekilme, Türkler için Anadolu'yu yurt edinme anlamını taşımaktaydı.

Alparslan'ın komutanları bir çingü misali Anadolu'ya dağılmış adeta bir fetih yarışına girmişlerdi. Şehirler, beldeler fethediliyor ancak yağma yerini hızlı bir yeniden inşa ve imara bırakıyordu. Yerli ahali genellikle yerinde kalıyor, İslâm zimmî hukukunun onlara tanıdığı, ayrıcalıklı konumdan sonuna kadar yararlanıyorlardı. Bu hususta, Ermeni Tarihçi Urfalı Mateos, Selçuklu Sultanı Melik Şah hakkında şöyle demektedir: "Melik Şah'ın kalbi Hıristiyanlara karşı şefkat ve iyilikle doluydu. İsa'nın evlatlarına çok iyi davrandı. Ermeni halkına refah, barış ve mutluluk getirdi". Mateos Anadolu Selçuklu Sultanı Kılıç Aslan'ın ölümü üzerine de, "Kılıç Aslan'ın ölümü Hıristiyanları yasa boğmuştur. Zira bu sultan yüksek karakterli ve hayırsever bir insandı." demektedir.¹ Bu sözler Bizans'ın Ermenilere yönelik öteden beri devam eden gelen mezhebi baskıları ve asimilasyon çabaları ile birlikte değerlendirildiğinde çok daha anlamlıdır.

Nihayet Ermeni, Süryani, Rum ahalinin asırlarca Selçuklu, beylikler ve Osmanlı dönemlerinde bu coğrafyada varlıklarını sürdürebilmeleri, - İngiltere Karadeniz Ordusu İstihbarat Birimi Raporuna göre, 1914'te 773.430 Ermeni'nin², Osmanlı İmparatorluğu'nun daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'ni oluşturan bölgelerinde 1906-1907 tarihlerinde 1.540.359 Rum'un yaşadığı³ hatırlanırsa, sözü edilen tarihe dek, bu kadar yoğun farklı dine ve etnisiteye dayalı nüfusun, nasıl Anadolu'da öz kültürlerini koruyarak gelebildikleri sorusunun cevabı- Türk İslâm devlet ve toplum geleneğine kazanmış, yüksek bir insani değerler felsefesi ile izah edilebilir.

Camiler, mescitler, dergâhlar, tekke ve zaviyeler etrafında köyler, beldeler kurulmuş, Anadolu Türkleşip İslâmlaşırken, Anadolu Ermenileri, Süryanileri, Rumları hem etnik kimliklerini hem de dini inançlarını yaşayarak

¹ Halil Metin, Türkiye'nin Siyasi Tarihinde Ermeniler ve Ermeni Olayları, MEB Yay., Ankara 2001, s. 31.

² Yusuf Halaçoğlu, *Ermeni Tehciri*, Babıali Kültür Yay., İstanbul 2004, s. 106.

³ Reşat Kasaba, Bir Konar Göçer İmparatorluk: Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar, Çev. Ayla Ortaç, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012, s. 169.

günümüze kadar gelebilmişlerdir. Aslında kurulan Anadolu Selçuklu Devleti bu anlamda çeşitliliği, esnekliği ve hoşgörülü dünya perspektifi ile tam bir imparatorluk olmuştur. Bu hoşgörü iklimi meyvelerini vermeye başlamış, Anadolu Abdalları denen gönül dostları, sanki bu ülkenin birlik mayası olmuş, söz konusu insan olunca dışarıda bırakmaksızın herkesi kucaklamışlardır.

Haçlı Seferleri'nin yarattığı tahribata inat, Anadolu Hıristiyanları ile Anadolu Müslümanları birlikte yaşama düsturlarını bozmamış, Moğol yangınından Anadolu bütün dinamiklerinin ortak gücüyle sıyrılmayı başarmıştır. Yıkılan devletin yıkılış sebepleri arasında gayrimüslimlerin kitlesel isyanlarından ve devletin yıkılışına neden olabilecek büyük çaplı olaylardan kaynaklar bahsetmemiştir. Hâlbuki Türkmen beylerin aralarındaki çekişmelerin olumsuz etkileri, hemen her kaynakça yazılmıştır. Bu hadise, Osmanlı Devleti'nde yaşanan Fetret devrinde Osmanlıya bağlılığını büyük ölçüde koruyan Balkan Hıristiyanlarının prototipi gibidir ve iki olayın sebebi aynı şeydir "İstimalat siyaseti".⁴ Hulasa camilerin ezan, medreselerin şeriat, abdalların tasavvuf, kilise ve havraların ayin vaaz ettiği, farklı dini ritüellerin, semalarında birlikte yankılandığı Anadolu, istilaları aşmış ve Osmanlı çağına bütün insanlık adına, o zamanlarda izine pek rastlanmayan bir şeyi, insan sevgisini, hümanizmi: Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evran, Osman Gazi, Orhan Gazi ve nice savunucularını miras bırakmıştır.

Bugün akademik dünya, o dönemin Anadolu'sunda ki bu farklı ve ileri medeniyet kültürünü algılamalı ve algılatmalıdır. Türk İslâm tarihinin, insanlık değerleri açısından belki de en önemli hasletleri olan bu hususlar, sadece, Türk tarihinin, kültürünün, toplumsal yapısının yeniden okunması ve anlamlandırmasında değil, aynı zamanda bütün Asya, Avrupa ve Afrika sosyo-kültürel tarih süreçlerinin yeniden okunmasında da bir argüman olarak kullanılmalıdır.

B) OSMANLI KURULUŞ SÖZLEŞMESİ

Osmanlı Beyliği, Ertuğrul Gazi önderliğinde Söğüt ve Domaniç'e savrulduğunda o dönemde Anadolu'da kurulan onlarca beyliğin en küçüklerinden birisiydi. Beyliğin konuşlandığı coğrafi mekân yıkılmakta olan bir imparatorluğun (Anadolu Selçuklu), son zamanlarını yaşayan başka bir imparatorluğun (Bizans) ortasında yer alıyordu. Beyliğin yayılma alanı olan Bitinya (Anadolu Marmara'sı) fakirliğin, istikrarsızlığın, kâh başı boş tekfurların, kâh kendilerine yaylak ve kıslak arayan yoğun Türkmen göçebe aşiretlerin yağmalarına talanlarına sahne olmaktaydı.

Bir adım ötesi Balkanlar ise karmaşık bir siyasi yapının, sınırsız çatışmaları ile meşguldü. Sosyal ve iktisadi yapı, feodallerin serfleştirdiği fakir

⁴ İstimalatın sözlük anlamı, cezbettirme ve gönül almadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimlere karşı uygulanan adalet, hoşgörü, yerel örflerine saygı, din ve vicdan hürriyeti, vergi ve tebaa yükümlülüklerinde kolaylık sağlama gibi şekillerde kendisini göstermiş zengin, anlamlı ve son derece insani bir siyasi düşünce olup bize göre "pax Ottoman" ürününün ham maddesidir.

köylülerden ibaretti. Bütün bunlar yetmezmiş gibi Katolik, Ortodoks atışmaları kiliseler arası nüfuz mücadeleleri, yani dini ve mezhebi çatışmalar, din ve vicdan hürriyeti adına bir şey bırakmamıştı. Doğu'da ise durum en azından siyasi bir parçalanmışlık arz ediyordu. Anadolu Selçuklu Devleti yıkılmak üzere iken Moğol İlhanlı otoritesi de Anadolu'da artık çok etkin bir şekilde hissedilmemekteydi.

İşte Osmanlı hemen her anlamda böylesi kaotik bir zamanda ve sorunlu bir mekânda bir uç beyliği olarak ortaya çıktı. Osman Bey eşitliğe ve uzlaşmaya dayalı bir yönetim anlayışını benimsemişti. Alperenler Osman'ın çadırında onunla birlikte oturuyor, yiyor, içiyor ve birlikte kararlar alıp tatbik ediyorlardı. Zira Osman'ı öne çıkaran R.P. Lindner'in de "aşiret" siyasi yapılanmasına dikkati çekerek söylediği gibi etrafına, üstün liderlik vasıflarıyla, ortak çıkarlar (ganimetler) sağlamasıydı.⁵ Zira Osman Bey ile ilgili anlatılan şu hususlar bu durumun izahı gibidir: "Sınır uçlarındaki mütevazı bir grubun lideri olan Osman Bey, eşitler arasında birinciydi. Küçük bir evi vardı ve bütün serveti bir koyun sürüsü ile bir kaç esirden ibaretti."⁶

Osman Bey aşiretin⁷ dışı açık siyasi yapısını (sürekli gezen, farklı kültürlerle buluşan ve kaynaşan, ticaret yapan, etkileşim içinde olan, bazen de zorla kendisini kabul ettiren), kendi açık fikirliliği, etrafındakileri organize edebilme, farklı unsurları ortak çıkarlar etrafında birleştirebilme kabiliyeti ile diğer Anadolu beylerinden ayrıldı. Zira o zapt ettiği topraklardaki gayrimüslimleri, sürgün etmek, ötelemek yerine, onlara adalet ve hoşgörü ile yaklaştı. Onları yerel örf ve adetleriyle ve görece öncesine oranla daha az bir vergiyle kendisine bağladı. Sağladığı şey uzlaşmaya dayalı İnalıcık'ın tabiri ile "istimalat" siyasetinden başkası değildi.

Osman Bey'den itibaren Osmanlıların gittikleri her yere götürdükleri en önemli şeyler, "adalet, güvenlik, uzlaşma, hoşgörü" politikalarıydı. Adalet terazisi hükümdara kadar uzanabilen çok etkin bir güce sahipti ve bu zamanda söz konusu coğrafyada yok gibiydi. Güvenlik, can, mal, namus muhafazasının imkânsız bir hal aldığı, feodallerin insafına kalmış tebaanın ağır şartlar altında yaşadığı bir zamanda, Osmanlıları üstün kılan en önemli meziyetlerindendi. Uzlaşma, Osmanlıları sadece çağdaşlarından değil, günümüzde dahi birçok devletten ve medeniyetten ileri kılan karakteristik özelliklerinden biriydi. Yerel unsurlar geleneklerini, dinlerini yaşamaya devam ediyor, işlerini kaldıkları yerden sürdürebiliyorlardı. Diledikleri zaman itiraz haklarını kullanabiliyor, padişaha kadar ulaşabiliyorlardı. Hoşgörü ise Ortaçağın dini, siyasi, mezhebi kutuplaşmalarına inat, kurulan bu yeni imparatorluğun çağların ötesini gören vizyonunu ortaya koymaktaydı.

⁵ R. Paul, Lindner, *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çev. Müfit Günay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2000, s. 17-86.

⁶ Arshı Khan, "Osmanlı İmparatorluğu: Çok Kültürlülüğün Doğulu Mimarı", Osmanlı, Yeni Türkiye yay., Ankara 1999, Cilt 4, s. 229.

⁷ Fuad Köprülü ve Halil İnalıcık da Osmanlıların aşiret kökenine vurgu yapmışlar ve devletin kuruluş gelişmesinde bu yapının önemine değinmişlerdir.

Karen Barkey'in dediği gibi "çeşitlilik, esneklik ve hoşgörü" bütün imparatorlukların ortak özelliği olmakla birlikte, bu hususta en başarılı olanı Osmanlı İmparatorluğudur.⁸ Zira yukarıda saydığımız dört özellik bize göre, bu çağına göre oldukça ileri olan imparatorluğun, kuruluş sözleşmesidir. Zira devlet aygıtı bu sözleşmeye uyduğu sürece güçlü kalmış, uzaklaştığı oranda da kan kaybetmiştir. Altı yüz yıllık tarihi boyunca, geniş toprakları üzerinde, yirmi farklı etnik gruptan, dört ayrı din mensubunu yönetmiş olan⁹ Osmanlı İmparatorluğu, bu başarısını yukarıdaki meziyetlerine borçludur. Öyle ki, özellikle klâsik dönemde uzun bir süre yaşanan barış ve huzur dönemine, Batılı yazarlar dahi kayıtsız kalmamışlar ve bu döneme " *Pax Ottoman (Osmanlı Barışı)*" adını vermişlerdir.¹⁰

Osmanlılar, İslâmiyet'in kuruluş yıllarında, İslâm devletinin temel esaslarından biri olarak ortaya çıkan ve ümmet anlayışına dayanan "millet sistemi" ni geliştirerek başarıyla uygulamışlardır¹¹. Zira İslâm Hukuku, insanları önce Müslümanlar ve gayrimüslimler diye ikiye ayırmış, sonrada gayrimüslimleri kendi içerisinde siyasi yönden: 1. Ehl-i Harb (Müslümanlara karşı savaş halinde olanlar), 2. Ehl-i Ahd (Müslümanlarla antlaşma yapmış olanlar) şeklinde ayırmıştır. Ehl-i ahd olanlar da üçe ayrılmıştır: 1. Zimmiler (İslâm devletinin himayesini kabul edenler), 2. Muâhedler(kendileriyle barış yapılmış olanlar, ehl-i hudne), 3. Müstem'inler (kendilerine eman verilmiş olanlar, ehl-i eman)¹².

İslâm hukukçuları, gayrimüslimleri de, Ehl-i Kitap(kendilerine semavi kitap gönderilmiş olanlar), Ehl-i kitap olmayanlar(Puta tapan müşrikler gibi semavi dinlerden olmayanlar) şeklinde sınıflandırmıştır. İslâm hukukunda gayrimüslimler, buldukları kısma göre farklı statülere sahiptiler. Vatandaşlık fert ile devlet arasındaki siyasi ve hukuki bağ olarak tanımlandığına göre, İslâm ülkesinde sürekli olarak yaşayan insanların hepsi, bu ülkenin vatandaşlarıdır, ister Müslüman, isterse gayrimüslim olsunlar. Ehl-i Kitap olan gayrimüslimlere " *zimmî*", onlara uygulanan hukuka da *zimmî hukuku* denir. Zimme koruma, himaye etme anlamına gelir. İslâm devleti, içten ve dıştan gelebilecek her türlü tehlikeye karşı zimmîleri korumayı, onların can, mal, namusları ile dinî hayatlarını ve mabetlerini emniyet altına almayı, Allah adına taahhüt etmiştir. Böylece zimmîler devlet tarafından korunarak, hür insanlar olarak savaş esiri ya da köle muamelesi görmemişlerdir.¹³ İslâm hukuku, kamu hukuku dışında kalan özel hukuk konularında zimmîleri özerk kılmış, yerel örf ve adetlerine karışmayarak onların varlıklarını

⁸ Karen, Barkey, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, Çev. Ebru kılıç, Versus Yay., İstanbul 2008, s. 149-170.

⁹ Yavuz Ercan, "Osmanlı Devleti'nde Müslüman Olmayan Topluluklar", Osmanlı, Cilt 4, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 197.

¹⁰ Ercan, s. 197.

¹¹ Cevdet Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", Osmanlı, Cilt 4, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 209.

¹² Küçük, s. 208.

¹³ Küçük, agy.

sürdürmelerine imkân tanımıştır.

Kendi topraklarında başka din mensuplarına da geniş hayat hakkı tanıyan İslâm hukukunun bu temel anlayışı, tarih boyunca değişmeyen bir esas olarak varlığını Osmanlılara kadar devam ettirmiştir. Bunun en açık delili, Türk-İslâm devletlerinin hüküm sürdüğü bölgelerde hala diğer dinlerin ve etnisitelerin varlıklarını sürdürmeleridir.¹⁴ Bu nedenledir ki bugün Kudüs, Mısır, Anadolu, Irak, Suriye ve Arap yarım adasında, eski zamanlardan beri buralarda yaşayan Hıristiyan, Musevi halklar, hâlâ varlıklarını sürdürmektedir. Ancak, Kafkaslardan, Filistin'e, Doğu Türkistan'a, Balkanlardan, Myanmar'a kadar çağımızda bile, Müslümanların içinde buldukları vahim durumlar ise ortadadır. Bu şüphesiz dünyayı ve insanı farklı gören, okuyan ve algılayan zihniyetlerin, hayata bakış açılarının tezahürüdür.

Şüphesiz Osmanlı Devleti de asrısaaadet devrinden beri uygulana gelen, Selçuklularda ve Türkmen Anadolu beyliklerinde de kabul gören bu anlayıştan etkilenmiş, hatta bu algıyı geliştirerek daha da ileri götürmeyi başarmıştır. İslâm anlaşıldığı üzere, Osmanlıya açık bir siyasi kimlik sunmuştur. Bugün geleneksel tarih yazımının en büyük sorunlarından birisi, İslâm'ın Osmanlı siyaset, toplum, hukuk ve ekonomi politikalarına yansımış karakterini görememe, tanıyamama ve tarihi süzgeçten geçirerek anlamlandırılmamasıdır. Bu Türkiye'de tarih yazımının dönemsel, gündelik, siyasi, ideolojik ve kültürel çatışmalar ikliminden fazlasıyla etkilenmesinin, tarihçilerin, özgür ve özgün düşünmemelerinin bir sonucudur. Hatta denilebilir ki, devletin dini siyasetten izole etme çabalarına, Türk tarihçiliği, dinin tarihi rollerinin örselenmesi ve görmezden gelinmesi şeklinde katkı sağlamaya teşvik edilerek, tarih disiplini açısından, korkunç bir hataya itilmiştir. Bugün, içler acısı bir durumdur ki, bir sürü tarihçimiz, Osmanlı, Selçuklu tarihini (kısacası Türk İslâm tarihini), İslâm'ın siyaset, hukuk, ekonomi ve felsefe anlayışından habersiz ya da yetersiz bir şekilde, izah etmenin imkânsızlığı ile mücadele halindedir. Zira Tarih bölümlerinde doğrudan İslâm hukuku, felsefesi, kültürü, Arapça, Farsça gibi derslerin olmaması da bahsettiğimiz ideolojik tutumların, bu disipline yansımalarının bir tezahürüdür. Bu, Türk tarihçiliğine olağanüstü dönemlerden kalmış, miadını çoktan doldurmuş, ancak bugüne kadar aşamadığı ama mutlaka aşması gereken bir paradokstur.

Tekrar meselemize dönecek olursak, daha yolun başında Osman Bey, Bizans'ın eski Osmanlı'nın yeni tebaasıyla uzlaşmayı, kaynaşmayı tercih etmiş, Hıristiyan beylere dahi çadırında yer vermiştir ki, bunlardan en meşhuru Harman Kaya Tekfuru Köse Mihail'dir (Zamanla, Subaşı Koskos, Mavrazoumis, İznik'te bir Hıristiyan Hâkim vb. de bu silsileye katılmışlardır).¹⁵ Osman Bey, Söğüt'te bir yandan Edebali ve Kumral Dede gibi tasavvuf şeyhlerini desteklemiş, öte yandan Rum komşuları ile iyi ilişkiler kurmuştur. Kendisine bu Bilecik kâfirleri ile dostluğunun sebebi sorulduğunda; "*Biz bu*

¹⁴ Küçük, s. 208.

¹⁵ Heath W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010, s. 143.

vilayete garip geldik, bunlar bizi hoş tuttular” demiştir. İlginçtir ki, bazı Rumlar, Osman Gazi'nin tefurlara karşı mücadelesinde onu desteklemişler, Bizanslıların bu uç “sınır” bölgesine yığdıkları ve Avrupa kıtasından getirdikleri Türk kökenli Peçenek ve Kumanlarda Osmanlı tarafına geçerek onlarla kaynaşmışlardır. Osman Gazi'nin izlediği hoşgörü politikası sayesinde, birçok Hıristiyan İslâmiyet'i kabul etmiştir.¹⁶

Orhan Bey ise Bizans İmparatoru Kantakuzen'in kızıyla evlendiği gibi Evrenos Bey gibi çok köklü bir Hıristiyan beyine de yanında yer vermiştir. Evrenos Bey Rumeli'deki fetihlerin en büyük gazilerinden olurken, rivayetlere göre Orhan'ın eşi hayatı boyunca Hıristiyanlığını muhafaza ederek¹⁷ onun sarayında kalabilmiştir.

Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar Bizans, Sırp ve Bulgar topraklarının fethedilmesi, Balkan uluslarının büyük bir bölümünü Osmanlı yönetimine sokmuş ve Osmanlı hükümdarlarını yeni bir politika, diğer bir deyişle yeni bir hukuk düzenini uygulama noktasına getirmiştir. Şeriat hükümlerinin söz konusu olmadığı veya çözemediği konularda hükümdarlara yeni yasalar çıkarma yetkisi vermiştir. Osmanlı padişahları bu durumdan yararlanarak, gayrimüslim toplumlara özgü bazı kanunları sürdürmekte bir sakınca görmemişlerdir.¹⁸ Örneğin, genel bir kaide halini alan “Belde-i orfe uyulması, teamülü kadime aykırı davranılmaması” emri yeni fethedilen yerlerdeki uygulamalarla ilgilidir.

Osmanlı merkezi yönetiminin yerel bazı hukuk kurallarını ve geleneklerini tanıma siyaseti, bu bölgelerin devlete olan bağlılığını artırmış, olası gelişebilecek muhalif hareketlerini de daha doğmadan yok etmiştir. Nitekim Antakya Piskoposu Makarios, Ortodokslara zulmeden Katolik Lehliler hakkında şöyle demiştir: *“O insafsızlar tarafından öldürülen binlerce insan, kadın, kız ve erkeklere ağladık, Tanrı Türklerin devletini ebedi eylesin. Zira Türkler vergi aldıktan sonra Hıristiyan ve Yahudilerin dinlerine dokunmaz.”*¹⁹

Yakın zamanda basılan “Kosova'nın Kısa Tarihi” adlı kitapta Malcom'da şunları gözlemlemiştir, *“Balkan köylüleri serfliğe indirgenmek yerine derebeyleri karşısındaki haklarında ilerlemeler yaşadılar. Osmanlılarda kölelik yoktu, fakat önceki Hıristiyan hükümdarlardan kalmıştı: İşkence ve sakatlama söz konusu olduğunda, Osmanlı kanunları aslında selefinden çok daha insani idi.”*²⁰

Bu hususta çarpıcı bir örnek de, Osmanlı başkenti Bursa'yı XIV. yüzyılda ziyaret eden bir mahpus: Bavaryalı asker Johann Schiltberger'dir. Ona göre, *“ Şehirde Hıristiyan olsun, putperest olsun, Yahudi olsun fakirlerin konuk*

¹⁶ Yuluğ Tekin Kurat, “Çok milletli bir ulus olarak Osmanlı İmparatorluğu”, Osmanlı, Cilt 4, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 217.

¹⁷ Khan, s. 231.

¹⁸ Kurat, s.218.

¹⁹ Kurat, s. 218.

²⁰ Khan, S. 231.

edildiği sekiz fakirhane(hayırlı evi) vardı..."²¹

Orhan Bey, bir taraftan Hıristiyan tebaa ile kaynaşmayı sürdürürken diğer yandan da Müslüman ulema ve tasavvuf ikliminin önde gelenleri ile bağlantılarını güçlendiriyordu. Beylik hızla devlete eviriliyor, çadırdan saraya yerleşik bir düzene, merkezi bürokrasiye doğru ilerliyordu. Bürokrasi bir yandan ulemayı, diğer yandan da I. Murat'la birlikte giderek artan bir şekilde kapı kullarını da içine alıyordu. Başka bir deyişle; hızla büyüyen devlet aygıtı dil, din, ırk farkı gözetmeksizin, herkesin kabiliyetini, kendi hizmetinde bir potada homojen ve daha güçlü bir iksire çeviriyordu. Askeri yapıda da durum bundan farksızdı. Zira bir tarafta devşirmelerden kurulu Kapıkulu ordusu, diğer tarafta Türkmen sipahilerden kurulu eyalet ordusu aynı gaye için aynı meydana savaşıyor ya şehit ya da gazi oluyorlardı. Sarayın etrafı, imparatorluğun dört bir yanından başkente akın eden zeki, kabiliyetli zanaatkarlar, tüccarlar, sanatçılar, öğrenciler, âlimler, şeyhler, ihtidâ eden gayrimüslimlerle ya da Urban misali Hıristiyan olduğu halde Osmanlı'ya hizmet eden Hıristiyan ve Yahudilerle doluyordu.

Hükümdarların sarayında eşleri olarak, Bizans, Sırp, Bulgar, Germiyan, Dulkadirli gibi değişik dillerin, dinlerin, kültürlerin membaında yetişmiş prensesler eksik olmuyor; haremde yetiştirilen bilge cariyelerin, padişahlarla evlenmeleri hızla gelenekselleşiyordu. Zira I. Murat ve I. Beyazıt'ın anneleri Hıristiyan Rum'du. I. Murat Bulgar Prensesi Tamara ve Bizans Prensesi Helena ile evlenmişti. I. Beyazıt Sırp Prensi Lazar'ın kızı Despina ile hayatını birleştirmişti. Bütün bu kadınlar, Osmanlı sarayına, Hıristiyan danışmanlarını getirmişler ve Osmanlı saray uygulamalarını ve merasimlerini etkilemişlerdi.²² Hulasa Devlet-i Ali'ye de, söz konusu olan şey farklılıkları kabullenmek ve uzlaşa ile hükmetmek olunca, dini, siyasi, askeri hatta ailevi bütün içtimai teşekküllerini sonuna kadar açıyor, hoşgöründe sınır tanımıyordu.

Bu etkileşim sahası o kadar genişlemişti ki, dinde bunun içine girmişti. Tıpkı pagan Orta Asya Türklerinin İslâm'a Şamanist öğeleri taşıması gibi, tasavvuf ehli olan Müslümanlar birtakım Hıristiyan azizlerinin ruhaniliğini benimseyerek, kendi Müslüman erenleri ile bir tutmuşlardır. St. George ve St. Theodore'un Hızır İlyas ile St. Nicolas'ın Sarı Saltuk ile St. Ciharalampos'un Hacı Bektaş ile kurdukları sıkı ilişkiler bu durumun açık göstergesidir.

Bu misalleri başka yerlerden ve başka kültürel çevrelerden çoğaltmak mümkündür. Zira İmparatorluk coğrafyası İspanya'dan Horasan'a, Mısır'dan Balkanlara, Basra'dan Kafkaslara kadar sürekli hareket halinde olan onca tarikat, şeyh, mürit ile kaynamaktaydı. Bu cereyanlar, çoğu zaman hükümdarların muhatabı olabilmekte ve onları doğrudan etkileyebilmekteydiler. Mustafa Kara bu konuda, Osman Gazi-Şeyh Edebali, Orhan Gazi-Geyikli Baba, I. Murat-Postnişin Baba, I. Beyazıt-Emir Sultan, II. Murat-Hacı Bayram-ı Veli, II. Mehmet-Akşemsettin, II. Beyazıt-Balım Sultan... ilişkilerine dikkat

²¹ Lowry, s. 89.

²² Khan, s. 231.

çekmiştir.²³

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki uzlaşılı kültürü ve tarikatların, şeyhlerin bu süreçteki rollerine işaret eden Barkey, "Türklerin, özel kimliklerine ve dini ethoslarına odaklandığında, mesele tümüyle gözden kaçırılmaktadır. Mesele, yükselmekte olan Osmanlıların, dinler ve kültürler arasında farklılıkları anlamamış olması değil; aracı olup farklı nüfusları bir araya getirdiklerinde, güç ve saygınlık elde etmenin farklılıklarla birlikte çalışmayı, onları kabul etmeyi, sınırları aşmayı gerektirdiğini, başka herkesten daha iyi anlamış olmasıdır... Zaman içinde, fetheden ile fethedilen Hıristiyanlar ile Müslümanlar (ama aynı zamanda Yahudiler), göçebe ve yerleşik nüfuslar arasında sınırlar ortaya çıkacaktı. Fakat başta sınır boylarındaki topraklara yerleşen şeyhler ve dervişler, İslâmi kaideleri insanları ayırmak için değil; daha ziyade onları ortak hedefler doğrultusunda bir araya getirmek için kullanıyorlardı."²⁴ demiştir.

Sonuç olarak, Osmanlı aşireti, beyliğe, devlete ve imparatorluğa doğru hızla evrilirken bu baş döndürücü büyüme, güç ve itibar kazanma sürecini, ancak gittikleri ülkeleri, nizam-ı âlem ülküsü ile sarmalayan, farklılıkları zenginlik olarak algılayan ve her zenginliği mutlak devletin faydasına sunan anlayışı ile siyasetin merkezine istimalatı koyan, yanında sağlam bir adalet, güçlü bir güvenlik ağı kuran teşkilatlanmasına borçludur.

C) KLÁSİK DÖNEMDE ÇEŞİTLİLİK VE HOŞGÖRÜ SİYASETİ

"26 Yaşlarında gösteren (aşlında 19 ila 21 yaşları arasında) genç bir adam, hoş görünümü, iri yarı ama boyu ortalama, kolları heybetli; saygıdan çok korku uyandıran bir havası var, kahkahası idareli, bilginin peşinden koşan biri. Prenslere özgü bir cömertlik lütfedilmiş kendisine, niyet ettiğinde inatçı, her konuda atılgan, kararlı ve Makedonyalı İskender kadar da şöhrete düşkün. Her gün Roma tarihi ve başka tarihler... Papalar, imparatorlar, Fransa Kralları, Lombartlar hakkında vakayinameler okutturuyor; Üç dil konuşuyor: Türkçe, Rumca, Slavca. Kılı kırk yaran bir titizlikle İtalya'nın durumuyla... Papalık makamıyla, imparatorluk makamıyla ilgili bilgi topluyor, Avrupa'da kaç tane krallık bulunduğunu öğreniyor. Devletleri ve vilayetleri gösteren bir haritası var. Dünyanın vaziyetini ve savaş ilmini incelemekten fazla tatmin edici bulduğu bir şey daha yok, hiç bir şey ona daha fazla haz vermiyor. Dünya meselelerini keskin bir zekâ ile inceliyor, hükmetme arzusuyla yanıp tutuşuyor"

Bu sözler, Constantinople'nin fethinden hemen sonra II. Mehmet'le görüşmek üzere Venedik'ten gelen Giacomo de Languschi(Langusto)'ye ait. Langusto, Fatih'i atılgan, kararlı biri, hırslı bir öğrenci, Romalıların ve Bizanslıların mirasçısı, şahsı gücü ve kudreti başka halklara, başka kültürlere karşı beslediği meraka ve kendisini açık bakış açısına denk düşen, biri

²³ Mustafa Kara, Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar, Sır Yay., İstanbul 2008, s. 69.

²⁴ Barkey, s. 85.

olarak tanımlıyordu.²⁵ Gerçekten de II. Mehmet geniş vizyonu ile devleti hemen her alanda çağının en modern ve en güçlü imparatorluğu konumuna ulaştırmıştı. Bu açık fikirli, özgür ve özgün düşünen devlet adamı için imparatorluktan daha önemli hiçbir şey yoktu. Kurduğu sistem ise tamamıyla farklılıkların, sınırların belirsizleştiği, ötekileştirmenin en aza indiği, hemen her çeşit din, düşünce ve yaşam biçimine saygı duyulduğu ama mutlaka çeşitlilikten elde edilecek gücün, devlet için seferber edildiği bir sistemdi.

Fatih, gerçek anlamda bir imparator ve bunun gereği olarak, tebaasının mutluluğu ve huzurunu temin etmek kadar, bu süper güce her türlü katkılarının sağlanmasını da önemsiyordu. Bu nedendir ki Fatih, kurduğu merkezi örgütlenmesinde devşirmelere ve ihtidâ etmiş olan Hıristiyanlara yer vermekten çekinmemiştir. Öyle ki, son Bizans İmparatoru XI. Constantinus Palaeologus 29 Mayıs 1453'te öldüğünde devleti devam etse, yerine geçecek oğlu yoktu. Muhtemelen devletin başına ağabeyinin üç oğlundan birisi geçecekti. Fetih ile devleti yıkılınca bu üç taht adayı Osmanlı saray hizmetine alındı. Bunlardan birisi şehrin düşmesinden 17 yıl sonra 1470'te, Harem duvarları arkasından, Osmanlı donanması amirali ve Gelibolu Vilayeti Sancak Beyi Mesih Paşa olarak, tarih sahnesine çıktı. Zira Mesih Paşa, bununlada kalmadı, II. Bayezit döneminde, iki kez de Sadrazamlığa getirildi ve bu görevde iken vefat etti. Diğer kardeş ise, II. Mehmed'in favorileri arasında olup Has Murat Paşa ismiyle Rumeli Beylerbeyi olarak ortaya çıktı. Has Murat Paşa, Uzun Hasan üzerine yapılan sefer sırasında şehit oldu.²⁶ Hulasa Padişah, Bizans hanedanından olanlara dahi Osmanlı kapılarını açacak kadar komplekslerden ve komplo teorilerinden uzak ileri bir düşünce yapısına sahipti.²⁷

Çeşitlilik, zenginliğinden faydalanma süreci için bu henüz bir başlangıçtı. Zira 1453 İstanbul'un fethi ile 1516 - 1517'de merkezi Arap topraklarının fethi arasında geçen yarım asırdan fazla bir sürede, bir çok Osmanlı sadrazamı, vezir ve komutanı eski Bizans ve Balkan aristokratlarının çocukları arasından seçilmişti. 17 yıllık bir sürede iki kez sadrazamlık yapan Davut Paşa(eski aristokrat Bizans-Sırp ailesi Angelovic'in bir halefi), Sultan II. Bayezid'in kızlarından biriyle evlenmiş ve beş farklı zamanda sadarete bulunmuş olan Ahmet Paşa Hersekzade(eski Prens StjepanHersegoviç, St. Sava Dükünün oğlu), iki kez sadrazamlık yapmış olan (birincisi, 1501-1502, ikincisi, 1506-1511), Bosnalı ufak çaplı bir asil olan Radosin Ostoya'nın oğlu Hadım Ali Paşa, Arnavutluk Dükü Menebor'un oğlu olan ve 1514-1515'te kısa süre görevde kalan Dukaginzade Ahmed Paşa ve son olarak Bosnalı asil Borovinic ailesinden gelen Hadım Sinan Paşa²⁸ sadaret gibi Osmanlı Devleti'nin en önemli makamına kadar yükselmiş asilzade ailelerin çocuklarıdır.

²⁵ Barkey, s. 96.

²⁶ Lowry, s. 129.

²⁷ Bizans İmparatorunun üçüncü yeğeni ise kesin olmamakla birlikte 1473'te saraydan sadrazam olarak göreve getirilen Gedik Ahmet Paşa olabileceği tartışılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Lowry, s. 128.

²⁸ Lowry, s. 129.

Bunlara Rum Mehmet Paşa, İshak Paşa, Mustafa Paşa gibi bir de devşirme sisteminden gelenleri eklersek -İ. H. Uzunçarşılı, XVI. asrın sonlarına kadar bir buçuk asır içerisinde Karamanî Mehmed Paşa, Çandarlı-zâde İbrahim Paşa, Pirî Mehmed Paşa ve Manisalı Lala Mehmed Paşa müstesna olmak üzere vezir-i âzam olan otuz dört zaatın hepsi de devşirmeden yetişmeydi demektir²⁹- daha kuruluşundan beri farklı dünyalara açık olan bu imparatorluğun adalet, uzlaşa ve hoşgörü merkezli rasyonel ve esasında pragmatik yönetim şeklini daha iyi anlayabiliriz. Bununla beraber, ihtidâ edenler ve devşirmeler bir yana Hıristiyan kimliği ile devlete hizmet eden unsurlar da vardı. Örneğin, Divanı Hümayun tercümanlığı, Eflak ve Boğdan beyliği(valiliği) gibi görevler verilen Rum beyleri gibi.

Zira Kanuni Sultan Süleyman'ın sarayında iki kez elçilik yapan Ogier Ghiselin de Busbecg, asillere bağımlı olan Avrupalı hükümdarlar ile kamu görevlerinde kölelerin başı olan Osmanlı Sultanı arasındaki farkı gözlemlemişti. O, sistemde kana bağlı asaletin bulunmamasının, Sultan'ı kölelerini seçmek ve yeteneklerine göre geliştirmekte serbest bıraktığını belirtiyordu; sistem bir meritokrasi idi ve kişinin en yüksek mevkilere çıkmasının önünde kendi kapasitesinden başka hiçbir engel bulunmuyordu.³⁰

Fatih'ten itibaren devletin siyasi yapısında giderek artan bu çeşitlilik ve açıklık, gayrimüslimlere karşı uygulanan hoşgörü siyasetinin, sistemli bir yapıya dönüştürülmesinde de görülür. Zira buna göre, cemaatler her türlü dinî ve dâhilî işlerini düzenlemekte serbest bırakıldılar. Ancak kiliselerin ve havranın siyasetle uğraşması yasaktı. Devlet de cemaatlerin dini işlerine karışmazdı. Ancak devlet, dini liderlerin idari görevleri de olduğu için onların seçimine müdahale ederdi. Her cemaat dini liderini ve ruhanî meclisini serbestçe seçer ve devletin onayına sunardı. Padişah tasdik ederse patrik görevine başlardı. Patriğin başkanlığında oluşan ruhanî meclis, cemaatin her meselesiyle uğraşır. Osmanlıların gösterdiği hoşgörü ve geliştirdiği bu sistem sayesinde, Osmanlı ülkesinde yaşayan çeşitli dinlere, mezheplere ve ırklara mensup insanlar, asırlarca din ve mezhep kavgalarının devam ettiği bir çağda, Ortadoğu'da Kafkaslarda ve Balkanlarda huzur ve asayiş içinde yaşadılar.³¹

Padişah, bu konuda o kadar samimiydi ki büyük düşmanı Bizans'ı devirdikten hemen sonra herkes Ortodoks Patrikhanesinin kapatılacağını ve bütün Rumların sürgün edileceğini bekleye dursun, O Georgios Scolarios Gennadios'ı Patrik olarak atadı, *"Patrik olunuz. Cenab-ı Hak sizi muhafaza etsin. Her vakit meveddetimden istifade edebilirsiniz. Her hususta eslafınızın hukuk ve imtiyazına malik olunuz."*³²

Ekrem Hayri Ayverdi, Fatih tarafından patriğin ziyaret edildiğini, vezir-

²⁹ İsmail Hakkı Uzun Çarşılı, Osmanlı Tarihi, 2. Cilt, TTK Yay., Ankara 1994, s. 11.

³⁰ Khan, s. 229.

³¹ Küçük, s. 210.

³² Hikmet Özdemir, "Azınlıklar için bir Osmanlı-Türk Klasiği 1453 İstanbul Sözleşmesi", Osmanlı, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 224.

lik rütbesine yükseltildiğini, korumasına bir yeniçeri kıtası verildiğinin rivayet edildiğini; fakat birbirleriyle iki dost olarak felsefi görüş alışverişinde bulduklarının kesin olduğunu belirtmiştir. Mezheplerine, rahiplerine gösterilen bu hürmet bütün Ortodoksların hürmetini celp etmiş ve İstanbul'dan kaçanlardan beş bin kişi geri geldiği gibi, 1458'de Mora Valisi Venediklilere karşı, Atina ahalisi İtalyan dukaları Francesco Acciajuoli'ye karşı Fatih'ten muavenet dileyerek memleketi, adaletli ellerinde tutanlara teslim etmekte tereddüt etmemişlerdir.³³

Burada yine, Osmanlı esneklik ve hoşgörü siyasetinin anlaşılması bakımından 1453 İstanbul Sözleşmesinden söz etmeden geçemeyeceğiz. Bu ahitname Osmanlı Sultanı ile Galata Zimmîleri arasında yapılmıştır. Sözleşmede Fatih,³⁴

"1. Kabul eyledim ki, kendülerin ayinleri ve erkânları(adetleri ve kural-ları) ne veçhile carî ola-gelirse, yine ol üslub üzere adetlerin ve erkanların yerine getüreler. Ben dahi üzerlerine varup kal'alalırın yıkup harap etmemem."

"2. Buyurdum ki, kendülerin malları ve rızıkları ve mülkleri ve mahzenleri ve bağları ve değirmenleri ve gemileri ve sandalları ve bilcümle metaları ve avretleri ve oğlancıkları ve kulları ve cariyeleri kendülerin ellerinde mukarrer ola(yerinde bırakıla)."

"3. Anlar dahi rençberlik edeler. Gayri memleketlerim gibi deryadan ve kurudan sefer edeler, kimesne, mani ve müzahim(sıkıntı veren)olmaya, muaf ve müsellemler olalar(bağışlıkları tartışılmaya)."

"4. Ben dahi üzerlerine haraç vaz'edem, sâl b-âl (yıldan yıla) eda edeler, gayrılar gibi. Ben dahi bunların üzerlerinde nazarı şerifim diriğ buyurmayup(esirgemedem) koruyam gayri memleketlerim gibi."

"5. Ve kiliseleri ellerinde ola, okuyalar ayinlerince. Amma çan ve nâkûs(kilise çanı) çalmayalar. Ve kiliselerin alup mescit etmemem. Bunlar dahi yeni kilise yapmayalar."

"6. Ve Ceneviz bezirgânları deryadan ve kurudan rençberlükedüp geleler ve gideler. Gümrüklerin adet üzere vereler."

"7. Ve buyurdum ki, evlerine doğancı ve kul konmaya ve kal'a-i meskûre halkı ve bazirgânları angaryadan muaf ve müsellemler olalar."

Fatih'in devlet felsefesinin orjinal bir ürünü olan bu belge, farklı dinlerden toplulukları güvenlik ve hoşgörü içinde bir arada tutan Osmanlı yönetim anlayışının bir ürünü olup "Osmanlı Barışı" adıyla 250 yıl Akdeniz havzasında yaşamıştır.³⁵

Sonuç olarak; Fatih'in "1453 İstanbul Sözleşmesi", 21.yüzyıla giren bir

³³ Özdemir, s. 224.

³⁴ Sözleşmenin önemli görülen konuyla ilgili bölümlerinden alıntı yapılmıştır. Belge hakkında geniş bilgi için bkz. Özdemir, s. 223-228.

³⁵ Özdemir, s. 227.

dünyada azınlıkların korunması alanında, dillerini kullanma ve kendi dillerinde eğitim görme dinlerinde serbest olma ve ibadetlerini serbestçe yapabileme; özel kültürlerini ve tarihi varlıklarını güvenlik içinde sürdürebilme şeklinde uluslararası hukuk belgelerinde kabul gören -nevar ki bütün çabalara rağmen işletilemeyen- modern zamanların insan hakları sözleşmeleri ile rahatlıkla karşılaştırılabilir.³⁶

Osmanlı İmparatorluğu, en güçlü dönemleri dâhil, hiçbir zaman Türkleştirme ve İslâmlaştırma politikaları gütmemiştir. XVI. yüzyıl başlarında İmparatorluğun nüfusu 8 milyon civarında olup, bu nüfusun yarısı Müslüman yarısı ise gayrimüslim idi. Devlet bundan sonra hızla Ortadoğu ve Afrika'da Müslüman toprakları fethetmiş ve nüfus içerisindeki Müslüman oranı artmıştır. Ancak, yine de gayrimüslimlere yönelik bir benzeştirme politikası güdülmemiştir. Kaldı ki devlet, asli unsuru olan Türklüğünü bile kuruluş sözleşmesine sadık kalarak, son dönemlerine kadar, siyasi bir kimlik olarak hiç zikretmemiştir.

Bu bölgenin gayrimüslim unsurları ne Bizans döneminde ne de sonrasında "Osmanlı Barışı" formilasyonunun sağladığı barış ortamını hiç bula mamışlardır. Zira 1204 IV. Haçlı Seferi ile Latinlerin İstanbul'daki Rumlara karşı zulüm kâr tutumu hâlâ unutulmamıştır. Bizans soylularından Grandük Notheras'ın "İstanbul'da Latin fesi görmedense Osmanlı sarığı görmeye razıyım" sözü hâlâ akıllardadır. Nitekim, Nötheras'ın Osmanlıları ne kadar iyi tanıdığı, Bizans Tarihçi Françis'in şu sözleriyle daha iyi anlaşılır: "Şehrin fethinin üçüncü gününde padişah, şehre karşı kazanmış olduğu büyük zaferi nedeniyle büyük törenler ve şenlikler tertipleyerek, o zamana kadar, şehrin muhtelif yerlerinde gizlenmiş bulunan büyük küçük herkesin, en ufak bir rahatsızlığa uğramadan serbestçe dolaşmalarını emretti... Savaş korkusu ile şehirden kaçmış olanların evlerine dönmelerini ve herkesin önceden olduğu gibi, kendi evinde kendi örf, adetleri ve de kendi dinine uygun olarak yaşamasını emretti."³⁷

Cami, kilise, havra, tekke ve zaviyenin bir mahalde bir birine girdiği, çarşı pazarının siyah, beyaz, sarı ırktan insanlarla dolup taşıdığı, farklı dillerin çetin pazarlıklara karıştığı, rengârenk giysilerin alındığı, satıldığı ve giyildiği bir şehri mahalleyi sokağı hayal etsenize. İşte "Osmanlı Barışı" bugün, 21. yüzyılda dahi hayalini kurmakta zorlandığımız bir şeyi başarmıştır. Özünde adalet ve hakkaniyetin, mayasında farklılıklardan gocunan, benzeştirmek, asimile etmek için alabildiğine uğraşan, gayri insani bir zihniyetin değil, farklılıkları uzlaştırma sanatının, çekinmeden deyiniz ki hümanizmin, korkmadan deyiniz ki demokrasinin, insan haklarının olduğu bir perspektifle bunu yapmıştır. Osmanlılar, bu kelimelerin, henüz akademik bir terminolojiye bürünmediği, siyasi anlamlar kazanmak bir yana, siyasetçilerin yanından bile geçmediği bir döneme inat, kuruluş sözleşmesini bunlar üzerine inşa ederek insanlığa büyük bir miras bırakmışlardır.

³⁶ Özdemir, s. 227

³⁷ Özdemir, s. 223.

“Osmanlı Barışı” maalesef, Batılı ülkelerin aç gözlülüklerinin, sömürgeci zihniyetlerinin kurbanı olmuştur. Asırlar süren bu barış iklimi, Batılı olan her şeyi ileri, Doğulu olan her şeyi geri sayan; Batılı müesseseleri ve kültürleri medenileşmenin ön şartı, Doğulu müesseseleri ve kültürleri, dili, dini, felsefesi ve yaşam biçimi ne olursa olsun, geriliğin sebebi addeden sapkın, gayri hümanist bir zihniyetin, saldırgan tutumuyla yıkılmıştır. Öyle ki bunu hem de hümanizm, demokrasi, insan hakları tacirliği yaparak başarmıştır. Zira Osmanlı geri çekildiğinde bıraktığı her yerde onlar ya da işbirlikçileri kalmıştır (Kuzey Afrika’da, Kıbrıs’ta, Arap Yarımadası’nda, Balkanlarda, Kafkaslarda, Kırım’da). Ancak onlardan geriye harap olmuş ülkeler, yağmalanmış sömürülmüş şehirler, bölgelerin yerel unsurları arasında özenle ihdas edilmiş kavgalar kalmıştır. Kısacası, Osmanlı’dan geriye “Osmanlı Barışı” üzerine savaş, çatışma, zulüm ve kargaşalardan beslenen, derin bir kaotik durum inşa edilmiştir.

Nihayet, ecdadın hoş bir sada bıraktığı bir meseleyi daha zikrederek bu bölümü kapatacağız. Mesele hoş görmekse, toplumu insanî değerlerle anlamak ve algılamaksa, Osmanlılar tarihleri boyunca yaptıklarıyla bunu hep ispat etmişlerdir. Yukarıdaki, hasletleri bir yana, mazlumlara sahip çıkan samimi tutumlarıyla da bunu açıkça göstermişlerdir. Zira söz konusu olan garipler, mazlumlar olunca, sığınılacak yerin Osmanlı olduğunu Batılı araştırmacılar, hatta o dönemde yaşamış çağdaş tevarihler hep yazmışlardır.

Oruç Bey Tevarih’inde, Osmanlıların bu güzel ve özel hasleti için, “Bu Osmanlılar garipleri sevicidirler” der. 1490’larda İspanyollar, Müslümanları ve Yahudileri ateşlere atıp yakarken, Müslümanlarla birlikte Yahudileri de bu cehennemden kurtararak İstanbul’a Galata’ya getiren ve yerleştiren, onlara kol kanat geren Osmanlılar olmuştur. Diğer taraftan Balkanlarda Katolik Macarların estirdiği din ve mezhep terörü Osmanlı hâkimiyeti ile son bulmuştur. Ne gariptir ki, 1848 Macar Mültecileri sorununa neden olacak olan olayda ise bu kez Ortodoks Ruslar, Macarlara saldırırken, zulmeden ve zulme uğrayan aktörler farklı olsa da, zulme boyun eğmeyen ve sessiz kalmayan taraf yine Osmanlılar olmuştur. Öyle ki Rusya, Osmanlı’ya sığınan Macar Mültecilerini de bahane ederek, Osmanlıya saldırmıştır. Çıkan meşhur Kırım Savaşı’nda, Avrupa kamuoyu Hıristiyan olmalarına rağmen, mültecilere kucak açan Osmanlı’yı yüksek insani hasletlerinden dolayı öve öve yere göğe sığdıramamış ve tabi ki başka çıkarları da gereği, Osmanlı’nın yanında Rusya’ya karşı savaşa girmişlerdir.

Kısacası, A. Khan’ın belirttiği üzere, “Osmanlı sultanlarının çoğu, diğer rejimlerin baskısı altında kalmış kişiler için, koruyucu ve kurtarıcı olarak algılanabilir. Osmanlı İmparatorluğu’nun bu olumlu imajının altında yatanlar, taşıdıkları Gazi ruhu ve İslâmiyet’in hümanizma ve hoşgörü ilkeleridir.”³⁸

Tarih tekerrürden ibarettir denilir, tekerrür eden ettirilebilen güzel şey-

³⁸ Khan, s. 229.

lerse bu ne kadar anlamlıdır. Zira 1990'larda Saddam Hüseyin'in zulmünden kaçarak ülkemize sığınan yüzbinlerce peşmergeye, Bulgaristan'daki zulümden kaçarak gelen soydaşlarımıza ve nihayet şu günlerde, Suriye diktatörlüğünün işkencelerinden bunalarak yurdumuza gelen, Suriyeli Müslümanlara kapılarını açan gelenek, genetik olarak bu millette var olan siyasi ve ahlâki vicdan ile ilgili olsa gerektir.

SONUÇ

Selçuklulardan itibaren Türk-İslam devletlerinde görülen çoğulculuk kültürü bu devletler tarafından karşısına geçilecek bir durum olarak değil, yanına alınarak sürdürülebilir bir durum olarak algılanmıştır. Şüphesiz bunda İslâm Hukuku'nun ortaya koyduğu, hümanizm anlayışını derinden besleyen kaidelerin (Zimmî Hukuk) etkisi büyük olmuştur. Daha Osmanlı çağına gelmeden Anadolu'da farklılıklara tahammül etme, hatta çeşitliliği zengin kaynaklar olmak üzere, devlet ve toplum yararına kullanma algısı gelişmiştir.

Osmanlılar ise İslâmî esaslara dayanan, bu "millet sistemini" olabildiğince revize etmiş ve ortaya imparatorluğun her bir metre karesinden, her bir topluluğundan siyasi, askeri, ekonomik destek alan ve bu yerlere ve topluluklara özerkliği, adaleti, hoşgörüyü bahşeden bir anlayışla ortaya çıkmışlardır.

Avrupa kendi mezhebi ve kültürel farklılıklarını savaş, kavga ve ötekileştirme sebebi olarak göre dursun, Osmanlı Hıristiyanları mekânlarında huzur içerisinde büyük problemlerle karşılaşmaksızın yaşamışlardır. Osmanlı barışı denilen ve bugün hala araştırmacıları peşinden koşturan bir dünya görüşü ve vizyon yaratan Osmanlılar, çağımızın problemlerine çözüm olabilecek, çok önemli bir miras bırakmışlardır. Meselâ, içinde kompleksiz bir insan algısı, farklılığı, insanların ana dillerini, yerel adetlerini, ibadetleri ve ibadethanelerini tehdit olarak algılamayan, üreten, kafası çalışan, devlete ve topluma hizmet etmek adına bir sözü ve bir düşüncesi olan herkese kamusal alanı açmak gibi.

Bütün bu tarihi tecrübelerin bugün kullanılamaması ise maalesef tarihinin ve tarihçiliğin hep tosladığı aynı şey olan, tarih şuursuzluğu duvarı ile ilgilidir. Tarihçi Robert Kelley, "İlgilenilen konunun tarihi göz ardı edilmeseydi, pek çok kötü politika, kötü sıfatını taşımayabilirdi"³⁹ derken ne kadar haklıdır. XVIII. yüzyıl Fransız aydınlanmacıları, insanlara gerçeği göstermek ve onları bilinçlendirmek üzere, baskıcılığı ve boş inançları sergilemelerini önlemede tarihin kullanılabileceğini düşünmüşlerdi.⁴⁰ Ancak, XX. yüzyılda Türkiye'de bu trendin tam tersi istikametinde gelişmeler oldu. Tarihçiliği-

³⁹ David E. Kyvig-Myron A. Marty, *yanı başımızdaki Tarih*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000, s. 8.

⁴⁰ E. H. Carr-J. Fontana, *Tarih yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1992, s. 23.

miz, baskıcı, otoriter, milliyetçi, aşırı üniter ve devletçi siyaset anlayışının bir aracı olarak kullanıldı ki, bu durum R. Kelley’i daha iyi anlamamızı sağlıyor her halde. Bu bağlamda, “Ne kadar geriye bakarsanız, o kadar ileriye görürsünüz” tarih felsefesini, söz konusu olan Türk tarihi olunca, maalesef, bakmakla görmek arasındaki fark ile izah edebiliriz her halde.

KAYNAKÇA

- Carr, E. H.-Fontana, J., *Tarih yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, Çev. Özer Ozankaya, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1992.
- Barkey, Karen, *Farklılıklar İmparatorluğu Osmanlılar*, Çev. Ebru kılıç, Versus Yay., İstanbul 2008.
- Ercan, Yavuz , “Osmanlı Devleti’nde Müslüman Olmayan Topluluklar”, Osmanlı, Cilt 4, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 197-207.
- Halaçoğlu, Yusuf, *Ermeni Tehciri*, Babıali Kültür Yay., İstanbul 2004.
- Kara, Mustaf, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., İstanbul 2008.
- Kasaba, Reşat, *Bir Konar Göçer İmparatorluk: Osmanlıda Göçebeler, Göçmenler ve sığınmacılar*, Çev. Ayla Ortaç, Kitap Yayın evi, İstanbul 2012.
- Khan, Arshı, “Osmanlı İmparatorluğu: Çok kültürlülüğün doğulu mimarı”, Osmanlı, Yeni Türkiye yay., Ankara 1999, Cilt 4, s. 229-235.
- Küçük, Cevdet, “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi”, Osmanlı, Cilt 4, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 208-216.
- Kyving, David E. – Marty, Myron A., *Yanı basımdaki Tarih*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 2000.
- Lindner, R. Paul, *Ortaçağ Anadolu’sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, Çev. Müfit Günay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2000.
- Lowry, Heath W., *Erken Dönem Osmanlı Devleti’nin Yapısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2010.
- Kurat, Yuluğ Tekin, “Çok milletli bir ulus olarak Osmanlı İmparatorluğu”, Osmanlı, Cilt 4, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 217-222.
- Metin, Halil, *Türkiye’nin Siyasi Tarihinde Ermeniler ve Ermeni Olayları*, MEB Yay., Ankara 2001.
- Özdemir, Hikmet, “Azınlıklar için bir Osmanlı-Türk Klâsiği 1453 İstanbul Sözleşmesi”, Osmanlı, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 222-228.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Cilt 2, TTK Yay., Ankara 1994.

ÇOKKÜLTÜRLÜ BİR ÜLKE VE MÜSLÜMANLAR: AVUSTRALYA ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Çokkültürlülük, günümüzde sadece sosyal ve politik bir teori olarak kalmamış, Amerika, Avustralya, Kanada ve bazı Avrupa ülkelerinde bir devlet politikası olarak da benimsenmiştir. Her ülke farklı bir çokkültürlülük anlayışına sahip olmakla birlikte, genel bir yaklaşım olarak dini ve kültürel farklılıkların korunması prensibi, bütün devletler tarafından kabul edilmiştir denilebilir.

Avustralya çokkültürlülük politikasını 1970'lerin ortasında benimsemiştir. Bu gelişmenin arka planında, daha önce ülkeye girmesine izin verilmeyen ulusların göçmen ya da sığınmacı olarak topluma dahil olmaları yatmaktadır. Bu dönemde Türkiye'den de pek çok insan göçmen olarak Avustralya'ya gitmişti. Ancak ülkenin İslam dini ile tanışıklığı çok daha öncesinde gerçekleşmiştir. Yaklaşık iki asır önce, Afganistan'dan göç eden Müslümanlar ülkedeki ilk mecsidi inşa ederek sembolik olarak İslam'ın toplumda görünür hale gelmesine katkı sağlamışlardır. Bugün ülkede farklı etnisitelerden gelen ve sonradan İslam'ı seçen pek çok Müslüman vardır.

Her ne kadar Avustralya seküler değerleri benimsemiş bir ülke olsa da Katolik geçmişinin izlerini hem toplumsal hayatta (örneğin Christmas ve Good Friday tatilleri gibi) hem de eğitim alanında (Katolik üniversiteler ve kolejler gibi) görmek mümkündür.

Çok kültürlü ve çok dinli bir ülke olan Avustralya'da nüfusun çoğunluğunu Hıristiyan gruplar oluşturmaktadır. Son zamanlarda verilen istatistiklere göre, kendini hiçbir dine ait görmeyen veya ateist olarak tanımlayanların oranında ciddi artışlar gözlemlenmektedir. Örneğin katolik okullarında eğitim gören pek çok genç kendisini 'ateist' olarak tanımlamaktadır. Bunun yanında Budizm ve İslam en hızlı yayılan dinler arasındadır. (Müslümanların oranı 2011 verilerine göre %2.2'dir).

Avustralya'da yaşayan her birey milliyet, din ve dil unsuru gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. Yetkililerin Avustralya değerleri (Australian Values) olarak isimlendirildiği (doğruluk, güven, hak ve hukuka riayet gibi) hususlar, toplumun bütün kesimine eşit şekilde yayılması bir ilke olarak kabul edilmiştir. Avustralya çok kültürlü bir ülke olmanın sorumluluğunda hareket ederek kurumlarını da buna göre dizayn etmektedir. Bu ülke, üniversitede dinler arası diyalog merkezinin kurulmasına, yerel otoritelerin farklı dinlere mensup din adamlarını bir kuruluş altında toplama gibi çeşitli faaliyetlerin gerçekleşmesine fırsat tanımaktadır. Ayrıca Avustralya yetkilileri, din görevlilerini (İmam) faaliyetlerine dahil ederek Müslüman toplumun hem entegre olmasına hem de yaşantılarını daha huzurlu sürdürmesine yardımcı olmaktadır. Bu arada, Müslüman din görevlilerine devletin resmi organı tarafından, çeşitli sosyal konulara seminer düzenlemek bunlara örnek olarak gösterilebilir (Religious Leaders

Civics and Media Training Program gibi).

Seküler bir devlet anlayışını benimseyen Avustralya, ülkedeki farklı dine mensup insanların ihtiyaçlarını gözetmektedir. Böylece farklı etnik ve dini kimlikler arasında meydana gelebilecek gerilimleri de azaltmaktadır. Bu tebliğde Avustralya'nın farklı dinlere, özellikle İslam dinine ve müslümanlara, yaklaşımı nazara verilerek kendi içinde toplumsal barışı nasıl tesis ettiği üzerinde durulacaktır. Avustralya'nın, çokkültürlülüğün getirdiği dezavantajları nasıl avantaja dönüştürebildiği de (birlikte barış içinde yaşama şeklinde) örneklerle ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu örnekler, Avustralya'da yaklaşık 5 yıl kaldığım süre içindeki şahsi tecrübeleri içermektedir. Avustralya örneğinden hareketle çokkültürlü bir toplumda dinin oynadığı rol ele alınacaktır. Özetle bu tebliğ, küresel barışla ilgili söylem ve teorilerin güncel hayatta ne dereceye kadar uygulanabilir olup olmadığını göstermeye çalışacaktır.

A MULTICULTURAL COUNTRY AND MUSLIMS: A CASE OF AUSTRALIA

Multiculturalism in the present day is not only a social and political theory but also a state policy which has been adopted in America, Australia, Canada and some European countries. It can be said that although every state has a different understanding of multiculturalism, as a general point of view in principal, the preservation of religious and cultural diversities have been accepted by all governments.

Australia embraced the policy of multiculturalism in the middle of 1970's. The background of this development leans on the idea the nations who have been not permitted to enter to the country get involved in the society as an immigrant or asylum-seeker. During this process, many people from Turkey went to Australia as an immigrant too. But, the acquaintance of Australia with Islam goes back to much earlier. About two centuries ago, muslims who migrated from Afghanistan contributed to the appearance of Islam symbolically in Australian society by building the first masjid in there. In Australia today, there are many muslims who come from different cultural backgrounds, some born as muslims and some converted to Islam later.

In spite of the fact that Australia adopted secular values, it is possible to see the traces of Catholic background both in the social life such as the Christmas holiday and Good Friday and in the educational area such as Catholic Universities and Colleges.

In Australia, which is a multicultural and multi-religions country, the majority of population consists of Christian sects. According to the recent statistics, the proportion of people who define themselves as not belong to any religion or an atheist is drastically increasing. For instance, many youths who study at the Catholic schools in Australia describe themselves as atheists. Besides, Buddhism and Islam are among the fastest expanding religions. (According to the statics of 2011, the muslim proportion is %2.2).

Everybody living in Australia is equal in the sight of law without the consideration of nation, religion and language. The issues that are called by the authorities as Australian values (like truth, trust and obeying to the law and the rights) are accepted as principals to be equally spread to the all spheres of the society. Australia formed all institutions according to these principals acting out of the sense of responsibility to become a multicultural country. In order to achieve to this, Australia creates many opportunities such as establishing the centres for inter-religious dialogue in the universities and gathering the religious leaders (like priests, imams etc.) who from different religions around the same network. Moreover, the Australian authorities try to help to the muslim community by including Imams to their activities which result in their integration and the maintenance of their life peacefully. As a good example of this, the seminars (like the Religious Leaders Civics and Media Training Program) organized by the official authorities for Imams can be quoted.

Australia adoption of the understanding of secular state protects the needs of the people belonging to the various religions. Thus, it also diminishes the troubles which might occur between different ethnicities and religious identities. This paper will reflect on Australia's approach in setting up the social-peace with different religions, particularly Islam and Muslims. Moreover, it will also try to present how Australia transforms the disadvantages of multiculturalism into the advantages with a few concrete samples such as living together in peace. I personally experienced some of these during my stay nearly 5 years in there. With this, it is aimed to evaluate what the role of religion is in a multicultural society thorough the case of Australia. Briefly, this paper will struggle to indicate whether the theories and discourses relating to the global peace are to some extent applicable to daily life or not.

1. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK KAVRAMI VE KAPSAMI:

Çokkültürlülük, kültür kavramı ile ilişkili olup, kültürler arasındaki farklılıklara işaret ederek bunun bir gerçeklik olduğunu içeren kavramdır. Çokkültürlülük kavramı, kültürel kökeni ne olursa olsun farklı kültürel geleneklerin eşitlik esasına dayanarak bir arada yaşamalarında herhangi bir sorunun olmadığını belirten siyasal ve toplumsal bir sistemin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda çokkültürlülük, ırk, etnik yapı, dil, cinsel yönelim, cinsiyet, yaş, engelli olma, sosyal sınıf, eğitim, dinsel yönelim ve diğer kültürel boyutların farkına varılmasıdır, denilebilir.¹

Bunun yanında çokkültürlülük terimi, sadece farklılık ve kimlikle ilgili bir kavram olmayıp, kültürle kaynaşmış ve ondan beslenen farklılık ve kimliklerle, yani bir grup insanın kendilerini ve dünyayı anlamakta, bireysel ve toplu yaşamlarını düzenlemekte kullandıkları inançlar ve uygulamalar bütünüyle de ilgilidir.²

Çoğulculuk ve çokkültürlülük anlayışı postmodernite ile kendisine geniş bir yaşama alanı oluşturmuştur.³ Modernliğin son birkaç yüzyıl içinde kendi

¹ Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitapevi, Ankara 1998, s. 195; Mustafa Kemal Şan, 'Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme', *Milel ve Nihal*, yıl: 3, sayı: 1-2, Aralık 2005-Haziran 2006, s. 79; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, (çev.: Bilge Tanrıseven), Phoenix Yay., Ankara 2002; İsmail Cırık, 'Çokkültürlü Eğitim ve Yansımaları', *Hacettepe Üni. Eğitim Fak. Der.*, 34, 27-40, s. 28.

² Parekh, *age.*, s. 3.

³ Postmodernizm, Batı düşüncesinde yer alan temel argümanların modern dönemde eski önemini yitirdiği ve geçerliliğinin de kalmadığı ana teziyle kendini göstermiştir. Özellikle 1960'lı yıllardan sonra toplum kuramında meydana gelen paradigmatik değişimlerin bir ifadesi olarak beliren postmodern kuram, modernliğin adeta kutsal bir doğma olarak kabul ettiği bütünlük, teklik ve evrenselcilik düşüncesini temelden parçalayan bir yapı içinde gelişim göstermiştir. Modern çağ felsefesi, Batı akılcılığı, sanatı ve kültürel ilkeleri kendi nesnellikleri konusunda hiçbir tereddüde yer vermeyecek tarzda evrenselci bir perspektif içinde bulunurken; postmodern kuram, tüm bu inanışlara temelden karşı çıkarak bunun yerine "kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altında bir yaşama; iddiaların, tarihsel olarak şekillenmiş göreneklerinden daha sağlam ve bağlayıcı bir zemine dayandığını kanıtlayamayan, kendisiyle birlikte, yarış halindeki sınırsız sayıda yaşam biçiminin var olduğu" bir

dışındakini ötekileştirme, dışlama ve hor görme süreçleri ile kendisini ortaya koyan perspektifi yanında⁴, postmodern teori ırkların, kültürlerin, cinslerin, cinselliklerin çoğulculuğuna vurguda bulunarak hiçbir tarzın diğeri üzerinde egemenlik kuramayacağı, her unsurun eşit temsile yetkin olduğunda ısrar etmektedir. Postmodernliğin meydana getirdiği bu atmosfer daha sonraları farklılıkların adeta kutsandığı çokkültürcülük politikalarının da meşru temelini oluşturacaktır.⁵

Çokkültürlülük kavramı veya politikalarının çıkış nedenlerine bir göz atıldığında bunların başında; çöken sömürge imparatorluklarının ardında bıraktıkları büyük etnik çeşitlilik ve bunlara mensup insanların iş bulma, daha iyi bir yaşam gayesiyle göçe zorlanması gelmektedir. Bu da 'çokkültürlülük' kavramı bir zorunluluğun neticesi midir? sorusunu akla getirmektedir. Çünkü insanlar, kendi doğup büyüdüğü ülkede iyi yaşam koşullarına sahip olamayıp, daha huzurlu (maddi-manevi) bir yer bulmak için göç etmek zorunda kalmışlardır. Aslında çokkültürlülüğü doğuran nedenlere bakıldığında bunun siyasi, dini, ekonomik pekçok sebebi de içinde barındırdığı görülmektedir. Her ne sebeple olursa olsun çokkültürlülük postmodern dönemin bir gerçeğidir. Günümüzde birçok ülke çokkültürlü bir yapıya sahip olmasından dolayı, politikalarını buna göre belirlemiş veya daha önceki politikalarını çokkültürlülük anlayışı çerçevesinde değiştirmek zorunda kalmıştır.

Bugün dünya ülkelerinin pek çoğu, hatta tamamına yakını, farklı etnik, dil, din ve kültür yapısına sahiptir. Çok az ülkenin vatandaşının aynı etnik-ulusal gruba ait oldukları ve yine bunların pek azının aynı dili konuştukları ifade edilmektedir.⁶ Göç yoluyla farklı etnik yapıdan insanları bir araya getiren ülkelerin çokkültürlülük projesinin amacı, göçmenlerin kendi kimliklerini ifade edebilmelerini ve eğer isterlerse üzerlerindeki asimilasyon baskısını azaltabilmelerini sağlamaktır.⁷

Özetle ifade etmek gerekirse, çokkültürlülük denildiğinde bir toplumun dış dünyaya karşı kapılarını kapatarak kendi özel gettosunda huzurlu bir yaşam sürmesine yarayan bir siyasal sistem olarak anlaşılmalıdır. Bunun yerine çokkültürlü toplumlar, yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşaması, her yurttaşın bir kültürel miras dünyası içerisinde büyüme ve çocuklarını bu yüzden ayrıma uğramaksızın aynı dünya içinde büyütme

algılayış tarzı üzerinde odaklanmaktadır. Bkz.: Zygmunt Bauman, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (çev.: Kemal Atakay), Metis Yay., İstanbul 1996, s. 145; Şan, *agm.*, s. 73-74.

⁴ Aslında bu durum, moderniteye has bir durum değildir. Batılı Ortaçağ döneminde (en karanlık dönemlerinde) de dışlayıcıydılar. Bu hususu sadece modern dönemle sınırlandırmanın pek de doğru bir yaklaşım olduğu söylenemez.

⁵ Şan, *agm.*, s. 75.

⁶ Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, (çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yay., İstanbul 1998, s. 25.

⁷ Kymlicka, *age.*, s. 80-83; Şan, *agm.*, s. 87.

fırsatını veren siyasal yapılar olmalıdır.⁸ Bu nedenle ancak zayıf bağlara sahip bir toplum, farklılıkları tehdit olarak görür. Ayrıca böyle bir toplum, farklılıkları hoş karşılayıp bunlarla birlikte hoşgörü içinde yaşamayı sağlayacak güven ve istekten yoksundur.⁹

2. AVUSTRALYA'NIN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK TARİHİ VE POLİTİKASI:

Avustralya çağdaş dönemde hem sağlıklı işleyen demokrasisi hem de çok kültürlülüğüyle dikkat çeken bir kıta devlettir. Her ne kadar genel valisi ile eyalet valileri İngiliz Kraliçesi tarafından atanıyorsa da, yaklaşık 22 milyon nüfusuyla Avustralya kendi içinde bağımsız bir ülkedir. Bu nüfusun 3'te 1'i, farklı ülke vatandaşı olarak doğmuş ve Avustralya'ya yerleşmiş insanlardan oluşmaktadır. Hemen hemen dünyanın her yerini kapsayacak şekilde 200'ü aşkın ülkeden göçüp gelen bu insanlar sayesinde Avustralya'da 175'ten fazla dilin konuşulduğu ifade edilmektedir.¹⁰

Avustralya'nın çokkültürlülük politikası günümüze gelinceye kadar, genel olarak iki aşamadan geçmiştir. İlk zamanlarda (1960'lara kadar) göçmenlere yaklaşımı asimile politikası üzerine kurulmuştur. 1960-1973 arası; Beyaz Avustralya Politikası (bu politika beyazların üstünlüğüne dayanmaktadır). Bunun neticesinde ülkeye sonradan yerleştirilen beyazlar (İngilizler, İskoçlar, hatta Avrupa'dan göçmenler de dâhil) bu ülkenin asıl sahipleri olan yerli Aborjinlere anlatılması güç insanlık dışı muameleleri reva görmüşlerdir. Aborjinler hem asimile hem de Beyaz Avustralya politikasının kurbanı olmuşlardır.¹¹

Ülkedeki siyasetçiler, göçmenlerin büyük çoğunluğunun ana dillerinin İngilizce olmadığını görüp her etnik grubun kendi kültürlerini koruyup geliştirebilmeleri için çeşitli imkanlar sunmuşlardır. Sözgelimi 1970'lerin başlarından itibaren hükümet, göçmenlerin kendi kültür ve dillerini koruyup güçlendirmelerine destek olmak için bütçeden tahsisat ayırmış ve bunu da giderek arttırmıştır. Avustralya, 1973 yılına kadar toplumuna öncelikle çokkültürlülük kavramını tanıtmış, bu tarihten itibaren Avustralya hükümetleri çok kültürlülüğü bir devlet politikası olarak benimsemiş ve bu meselede neler yapılacağıyla ilgili parlamentolarında pek çok karar alıp,

⁸ Jürgen Habermas, 'Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı' *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, (Yay. haz.: Amy Gutman), (çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, s. 130-131.

⁹ Parekh, *age.*, s. 251; Günümüzde çokkültürlülüğü savunanların yanında onun işlevini yitirdiğini, hatta öldüğünü iddia eden birçok düşünür de bulunmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Betül Duman, 'Çokkültürlülüğün Ricat Mı?', *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 23. Sayı, 2011, ss. 207-239.

¹⁰ J. Jupp, *From White Australia to Woomera: The Story of Australian Immigration*, Port Melbourne, Cambridge University Press, Victoria 2007; Farida Fozdar, 'Social Cohesion and Skilled Muslim Refugees in Australia', *Journal of Sociology The Australian Sociological Association* (2011), v. 48 (2), s. 167-168.

¹¹ Bu konuda örnek olarak bkz.: Andrew Armitage, *Comparing the Policy of Aboriginal Assimilation: Australia, Canada and New Zealand*, UBC Press, Canada 1995.

bunları hayata geçirmişlerdir.¹²

Merkezinde milli kimlik ve tarihinin yer aldığı Avustralya'nın çokkültürlülük politikası, Avustralya toplumunun kültürel farklılıklarını dikkate almayı hedeflemektedir. Bu politika aynı zamanda Avustralya'nın müşterek değerleri ve kültürel geleneklerini paylaşmayı da ihtiva etmektedir. Avustralya, çokkültürlülük politikasına uygun olarak bütün vatandaşların hakları ve sorumluluklarını önemsemektedir. Ayrıca Avustralya'nın çok kültürlülük politikası, devletin sunduğu hizmetlerde kültürel farklılıkları göz önüne almayı amaçlamaktadır. Sözelimi; kültürel farklılıklarını dikkate alarak bütün vatandaşların sosyal ahenk içerisinde ve Avustralya demokratik değerleri çerçevesinde birarada yaşamalarına zemin hazırlar. Sunduğu hizmetlerde adaleti temel ilke olarak benimser. Ayrıca ayrımcılık, ötekileştirme ve hoşgörüsüzlüğe karşı her türlü tedbiri alır.¹³

Avustralya, farklı kültürlere sahip toplumları barış içinde yaşatmak için pek çok proje geliştirmiş ve çoğunu hayata geçirmiştir. Harmony Day, Multicultural Festival gibi devlet tarafından çeşitli faaliyetler düzenlenmekte ve bunların gerçekleşmesi için fonlar ayrılmaktadır. Bu etkinliklere her toplum çeşitli düzeylerde iştirak ederek geleneksel kıyafetler, yemekler, el işleri ve benzeri kültürel unsurlarını tanıtmaktadır. Bu gibi organizasyonların gerçekleşmesi için devlet yetkilileri belli bir fon da ayırmaktadır.

3. AVUSTRALYA'NIN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK POLİTİKASINDA MÜSLÜMANLARIN YERİ:

İslam ve müslümanlar denildiğinde akıllara ilk önce Türkiye ve Ortadoğu ülkeleri gelse de, bugün sayıları hiç azımsanmayacak derecede olan ve dünyanın en kalabalık Müslüman topluluklarının, Güney Asya ve Asya-pasifikte olduğunu görmekteyiz. Nüfusu 250 milyona ulaşan Endonezya başta olmak üzere, Hint alt kıtası ve komşu ülkelerde yaşayan Müslümanların nüfusu, hem Arapça hem de Türkçe konuşan pek çok ülke Müslüman'ından daha fazladır. Ülkemizde çok fazla bilinmemesine rağmen tarihsel açıdan güçlü bir bağa sahip olduğumuz bu dünyanın bir parçası da modern Avustralya'dır. Avustralya Asya-pasifikte Müslüman ülkeler tarafından çevrilmiş bir kıta devlettir.

Bugün Avustralya'nın etnik ve kültürel açıdan farklılık gösteren en zengin toplumlarından birini Müslümanlar oluşturmaktadır. Müslümanların ülkedeki varlığı sömürgecilik döneminde Avrupalıların müstemlekelerinden

¹² <http://www.immi.gov.au/media/fact-sheets/06australias-multicultural...>; Ayrıca bkz.: Kymlica, *age.*, s. 47; Anthony H. Birch, *Nationalism and National Integration*, Unwin Hyman, London 1989, 167-172.

¹³ Avustralya, çokkültürlülük politikasını yerleştirmek ve daha iyi anlatmak için bu politikayı destekleyecek 3 önemli yeni kuruluş inşa etmiştir. Avustralya Çokkültürlülük Komisyonu (Australian Multicultural Council), Irkçılık Karşıtı Milli Birlik ve Stratejisi (A National Anti-Racism Partnership and Strategy), Çokkültürlü Gençlik Spor Ortaklığı Programı (A Multicultural Youth Sport Partnership Program). Ayrıntılar için bkz.: <http://www.immi.gov.au/media/fact-sheets/06australias-multicultural...>

getirdiği bazı Müslüman gruplardan çok eskiye gitmektedir. Batılıların bu büyük kıtayı keşiflerinden 150-200 yıl öncesinde, Endonezya'nın güneyinde bulunan Sulavi adasından kıtaya düzenli bir şekilde gelen Makassan ve Bugis tüccarlarına rastlamaktayız.¹⁴ Avustralya kıyılarında ilk ticari ve sanayinin Müslümanlar tarafından geliştirilmesinden sonra, balıkçılığın yanısıra inci, mercan ve diğer deniz ürünleri konusunda da yerlilere yardımcı olan Müslümanların bölgeye zenginlik getirdiği gözlemlenmektedir. Hatta Avrupalıların kıtayı sömürge haline getirdikleri dönemde bile bölgedeki Müslümanlardan, özellikle de Malay Müslümanlarından, istifade ettikleri bilinmektedir.¹⁵

Avustralya'nın İslam dini ile gerçek anlamda tanışması, 1800'li yıllara tekabül etmektedir. Gemilerle Avustralya'ya gelen Afgan göçmenler, yanlarında develerini de getirerek burada nakliye alanında yadsınamaz hizmetler ifa etmişlerdir. Her ne kadar Afgan olarak adlandırılrsa da, devciler genelde Hint, Pakistan, Afgan, Tacik ve Türklerden oluşmaktadır. Develer 1840'lı yıllarda Avustralya'ya ithal edilmiş, Afganlılar ise grup grup 1860-1890 yılları arasında getirilmiştir. 1860'da 8 Müslüman ve bir kaç Hindu getirilmiştir. 1866 da ise bu sayı 31'e çıkmıştır. Genelde Racistan ve Belucistan'dan getirilen bu devciler Avustralya'nın ilk Müslüman toplumunu oluşturmaktadır. Doğal olarak bu 30-40 yıllık sürede 3000-4000'e yakın devce getirilmiştir. Küçümsenemeyecek kadar büyük olan bu rakamın netliği konusuna gelince ise, Müslümanlarla ilgili pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da herhangi bir kesin kayıt yoktur.¹⁶ Afganlı müslümanlar aynı zamanda burada ilk mescidi bina ederek İslam'ın kurumsal olarak yerleşmesine de vesile olmuşlardır. Her ne kadar Beyaz Avustralya politikası belli bir etkiye sahip olsa da¹⁷, I. Dünya Savaşı sonrası yaşanan küresel krizin de tesiriyle Avustralya daha önce yabancılara (özellikle müslümanlara) koyduğu kotayı bazı ülkelerden kaldırmıştır. Bu ülkelerin başında da, 1920 ve 1930'larda gelen Arnavutluklu Müslümanlar oluşturmaktadır. Her ne kadar sayıları az da olsa onları Bosnalı Müslümanlar takip etmektedir.

İkinci Dünya savaşından sonra ise, böylesine büyük bir kıtanın (Türkiye yüzölçümünün yaklaşık 10 katına tekabül etmekte) az bir nüfusa sahip olması ve ülkenin işçiye olan ihtiyacı onları yeni göçmen alımına sevk etmiş-

¹⁴ İsmail Albayrak, 'Avustralya'da Müslümanların Tarihi', *İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafya Etütleri Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 2-3, 2010, s. 21-22; Wafia Omar-Kirsty Allen, *The Muslim in Australia*, Canberra: Australian Government Pub. Service 1996, 9.

¹⁵ Mary Lucille Jones, *Muslim Impact on Early Australian Life An Australian Pilgrimage*, (ed.: M.L. Jones), Melbourne: Victoria Press 1993, s. 40.

¹⁶ Christine Stevens, 'Afghan Camel Drivers: Founders of Islam in Australia', *Muslim Impact on Early Australian Life An Australian Pilgrimage* adlı eser içinde, s. 49; Albayrak, *agm.*, s. 23.

¹⁷ Beyaz olmamanın dezavantajı, mevcut Müslümanları da oldukça olumsuz etkilemiştir. Bir taraftan vatandaşlık hakları yok sayılırken diğer taraftan da iş bulma konusunda pek çok Müslüman şanslarını kaybetmiştir. Bir dönem bu ülkeye gelen, hatta oldukça iyi iş yaparak zenginleşen bazı Müslümanlar bile beyaz Avustralya politikasından dolayı mevcut haklarını kaybetmiştir. Bu sebeple çok sayıda Müslümanın 20. yüzyılın başında ülkeyi terk ederek memleketlerine geri döndükleri görülmektedir. Ayrıntılar için bkz.: Albayrak, *agm.*, s. 26.

tir. Bu dönemde Avustralya'ya gelen ilk Müslümanlar genellikle Avrupa'da mülteci kamplarında bulunan Boşnaklar ile Bulgar, Kıbrıs, Macaristan ve Rusya'da yaşayan Türklerden oluşmaktadır.¹⁸ Avustralya'nın ekonomik anlamda iyileşmesi buraya daha fazla göçmen gelmesine sebep olmuştur. 1960'tan sonra gerçekleşen büyük göç dalgasında, 1967-1971 yılları arasında, Türkiye'den yaklaşık 10000 kişi Avustralya'da çalışmak üzere getirilmiştir. 1911'de Avustralya'da sayıları yaklaşık 300 olan Türk Müslüman nüfusu bugün 120000'in üzerindedir. 2001 yılına kadar Avustralya'da doğan Türk Müslümanların sayısı 23.479'a ulaşmıştır.¹⁹

Çokkültürlülüğün bariz bir şekilde yaşandığı Avustralya'da Müslümanlar, Katolik ya da Anglikan Kilisesinde olduğu gibi merkezi bir otoriteye sahip değildirler. Her ne kadar Avustralya'daki her eyalet ve bölge kendi içinde bir üst dernek ya da konseye ve bu üst konseylerin de bir üyesi Avustralya genelinde Avustralya İslam Federasyonu Konseyinde kendi organizelerini temsil etseler de, genelde bu üst yapılar tüm Müslümanları kuşatacak otoriteye sahip değildirler.²⁰ Her müslüman toplum, camii, dernek, okul gibi kurumları kendi imkanları ile açarak problemlerini kendileri halletme yoluna gitmektedirler. Avustralya'da şu anda yaklaşık 190'ın üzerinde camii bulunmaktadır.²¹

Müslümanlar ilk önce camii inşa ederek hem dinlerini hem de kültürlerini muhafaza etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Avustralya'da müslümanların inşa ettiği camiiler sadece ibadet edilen yerler olarak görülmemelidir. Camiiler ibadetin yanı sıra, Kur'an ve dini ilimler, kültürel ve sosyal içerikli faaliyetler, cenaze işleri, bayramlaşma vb. gibi topluma yönelik pek çok aktivitenin gerçekleştirildiği yerlerdir. Avustralya hükümetleri geçmişe bakarak camii ve benzeri dini ve kültürel kurumları inşa etme konusunda daha hoşgörülüdür ve herhangi bir problem çıkarmamaktadırlar. Hatta yetkililer, ilk zamanlar ibadet yeri olmayan müslümanların en azından Cuma, Teravih ve Bayram namazlarını eda etmek için lokallerin salonlarını (Community Hall) tahsis etmişlerdir.

Avustralya'daki müslümanlar, Hristiyan ve Budistlerden sonra en büyük üçüncü dini grubu oluşturmaktadır. Bazı düşünürlere göre, böylesi kalabalık bir dini topluluk, maalesef, milleti şekillendiren kimlik ve değerlerin kültürel bir parçası asla kabul edilmemiştir.²² Bu büyük orana rağmen şu

¹⁸ Mary Lucille Jones, 'To Rebuild What Was Lost: The Post-war Years and Beyond', *An Australian Pilgrimage* içinde, s. 87; Albayrak, *agm.*, s. 29.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Islam in Australia*, New South Wales: Allen&Unwin 2003, s. 9.

²⁰ Avustralya İslam Cemiyetleri Federasyonu (AFIS: Australian Federation of Islamic Societies), AFIC: Australian Federation of Islamic Councils, bunlara ek olarak her eyaletin kendi adı altında İslami organizasyonları da mevcuttur. ICV (Islamic Council of Victoria), ICNSW (Islamic Council of New South Wales) gibi kurumlarda bunlardan sadece birkaç tanesidir.

²¹ AFIC, Directory, Sydney: AFIC Pub., 2009.

²² H. Brasted, (2001) 'Contested Representations in Historical Perspective: Images of Islam and the Australian Press 1950-2000', ss. 206-27, *Muslim Communities in Australia* adlı eser içinde, (edit.: A. Saeed and A. Akbarzadeh), Sydney: University of New South Wales Press.

bir gerçek ki, müslüman olmayan Avustralya'lılar, İslam ve müslümanlar hakkında çok az şey bilmektedirler.²³

Avustralya'nın müslümanlara karşı tutumu, Avrupa'daki ulus devletlerinden farklılık arz etmektedir. Elbette bu ifadelerden Müslümanların ülkede hiç bir sorunu yok anlamı çıkarılmamalıdır. Bununla birlikte Avustralya'daki müslümanların durumu diğer Avrupa ülkeleriyle karşılaştırıldığında çok daha iyi durumda olduğu da bir gerçektir. Sözelimi; Fransa'nın kadınlara sosyal hayatta burka giymesini yasaklaması gibi tutumlar Avustralya'da görülmemektedir. 11 Eylül saldırısı ve takip eden yıllarda cereyan eden Londra, Madrid ve Bali vb. pek çok hadise, dünyanın diğer ülkelerinde olduğu gibi, Avustralya'daki müslümanların konumunu olumsuz etkilemiştir. Medyada müslümanları niteleyen 'Şeytan Ötekiler' şeklinde haberler yapılması²⁴, müslümanların toplumsal alanları kullanımlarını kontrol ve müslümanların kültürlerini aktarmalarında sınırlama gibi teşebbüsler bu konuda örnek olarak verilebilir.²⁵

Zaman zaman müslümanlara yönelik evde, sokakta, işte, alış-veriş merkezlerinde kötü muameleler lokal olarak olsa da, Avustralyalıların %85'i kültürel farklılığı desteklemekte ve bu farklılıkla yaşamaktan memnun olduğunu belirtmektedirler.²⁶ Queensland'da yapılan bir telefon anketinde ise halkın %78'i Avustralya müslümanlarıyla ilgili bir problemin olmadığını ve onlar müslümanların da diğer insanlar gibi olduklarını düşünmektedirler.²⁷

Avustralya'nın, büyük şehirlerinde (Melbourne ve Sydney gibi) demografik yapının bir gereği olarak gösterdiği hoşgörülü tutumu ve bu yöndeki uygulamaları, Anglosaksonların yoğunlukla yaşadığı diğer şehirlerde maalesef görülmemektedir. Buralarda hala yabancı düşmanlığı varlığını devam ettirmektedir. Bu da bize çokkültürlü bir ülke olan Avustralya'nın Müslümanlara yönelik politikasının bir zorunluluk sonucu mu olduğu sorusunu akla getirmektedir. Bu konuda 11 Eylül sonrası Avustralya'da yaşanan İslamofobik saldırılar örnek olarak gösterilebilir.²⁸

Bütün bunlara rağmen ülkede zaman zaman meydana gelen Müslüman

²³ Bkz.: Issues Deliberations Australia, *Muslims and non-Muslims in Australia: Final Report, 2007*. Available at: <http://ida.org.au/content.php?p=dpprelease>.

²⁴ N. Kabir, 'Representation of Islam and Muslims in the Australian Media, 2001-2005', *Journal of Muslim Minority Affairs* (2006), 26 (3), ss. 313-28.

²⁵ A. Jakubowicz, 'Political Islam and the Future of Australian Multiculturalism', *National Identities* (2007), 9 (3), ss. 265-80.

²⁶ K. M. Dunn, J. Forrest, I. Burnley and A. McDonald, 'Constructing Racism in Australia', *Australian Journal of Social Issues* (2004), 39 (4), ss. 409-30.

²⁷ H. Rane, 'Media Content and Inter-Community Relations', *Islam and the Australian News Media* adlı eser içinde, (edit.: H. Rane, J. Ewart ve M. Abdalla), Carlton: Melbourne University Press 2010; Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Farida Fozdar, *agm*, ss. 167-186.

²⁸ Örneğin; 05.02.2010 tarihinde Batı Avustralya Eyaleti başkenti olan Perth şehrindeki Canning-Süleymaniye Camii'nin kubbesine silahlı saldırı olmuş, ancak olay bireysel bir girişim olarak değerlendirilmiştir. Yine 2012 yılı Ağustos ayında Melbourne merkezinde bulunan Thomastown Camii'nin dış duvarlarına yumurta atılmış olup, bu olay da sistemli bir saldırı olarak değerlendirilmemiştir.

karşıtı olaylar, genel bir durum arz etmemektedir. Bunlar ya katı ırkçıların tavırları ya da medyanın veya dış etkenlerin kamuoyunu etkileme girişimleri olarak değerlendirilebilir. Avustralya'nın müslümanlara yönelik politikası, iktidarda olan partiye göre şekil almaktadır, diyebiliriz. Özellikle 11 Eylül sonrası çıkarılan anti-terör yasaları bunun en bariz örneğini teşkil etmektedir. Burada Liberallerin İşçi partilerin aksine daha fazla İslam karşıtı üye bulundurması da bunu desteklemektedir. Fakat devletin müslümanlara yönelik bilinçli bir ayrımcılık politikası olduğunu da söyleyemeyiz. Aksine topluma yönelik eğitim, işsizlik ve liderlik kursları gibi pek çok programdan müslümanlar da faydalanabilmektedir. Devlet tarafından yapılan bu gibi kurslar, farklı kültüre mensup insanların Avustralya ile bağlantısını kuvvetlendirmeyi hedeflemektedir. Bunun için değişik alanlarda sosyal birlikteliğe yapılan vurgu artarak devam etmektedir.

Avustralya devleti müslümanlara dini alanda mümkün olduğunca yardım etmekte, gerekli imkanlar sunmaktadır. Devlet, dini mekânların yapımına ve giderlerine maddi katkı sağlamamaktadır. Buna karşın kültür merkezlerine ve eğitim kurumlarına destek olmaktadır. Bu nedenle pek çok cami derneği kültür merkezi olarak kurulmuştur. Ancak cami derneklerinin, kendilerine sağlanan imkânlardan yeterince faydalandıkları söylenemez. Bunun başlıca sebebinin, cami derneklerinde yeterince profesyonel eleman bulunmaması olduğu gözlenmektedir. Zira Avustralya devleti, kültürel faaliyetlerde plan ve bütçesi tam olarak hazırlanmış projeleri desteklemektedir. Cami derneklerinde ise istenilen nitelikte proje hazırlayabilecek ve bunun takibini yapabilecek personel istihdamı yapılmamaktadır. Bu bağlamda genelde Müslümanların, özelde de Türklerin, kendilerine devlet tarafından sağlanan imkânlardan yeterince yararlanamadıklarını söyleyebiliriz. Buna karşın okul işletmeciliğinin Müslümanlar ve Türkler tarafından başarılı bir şekilde yürütüldüğü de bir gerçektir.

Müslümanlar, Avustralya'da kendi ibadethanelerini açma konusunda 20 yıl öncesine karşılaştırıldığında kısmen zorlukla karşılaşsa da, şu anda herhangi büyük bir sorunla karşılaşmamaktadırlar. Pek çok Müslüman etnik grup, camii yapma konusunda bir gayret içerisindeyler. Tabii burada Türklerin gayreti diğerlerine göre fevkalade bir üstünlük göstermektedir. Diğer Müslüman milletlerle karşılaştırıldığında Avustralya'ya daha sonra gelen Türklerin açmış olduğu camiiler diğerlerinden daha fazladır. Avustralya'da, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerin yanında, çeşitli cemaat ve vakıfların açmış olduğu pek çok camii ve mescid bulunmaktadır. Bu camilerde görev yapacak ehil din görevlisi ihtiyacı hâlihazırda Türkiye'den karşılanmaktadır. Bu din görevlilerinin Avustralya'ya getirilmesi konusunda Avustralya yetkilileri herhangi bir problem çıkarmamaktadır. Hatta Ramazan veya diğer zamanlarda konferans, seminer vb. faaliyetler için ülkeye davet edilenler hakkında da yetkililer bir zorluk çıkarmamaktadırlar.

Avustralya'da her belediye, kendi bölgesinde bulunan din adamlarını biraraya getirmek için alt bir kuruluşa sahiptir. Bu kuruluş düzenlediği aylık mutad toplantılarla, hem farklı dine mensup din adamlarına birbirlerini

tanıma fırsatı sağlamakta hem de topluma yönelik ne gibi faaliyetler yapılabileceği konusunda birlikte projeler üretmesine vesile olmaktadır. Din adamlarının her ay bir masa etrafında bir araya gelmesi, birbirini anlama ve farklılıklara hoşgörüyü yaklaşma adına önemli bir fonksiyona haizdir. Bu ve benzeri toplantılar vesilesiyle din adamlarının karşılıklı anlayışı tesis etme gayreti, dolaylı da olsa topluma yansımaktadır. Her ay farklı bir din grubunun mabedinde yapılan bu toplantılarla, Avustralya kendi içinde barışı tesis etme yolunda önemli adımlar atmaktadır. Devletin endişe ve korkudan uzak bir bakış açısıyla bu gibi kuruluşları ve onların sunduğu projeleri desteklemesi, ülke barışı için önem arz etmektedir.

Avustralya devletinin müslümanlara yönelik (tabii diğer din mensupları için de) dini alanda sunduğu imkanlar bunlarla sınırlı değildir. Örneğin; hastanelerin hastalara helal mönü vermesi, hastanede mescid açması ve ayrıca hastalara yönelik 'chaplaincy' görevi yapacak din görevlisi temin etmesi. Avustralya devletinin hastanelerde müslümanların ibadetlerini yapabilmesi için uygun bir yer tahsisi (bunu havaalanlarında da görebiliriz), sunduğu imkanlardan bir diğeridir. Hemen hemen bütün hastaneler bünyesinde 'Postoral/Spiritual Care Service' adında bir birime sahiptir. Bu birim, hastane çalışanlarının, hastaların ve ziyaretçilerinin dini konulardaki ihtiyaçlarını karşılamayı hedeflemektedir. Ayrıca hastaların dinle ilgili isteklerine cevap vermek için din görevlileriyle irtibata geçme işi de bu birimin sorumluluk alanına girmektedir. Din görevlisi haftanın belli günlerinde veya her gün hastaları ziyaret ederek onlara Kur'an okuma, dua etme veya psikolojik destek sağlama gibi hizmetler sunmaktadır. Adı geçen birim, bu konularla ilgilenecek din görevlisi ile irtibata geçtikten sonra, o görevliye resmi bir kart vererek bunu bir anlamda resmileştirmektedir. Avustralya devleti, bu hizmetleri sunarken herhangi bir ırk, din ayrımına gitmemektedir. Bireyin huzuru, mutluluğu ön planda tutulmaktadır. Müslümanlar da bu imkânlardan diğerleri gibi rahatça faydalanmaktadırlar.

Avustralya devletinin hastanelerde din görevlisi tedariki, hapishaneler için de geçerlidir. Bir şekilde suça karışmış ve mahkûm olmuş Müslümanları zaman zaman ziyaret eden din görevlileri, onların sorunlarını dinlemekte ve onlara rehberlik yapmaktadırlar.

Avustralya devleti, imamların toplum nezdindeki konumunun farkında olarak, onlara gereken önemi ve saygıyı göstermektedir. Toplumun önderi konumundaki imamlara yönelik Avustralya Çokkültürlülük Kurumu tarafından 'Dini Liderler ve Vatandaşlık Medya Kursu (Religious Leaders Civics and Media Training Program)' adında bir kurs düzenlenmesi bunun en önemli göstergelerinden birisidir. 2011 yılında yapılan bu kursa Avustralya'nın her eyaletinden bir imam olmak üzere toplam 11-12 din görevlisi davet edilmiştir. Kursun amacı, din görevlilerinin medya ile ilgili tecrübelerini ve güvenini artırmayı, onların Avustralya devletinin hukuki ve sosyal yapısını anlamalarına yardımcı olmayı hedeflemiştir. 2 gün süren bu kursta, devlet-hukuk, evlilik-aile hukuku ve din, çokkültürlülük ve milli güvenlik gibi pek çok konuda akademisyen ve medya temsilcileri sunum yapmış ve bu konularda karşılıklı görüş alış-verişinde bulunulmuştur. Avustralya Çokkültürlülük

Kurumu, müslümanlara yönelik bu ve benzeri organizasyonları değişik düzeylerde yapmaya devam etmektedir.²⁹

Avustralya’da mevcut üniversiteler içinde İslam Dinini inceleyen bölümler (fakülte derecesinde) vardır. Örneğin Melbourne Üniversitesi Sanat Fakültesi (Art Faculty) bünyesinde ve Griffith Üniversitesinde aynı adla *The National Centre of Excellence for Islamic Studies (NCEIS)* bölümü bulunmaktadır. Bunlar devlet tarafından desteklenmesinin yanında, müslümanlara yönelik birçok akademik faaliyete de öncülük etmektedir. Ayrıca bazı üniversitelerde Diyalog Merkezleri de (Centre for Dialogue) bulunmakta ve bunlar Müslümanlara yönelik, özellikle din görevlilerine, mutad toplantılar düzenleyerek görüş alış-verişinde bulunmaktadırlar. Burada yapılan toplantılar sonunda, problemler ve öneriler yazılı bir şekilde ele alınmakta ve bunlar resmi makamlara iletilmektedir.³⁰ Avustralya, bu tür organizelerle farklı etnik ve din gruplarının bir arada barış içinde yaşayabileceği anlayışını inşa etme konusunda ne kadar istekli olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Avustralyalı Müslümanlar, kendilerini ve dinlerini daha iyi anlatabilmek için çeşitli faaliyetler düzenlemektedirler. Bunun için devletten yardım istendiğinde, devlet gerekli yardımı yapmaktadır. Artık her yıl Ramazan ayında gerçekleşen İftar Davetleri, bu konuda çok önem arz etmektedir. Her camii veya sivil toplum örgütü iftar yemeğine Avustralyalı Müslüman ve gayr-i müslimleri davet ederek, orada davetlilere İslam’ın ve Müslümanların hoşgörüsünü ve birlikte yaşama arzularını göstermektedirler. Avustralyalı Müslümanların Ramazan ayındaki coşkusuna ortak olan diğer toplum üyeleri kendilerine yapılan davetlere katılmanın yanında, Polis Teşkilatı, Belediyeler gibi resmi veya sivil toplum örgütleri Müslümanlara iftar davetleri vermektedir. Avustralyalılar bu gibi faaliyetlere ortak olarak ırk, din, dil ayrımı gözetmeden hep birlikte barış içinde yaşama azmini göstermektedirler.

Avustralya’nın çokkültürlülük politikasının dini alandaki yansımalarını hayatın bütün alanlarında görmek mümkündür. Örneğin; okullarda veya resmi kurumlarda her birey kendi dini kıyafetini giyebilmektedir. Üniversitelerde veya yabancı dil kurslarında, Müslümanların ibadethane ihtiyaçları karşılanmakta, yerine göre ya bir oda tahsis edilmekte veya bir mescid inşa edilmesine müsaade edilmektedir.

Avustralya’da Müslümanlar kendilerine ait okullar (kolejler) açabilmekte ve programını kendilerine göre oluşturabilmektedirler. Eğitim hizmetlerine devlet yardımı oldukça fazladır. Öğrencilerin bütün masrafları devlet tarafından karşılanmakta olup ayrıca bina yapımı için de ödenek sağlanmaktadır. Diğer taraftan eğitim faaliyetleri oldukça etkin bir şekilde denetlenmektedir. Bu nedenle okul işleten kuruluşlar profesyonel idareciler ve eğitimciler istihdam etmek durumundadırlar. Şu anda Avustralya’da Müs-

²⁹ Bu konuda bkz.: www.amf.net.au

³⁰ Bkz.: <http://www.latrobe.edu.au/dialogue>

lumanların açmış olduğu okulların sayısı, farklı kampüslerle birlikte, 30 civarındadır. Türkler de sivil toplum örgütü olarak pek çok okul açmışlardır. Bu okullar Türkiye'deki özel okul veya İmam-Hatip okullarının bir benzeri niteliğindedir. Bu okullarda İngilizce ve Türkçe eğitimin yanında, dini içerikli derslerin yanında (Kur'an, Siyer, gibi) diğer dersler de verilmektedir. Avustralya devleti, bu imkânları çokkültürlülüğün bir getirisi olarak görmektedir. Netice olarak eğitim alanında Müslümanların devlet imkânlarından yararlandıkları söylenebilir. Ancak nüfusa oranla yeterli miktarda okul bulunmamaktadır.

Avustralya devleti çokkültürlülük politikasının gereği olarak, farklı kültüre mensup toplumların kültür ve geleneklerini korumaları için gereken önemi ve desteği vermektedir. Sözgelimi; Avustralya devleti, her göçmen grubun kendi dillerini öğrenmesi için gerekli imkânları sağlamaya gayret etmektedir. Devlet, gelecek nesillere ana dillerini aktarmak isteyen toplum üyelerinin hafta sonu kurslar düzenlemesine müsaade etmekte ve bunun için yer tahsisi yapmaktadır. Diğer Müslüman toplumlar gibi örneğin Türkler de çocuklarını hafta sonu Türkçe okullarına göndererek dillerini kaybetmemeye çalışmaktadırlar. Burada herhangi bir millet, devletin asimilesine maruz kalmamaktadır. Aksine Avustralya Eğitim Bakanlığı, belli çoğunlukta olan milletler için, öğrencilerin üniversiteye giriş imtihanında kendi ana dilinden de imtihana girmesini teşvik etmekte ve buradan aldığı puanı diğer alanlarda aldığı puanlarla birlikte hesaplamaktadır.

Bu imkânların yanında, devletin resmi kurumlarında ve halka sunulan hizmetlerde bir kısıtlama görülmemektedir. Eğitim, hastane, belediye imkânlarından Müslümanlar eşit ölçülerde yararlanabilmektedirler. Camilerde ezanların açıktan okunamamasını ve minarelere yükseklik sınırı konulmasını bazı müslümanlar dini özgürlüklerin kısıtlanması şeklinde değerlendirse de, katedraller dışında mahalle kiliselerinde de çan çalınmasına izin verilmemesi, çevreyi rahatsız edebileceği gerekçesiyle, bunun Müslümanlara yönelik bir tutum olmadığını göstermektedir. Aynı şekilde sadece minareler için değil, bütün yapılar için genel mimariye uyum açısından bir yükseklik ölçütü konulmaktadır.

Avustralya'daki medya organlarının İslam ve Müslümanlara yaklaşımını kısaca değerlendirecek olursak, bunların da genel olarak dünyada hâkim olan medya gruplarının izinden gittiği söylenebilir. Gerek görsel medyada ve gerekse yazılı basında haberlerin veriliş şeklinde dini klişelerin kullanıldığı, dini grupların bu klişelere göre değerlendirildiği görülmektedir. İslam dinine ve Müslümanlara yönelik de bu yönde bir tutum sergilenmektedir. Terörle alakalı bir haberde İslam ve Müslüman kelimelerinin de bolca kullanılması, görüntülerde Müslüman kadınların sürekli peçeli, çarşafı gösterilmesi gibi durumlar medya organlarında yaygın olarak görülebilmektedir. İslami terör, fundamentalizm, radikal İslam gibi terimlerin sıkça

kullanılması, medya organlarında bir önyargı olarak değerlendirilebilir.³¹

SONUÇ:

Çokkültürlü bir ülke olan Avustralya, farklı etnik ve dini grupların bir arada huzur ve barış içinde yaşaması için büyük gayret sarf etmektedir. Her gruba eşit mesafede durarak, bireyin hak ve özgürlüklerini önceleyen çokkültürlülük politikasıyla Avustralya, dünyada özgürlüğe vurgu yapan ülkelerin başında gelmektedir. Müslümanlar da diğer vatandaşlar gibi, devletin her bireye sunduğu bu imkanlardan faydalanmaktadır. Bunun yanında Avustralya, dünyadaki İslomofobik rüzgarının etkisine kapılmakta ve zaman zaman Müslümanlara yönelik saldırılarla gündeme gelmektedir. Bunlara rağmen Müslümanlar bu ülkede kendilerini çok rahat hissetmekte, herhangi bir ayrımcılığa tabi tutulmadığını belirtmektedirler. Devletin çokkültürlülük politikasının bir gereği olarak uyguladığı bireyi önceleyen anlayışı, Müslümanlar için ayrı bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Müslümanlara yönelik bir kısıtlama görülmemekle birlikte Hıristiyan kültürünün yaygın olarak sosyal yaşamda etkilerinin görüldüğü de bir gerçektir.

Şu an İslam coğrafyasında Müslümanların kendi aralarında yaşadığı iç çekişmeler ve bunun neticesinde her gün onlarca-yüzlerce kişinin ölmesi, barışın tesisinin ne kadar da önemli olduğunu bize bir kez daha hatırlatmaktadır. Küresel barıştan önce, her ülke kendi içinde barışı sağlamalıdır. Bunun için de, örnek olarak sunmaya çalıştığımız Avustralya gibi, her ülke kendi vatandaşına herhangi bir ayrımcılığa gitmeden, hoşgörüyü, anlayışı ilke olarak benimsemeli ve böylece farklı etnik kökenden insanlar arasında barışı hâkim kılmak için projeler üretmelidir. Şunu çok açık bir şekilde ifade edebiliriz ki; dünyada Müslümanların –sıkıntılar olmasına rağmen- en rahat yaşayabildiği yabancı ülkelere birisi, belki de birincisi Avustralya'dır.

KAYNAKÇA

Albayrak, İsmail, 'Avustralya'da Müslümanların Tarihi', *İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafya Etütleri Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 2-3, 2010, ss. 21-42.

Armitage, Andrew, *Comparing the Policy of Aboriginal Assimilation: Australia, Canada and New Zealand*, UBC Press, Canada 1995.

Bauman, Zygmunt, *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, (çev.: Kemal Atakay), Metis Yay., İstanbul 1996.

Modernlik ve Müphemlik, (çev.: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yay., İstanbul 2003.

Birch, Anthony H., *Nationalism and National Integration*, Unwin Hyman, London 1989.

³¹ Avustralya medyasının İslam ve müslümanlara yaklaşımı için bkz.: Inez Mohany, 'Diverging Frames: A Comparison of Indonesian and Australian Press Portrayals of Terrorism and Islamic Groups in Indonesia', *International Communication Gazette*, 72 (8), 2010, ss. 739-758 (<http://sagepublications.com>).

Brasted, H., 'Contested Representations in Historical Perspective: Images of Islam and the Australian Press 1950-2000', ss. 206-27, *Muslim Communities in Australia* adlı eser içinde, (edit.: A. Saeed and A. Akbarzadeh), Sydney: University of New South Wales Press 2001.

Cırık, İsmail, 'Çokkültürlü Eğitim ve Yansımaları', *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 34, ss. 27-40.

Duman, Betül, 'Çokkültürlülükten Ricat Mı?', *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 23. Sayı, 2011, ss. 207-239.

Dunn, K. M., Forrest, J., Burnley, I. and McDonald, A., 'Constructing Racism in Australia', *Australian Journal of Social Issues* 2004, 39 (4), ss. 409-30.

Erdoğan, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitapevi, Ankara 1998.

Fozdar, Farida, 'Social Cohesion and Skilled Muslim Refugees in Australia', *Journal of Sociology The Australian Sociological Association* 2011, v. 48 (2), ss. 167-186.

Habermas, Jürgen, 'Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşı' *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, (Yay. haz.: Amy Gutman), (çev.: Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996.

Jakubowicz, A., 'Poitical Islam and the Future of Australian Multiculturalism', *National Identities* 2007, 9 (3), ss. 265-80.

Jones, Mary Lucille, *Muslim Impact on Early Australian Life An Australian Pilgrimage*, (ed.: M.L. Jones), Melbourne: Victoria Press 1993.

'To Rebuild What Was Lost: The Post-war Years and Beyond', *An Australian Pilgrimage* adlı eser içinde.

Jupp, J., *From White Australia to Woomera: The Story of Australian Immigration*, Port Melbourne, Cambridge University Press, Victoria 2007

Kabir, N., 'Representation of Islam and Muslims in the Australian Media, 2001-2005', *Journal of Muslim Minority Affairs* (2006), 26 (3), ss. 313-28.

Kymlica, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, (çev.: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yay., İstanbul 1998.

Mohaney, Inez, 'Diverging Frames: A Comparison of Indonesian and Australian Press Portrayals of Terrorism and Islamic Groups in Indonesia', *International Communication Gazette*, 72 (8), 2010, ss. 739-758. (<http://sagepublications.com>).

Parekh, Bhikhu, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, (çev.: Bilge Tanrıseven), Phoenix Yay., Ankara 2002.

Rane, H., 'Media Content and Inter-Community Relations', *Islam and the Australian News Media* adlı eser içinde, (edit.: H. Rane, J. Ewart ve M. Abdalla), Carlton: Melbourne University Press 2010.

Saeed, Abdullah, *Islam in Australia*, New South Wales: Allen&Unwin 2003.

Stevens, Christine, 'Afghan Camel Drivers: Founders of Islam in Australia

lia', *Muslim Impact on Early Australian Life An Australian Pilgrimage* adlı eser içinde.

Şan, Mustafa Kemal, 'Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme', *Milel ve Nihal*, yıl: 3, sayı: 1-2, Aralık 2005-Haziran 2006, ss. 69-117.

Wafia Omar-Kirsty Allen, *The Muslim in Australia*, Canberra: Australian Government Pub. Service 1996.

Issues Deliberations Australia, *Muslims and non-Muslims in Australia: Final Report*, 2007. Available at: <http://ida.org.au/content.php?p=dpprelease>.

<http://www.immi.gov.au/media/fact-sheets/06australias-multicultura...>

***DİNİ SOSYAL HAREKETLER VE CEMAATLERİN
İNCELENMESİNDE SOSYOLOJİK
PARADİGMALARIN KRİZİ***

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Modern dünya yeni toplumsal sorunlar ve hareketlerle karşı karşıyadır. Sosyal bilimlerin ilgi odağında yer alan bu gelişmeler, daha çok modernliğin temel problematiğini oluşturan din ekseninde ve etrafında tartışılıyor. Zira yeni sosyal hareketler içinde daha önce görülmedik ölçüde dini akımlar, hareketler ve cemaatlerin ortaya çıkması söz konusudur. Sosyolojik paradigmlar, modern toplumun teşekkülünde etkili olan sosyal olaylar, çatışmalar etrafında biçimlendi. Süreç içerisinde kavram ve kuramlar Batı'nın özgül tecrübesinde yapılandırıldı. Bugün bu kavram ve kuramlar, oluşum, tezahür, gösterge, temsil ve sembol tercihleriyle yeni dini hareketleri ve cemaatleri açıklamada adeta bir kriz yaşıyor görünmektedir. Sosyolojide yeni gelişmelerle birlikte yeni enstrümanlar, yöntem ve teoriler de gelişiyor elbette. Ancak özeldi yeni dini hareketler, gruplar ve cemaatlerin incelenmesinde sosyolojik merkezin ve bilgi ağının bu enstrümanları yetersiz kalmaktadır. Yeni dönemin dini hareketleri basitçe kilise, mezhep, fırka ya da cemaat gibi kavramlara sığmayacak kadar karmaşık hareketlerdir. Bu yüzden yeni dini gruplar ve cemaatlerin incelenmesinde artık klasik fonksiyonalist, çatışmacı veya yapısalcı teoriler ve araçlar da yeterli gelmemektedir.

Bu bildiride, çağdaş dini sosyal hareketler, grup ve cemaatlerin, *telafi kuramı, yoksunluk teorisi, zayıf tarihsellik, çevre-merkez modeli* gibi açıklama kalıplarıyla indirgenmesi, anlamının önünde nesnel sebepler olarak kritik edilecektir. Bu anlamda ilk metodolojik ilke, yeni dini oluşumlar ve sosyal hareketleri patolojik bir olgu gibi görmek yerine, bireyden küresele uzanan etkileşimler ağında anlama konusu haline getirmektir. Dini grupların sosyal, kültürel, siyasal, ekonomik ve küresel etkileşimlerle bağlantısı nesnel düzeyde anlama konusu yapılırken, öznel düzeyde dini anlayış, muhteva ve tecrübelerin tarihsel ve kültürel referansları dolaylı bir şekilde analize taşınması gibi öneriler tartışmaya açılacaktır.

The Crisis of the Sociological Paradigms in Studying Contemporary Religious Movements and Communities: Quests for New Methods

New social problems and movements have emerged in the modern world. These developments interested in the social sciences, are being discussed in the context of religion which is the main problematic of modernity. So much so that religious movements and communities, especially, new social movements have emerged. This is an unprecedented thing. With the emergence of modern society, social events, and social conflicts emerged. Sociological paradigms develo-

ped to solve these problems. In this process, the influence of social theories and concepts have been shaped the Western specificity. However, these theoretical approaches, new religious movements and communities analysis variable to have the proper tools are not. Religious movements in modern times simply are complex bodies like the church, denomination, sect or community. They are highly complex exercises. Therefore, the study of new religious groups and communities by using classical functionalist, conflictist or structuralist tools are insufficient.

In this paper, the contemporary religious social movements, groups and communities, and compensation theory, deprivation theory, such as eco-center model will be criticized as the reduction of theoretical explanations. The first methodological principle, considered as a new religious groups and movements is not to take a pathological phenomenon. Religious groups should be evaluated together with the interactions in the process of globalization. Religious groups, social, economic, cultural and political interactions should be investigated as objectively relationship. However, the subjective religious groups, thoughts and beliefs of the people will be studied.

Giriş: Sosyal Bilimlerin Krizi, Modernliğin Krizi

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından bu yana modern dünya çeşitli kavramlarla tanımlanan çok yönlü bir kriz yaşamaktadır. Bu krizin sosyo-kültürel ve entelektüel göstergelerinden birisi de, “Yeni Sosyal Hareketler”dir. Çevreci yeşil hareketlerinden, temel insan haklarına, feminizmden küreselleşme karşıtlığına kadar çok geniş bir yelpazeye yayılan sosyal hareketler içinde, özellikle “yeni dini akımlar”, modern dini gruplar ve cemaatler, etki bakımından en önemli kısmı oluşturmaktadırlar. Ancak modern dünyada dini sosyal hareketlerin varlığı, sosyal bilimcilerce çoğu zaman sanki bir anomali gibi açıklanmaktadır. Zira dinle ilgili bu gelişmeler klasik sosyoloji teorilerinde öngörülen bir şey değildi; öngörülen sekülerleşmenin aksine yeni dini sosyal hareketler, modernlikle birlikte, bugün yeni ağ ve ilişki kalıplarıyla tekrar sahnedeler.

Yeni sosyal ve dini hareketler modernliğin krizi ve bunalımına ilişkin bir gösterge olarak yorumlanmaktadır. Zira modern insan bireyciliğin yanı sıra aşırı uzmanlaşmış, kontrol ve denetim mekanizmalarıyla boğucu rasyonel bir hayata mahkumiyetin sancılılarıyla yüzyüze. Yaşadığımız döneme biraz da bu yüzden “Kaygı çağı” deniliyor. Sosyal bilimler, tam da pozitivizmin vaad ettiği empirik bir mutluluğu tasavvur ederken, bugün insani varoluşun geleceğine ilişkin derin bir krizin ortasında buldu kendini.

Esasen başlangıçta sanayi devrimine eşlik eden büyük toplumsal dönüşümün ürettiği krizle meşruluk bulan sosyal bilimler, yeni dönemin krizi karşısında bir bakıma kendisi de bir meşruiyet problemi yaşıyor. Çıkış itibarıyla, doğa bilimlerinin yöntemlerini taklit eden sosyal bilimler, yeni toplumsal dünyaya hakim olmanın ideolojisi olarak şekillendi. Bu pozitivist mecra içinde kaynaklandığı dünyanın sorun ve değerlerini evrenselleştirmeye çalışması ise, sırtından atamadığı bir kambur oldu. Postmodernizmin toplum bilimleri alanında getirdiği eleştiriler önemliydi, ancak onunla her şeyin izafi hale gelmesi, sosyal bilimleri başka bir krizin daha doğrusu bir

kaosun önünde bıraktı.

Bugün büyük anlatılar, teoriler ve paradigmlarla birlikte adeta bir bütün olarak sosyal bilimlerin meşruiyetinin sorgulanması, modernliğin yaşamakta olduğu krize paraleldir. Modernliğin sorgulanması, bir bakıma sosyal bilimleri de teori ve pratiğiyle birlikte eleştirel bir sürece ve arayışa sokmuştur. Şaşırtıcı olmayacak bir şekilde, anlam krizi daha çok modernliğin temel problematiğini oluşturan din ekseninde ve etrafında günyüzüne çıkmaktadır. Zira modernlikle birlikte, beklenmedik ölçüde dinin-kutsalın, yeni dini hareketler, gruplar ve cemaatlerle birlikte “geri dönüşü” söz konusudur. Din, esasen zayıflamamış, toplumsal sahnedeki de geri çekilmemişti. Ancak modern çağda dini hareketler yeni yorumlar, görünüm ve biçimler altında, tartışmaların merkezine oturmaktadır. Tartışmalar dini sosyal hareketleri açıklamaya çalışan sosyolojik kavram, kuram ve paradigmların defo ve zaafını ortaya çıkardı. Zira modern dünyada dini hareketler, varsayılan, beklenen ve öngörülenlerin aksine bir olgu olarak mevcudiyetini izhar etmektedir. Varsayımlarla birlikte paradigmları da altüst eden bir neticedir bu.

Sosyolojik Paradigmların Özgüllük Krizi

Bugün sosyal bilimlerde etkin olan sosyolojik paradigmlar, Batılı modern toplumun teşekkülünde etkili olan sosyal olaylar, hareketler, gruplar ve çatışmalar etrafında biçimlendi. Doğal olarak sözkonusu süreç içerisinde kavram ve kuramlar Batı'nın sorunlarına özgü bir çerçevede yapılandırıldı. Sosyolojik kuramların temelinde sadece Batılı toplumların sorunları değil, aynı zamanda modernitenin epistemolojisi, dünya ve insan tasavvuru da yer almaktadır. Bu paradigmatik çerçeveler kendi epistemik dünyalarının dışındaki alemleri anlamak üzere inşa edilmediği için, İslam dünyasındaki yeni dini oluşum, hareket ve cemaatleri açıklama niyetiyle yaklaşmakta, ancak bu sebeple kendi yetersizlikleriyle karşı karşıya kalmaktadırlar.

Öte yandan, sosyolojide yeni gelişmelerle birlikte yeni kavramlar, yöntemler ve teorilerin de geliştirildiği bilinmektedir. Ancak özelden yeni dini hareketler, gruplar ve cemaatlerin incelenmesinde sosyolojik merkezin (sosyolojik bilginin ve bu bilgiyi elde etme araçlarının üretildiği) ve bilgi ağının araçlarının (kavram ve kuramlar) bu yeni durumu anlama potansiyelinin yeterli olduğunu söylemek çok güçtür. Her şeyden önce modern çağın özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren gelişen ve günümüze kadar devam eden dini uyanış, ihya, canlanma, diriliş ve benzeri adlarla tanımlanan yeni dini hareketleri klasik sosyolojinin açıklama imkânlarını zorlayan farklı bir tarih, tahayyül, tasavvur ve tecrübeye dayanmaktadır.

İslam dünyasında ve Türkiye’de dini gruplar, cemaatler ve hareketler özgül ve etkileşimsel bir karaktere sahiptir. Bu etkileşim hem küresel gelişmelere, hem de müslüman toplumların birbirlerine yöneliktir. Bununla birlikte her toplumun dini hareketleri de özgül tarihsel ve kültürel tecrübeleriyle birbirinden ayrılmaktadır. İslam dünyasının farklı bölgelerinde bu hareketler farklı görünüm, tepki veya stratejilerle karakterize olabilmektedir. Tarihsel kodlar bakımından da müslüman toplumların modernleşme

serüveni Batıdan farklıdır; sekülerleşme kavramı kendi özgüllüğünden dolayı müslüman toplumlarda yaşanan değişimi açıklayamamaktadır. İslam dünyasında dini sosyal hareketler, bu sebeplerden dolayı söz konusu sosyolojik kuramlar için fazlasıyla kompleks, karmaşık ve kafa karıştırıcıdır.

Ancak burada hemen belirtelim ki, modern dönemin dini sosyal hareketleri Batılı sosyolojinin açıklama imkânlarını yetersizlik içinde bırakırken, İslam düşünce geleneği de bu konuya yaklaşımda kendi klasik araçlarının üstüne yeni tanımlar veya teoriler üretebilmiş değildir. Bir başka deyişle Batılı sosyolojik kuramların yetersizliğini iddia ederken, geleneksel düşünce kodlarımız için aksini söylemiş olmuyoruz. Farklı dini düşünce, grup ve hareketleri anlama ve yorumlamada İbn Haldun'un ya da Biruni'nin çizmeye çalıştığı tarihsel sosyolojinin devamı getirilmedi geleneğimizde.

Sosyolojik paradigmlar dünyasında ana akımlarını oluşturan işlevselci, yapısalcı, çatışmacı ve son zamanlarda öne çıkan özne merkezli teoriler, her şeyden önce, Batılı modernleşme sürecinin tarihselliğine angajedir. İslam dünyasında yeni dini yeni sosyal hareketler ise sözkonusu paradigmların perspektiflerini değiştirmeye zorlayan özgül tarihsel, etkileşimsel ve karmaşık hareketlerdir.

Dini sosyal hareketler, genellikle yukarıda adı geçen Batılı sosyal bilim paradigmlar altında iş gören *sosyal değişme, telafi kuramı, yoksunluk teorisi, tampon mekanizmalar, beyin yıkama teorisi, rasyonel seçim teorisi, zayıf tarihsellik, çevre-merkez modeli* gibi yaklaşımlarda açıklanmaktadır. Ancak bu teoriler çoğu zaman olguları açıklamak bir yana onları anlamının önündeki nesnel engeller haline gelmektedir. Evrensellik mitosuna rağmen söz konusu teorilerin, özgül kültürel dünyaları keşfe ve anlamaya hizmet edecek enstrümanları kifayetsizdir. Burada yine hemen belirtelim ki, sosyal ve kültürel evrenler arasında bir geçişsizlik ve çevirinin olmadığını savunuyoruz. Yine sosyal bilimlere de tamamen tarihselliğe ve yerelliğe indirgemiyoruz. Ancak mevcut paradigmları tarihsel ve toplumsal yüklerine rağmen evrensel hakikatler gibi sunan modernizm de, onun kritiğinde gelişen postmodernizm de aynı mesabede sorunların kaynağı durumundadır. Öte yandan anlamının önünde gelenekten ve kültürden gelen öznel manialar da temkinle hatırdan tutulmalıdır. Tarihi ve geleneği kutsayıcı bir dilin, ideolojiye ve ütopyaya dönmüş bir açıklamanın, eleştirel düşünceyi tatile göndermesi kaçınılmazdır.

Klasik Paradigmların Sendeleme: Dini Sosyal Hareketler

Pozitivizmin zihinsel hakimiyetiyle gelişen gelecek tasavvurlarında kendisine tahsis edilen kişisel vicdanların aksine dinin içinde yaşadığımız dönemde sosyokültürel hayatın bütün veçhelerinde ve sosyal hareketler olarak kamusal alanlarda baş göstermesi klasik paradigmları sendeleten bir vakiadır. Modern dönemde tezahür eden dini sosyal hareketlerin teşekkül sebepleri, yapılanma tarzları, söylem ve stratejileri farklıdır, dolayısıyla onları anlama ve değerlendirme biçimleri de içinden çıktıkları sosyal tarihsel havzanın diline, kavram ve anlam dünyasına vukufiyet kesbedecek bir hususiyet taşımaktadır.

Sosyal bilimlerde teoriler, bilgi ve insan üzerine ifade edilmeyen bazı kabullere bağılı olarak teşekkül etmiştir. Bu kabuller, aydınlanma sonrası dönüşen insan merkezli dünya tasavvuru ile ilişkilidir. Sosyal bilimlerin epistemolojik kurgusunda, evrenselleştirilmeye çalışılan bir insan anlayışı vardır. Bu varsayım, diğeri insani niteliklere kapalıdır. Temel alınan insan ve dünya algısından hareketle geliştirilen teoriler, evrensel hakikatler gibi sunulmaktadır (Tekeli 1998, 20). Nitekim bu açıklama da gösteriyor ki, sosyal bilimlerde bütün araştırma süreçleri ve teorik inşalar temelde hangi epistemoloji ve ontolojiden çıkış yaptığınıza bağılı olarak değişmekte, gerçeklik algısı ve yorumu eksen alınan paradigmaya göre farklı yönleriyle ya da tamamen farklı bir dokuda karşımıza çıkmaktadır.

Dini Hareketler, Medeniyet Bağlamında Özgülleşiyor

İslam dünyasının modernite ile karşılaşma ve yüzleşme tecrübesi özgüldür. İslamın modernlikle karşılaşması, Batı ile olan ilişkisinden bağımsız değildir. Modernlik, İslam'ın tarihe ve hakikate yönelik iddialarını ve muzaffer geçmişini izafe etmektedir. Üstelik modernlik, kendiliğinden gelişen bir hareket değil, seçkin kadroların jakoben yöntemlerle onu değiştirmeye, sekülerleştirmeye çalışan ideolojik bir modernizm olarak hayatına nüfuz etmektedir. Modernlik, Batının İslam dünyasına bir müdahalesi veya saldırısı şeklinde algılanmaktadır. Modernliğin İslam dünyasında yarattığı kaygı Batıdaki kaygıdan farklıdır. Batı'da dini sosyal hareketlerin modernlikle olan meselesi, İslami sosyal hareketlerin meselesine göre çok daha sosyopsikolojik ve bireyseldir. Bu sebeple İslam dünyasında dini uyanış ve diriliş gibi kavramlarla sosyal bilimlere malzeme olmuş hareketler, daha çok modernliğe karşı tepkisel oluşumlar olarak tanımlanmaktadır.

Batı'da "dinin geri gelişi, kutsalın dönüşü ya da Tanrının İntikamı" gibi kavramlarla açıklanan, modern kriz, Batılı sosyal sistemin kendi içsel sorunlarıyla ilgili yansımalar ve kodlar içerir. Bu sorunlar daha çok modernliğin sosyokültürel ve sosyo-psikolojik bunalımlarına dayalıdır. Seküler toplumun maddileşmiş ilişkiler dünyasında yabancılaşmış ve yalnızlaşmış insanın arayışıyla ilişkilidir.

İslam dünyasında dinin canlanması, dirilişi veya değiştirici bir güç olarak sahneye çıkışında İslam dünyasının hem Batı ile olan ilişkilerinde, hem de kendi içinde muharrik unsurları ve motifleri bulunmaktadır. Müslüman toplumlarda Modernlik ve sekülerleşme kültürel temelleri olmaksızın yaşanan bir politik değişimi ifade etmektedir. Bu algıda ve tarihsel tecrübede değişimin aktörleri, içimizdeki batılılardır, öyle ki siyasal veya askeri elitler eliyle değişim yukarıdan aşağıya empoze bir yolla olmaktadır.

İslami düşünce akımlarının teşekkülü ile kolektif hafızadaki hakimiyet ve medeniyet tasavvurlarının inkıraza uğraması arasında travmatik bir ilişki vardır, ama tek etken bu değildir. Dini hareketler bir bakıma bu inkırızdan ve mağlubiyet hissinden çıkış için başvurulmuş bir referans çerçevesi olarak yorumlanmaktadır. Ancak İslam dünyasının her yerinde ve her durumunda bu açıklamanın da yeterli olmadığını görürüz.

PARADİGMATİK SINIRLAR VE ÖTESİ

1. Dini Grupları Sosyal Güvenlik Mekanizması Olarak Açıklama

İslam dünyasında dini hareketleri özellikle 1950'lerden sonra hızlı kentleşme ve sanayileşme süreciyle ilişkilendiren modeller vardır. Söz konusu yaklaşımlar dini hareketleri geleneksel toplumdaki modern topluma geçişin sancılı olduğu bu değişim sürecine tepkisel hareketler olarak yorumlanırlar.

Bu yaklaşımlara göre İslam dünyasında ortaya çıkan dini sosyal hareketler, kentlere göç eden kırsal kökenli göçmenlere dayanmaktadır. Göçmenler eğitim ve kültürle ilgili kentsel donanımlara sahip olamadıkları için görece yoksunluk duygusu yaşamaktadırlar. İşte bu duygular içinde göçmen gençlerin statü atlama ya da kendilerini bu duruma düşüren sistemle hesaplaşma adına dini hareketlere katıldıkları varsayılmakta, dini gruplar adeta bir sığınak işleviyle tanımlanmaktadır.

Bu ekseninde yol alan araştırmalar genelde dini hareketler ve dindarlığın bizzat kendisini, modern kente uyum sağlamada bir *ara form, sosyal güvenlik mekanizması* (Atacan 1990,88), *ağ sistemi, patronaj, himaye sistemleri* gibi işlevsel geçiş mekanizması olarak yorumlanmışlardır. Söz konusu modeller, din ve toplumsallık ilişkisini klasik pozitivist sosyolojinin araçlarıyla açıklarken, dindar aktörlerin özne oluşlarını, kendilik inşalarını ve yorumlarını dikkate almamaktadırlar.

2. Dini Grupları Değişime İtiraz ve Protesto Hareketi Olarak Açıklama

Sosyolojik yaklaşımlar içinde bir diğer eğilim ise, değişimle ilişkili olarak dini hareketleri açıklamaktadır. Bu başlık altında dini gruplar iki temelde açıklanıyor; birincisinde, hareketler bir **medeniyet ve kültür kompleksiy-**le Batıya karşı bir itiraz ve protestonun araçları olarak tanımlanmaktadır. İkincisinde ise dini hareketler hızlı kentleşme gibi **modernleşmeyle kurulan çarpık, eşitsiz adaletsiz ilişkiye bağlı olarak** yaşanan mağduriyet ve mahrumiyet duygularına isyanla açıklanır. Burada çok genel bir şekilde, dini grup ve hareketlerin, adeta değişimin sosyoekonomik ve kültürel sorunlarına karşı tampon mekanizma gibi işlev gördüğü savunulmaktadır. Ancak her iki durumda da dini hareketlerin özellikle arazi bir takım etkenlerle açıklanması dikkat çekmektedir.

Bu çerçevede içinde dini sosyal hareketlerin yükselişi İslam dünyasında çoğu kez sekülerist modernleşmenin tatmin edemediği toplumsal kesimlere ve sınıflara dayandırılmaktadır. Örneğin N. Ayubi, İslam dünyasında dini oluşumları özellikle sosyo-ekonomik temellere inerek açıklar. Ona göre İslami oluşumlar, hareketler, "genellikle büyük bir toplumsal alt-üst oluşu sırasında acı çeken, yeni kentleşmiş toplulukların, daha çok geleneksel kamu ahlakını güçlendirmek amacındaki kolektif arayışıdır". (Ayubi 1993, 60). Bu açıklama İslami yükselişi kırsal kesimden göç eden taşralılar, işsiz üniversite mezunları, sıkıntılar ve mahrumiyetler içinde yaşayan gecekondulu nüfusla ilişkilendirmektedir. Neticede dini hareketler, sosyal ve kültürel çatışmanın sonucu veya yansımasından ötede bir anlam taşımamaktadırlar.

3. Dini Grupları Modernlikle Uyum-Çatışma Ekseninde Açıklama

Çoğu zaman tepkiselliğin eksenini modernlikle kurulan ilişki olmaktadır. Bu çerçevede örneğin dini gruplar ve hareketler modernlikle kurdukları ilişkiye göre, ya **olumsuz tepkisel** (modernliği reddeden), ya da **olumlu tepkisel** (modernliği içselleştiren) kategorilerde tanımlanmaktadır. Olumlu tepkisellik, dini grup ve hareketlerin, modern araçları kullanarak aslında modernliği içselleştirmelerini öne çıkarır. Buna bağlı olarak modernleşmeci dini hareketler, ya “**Batı dışı modernlik**”, ya da “**çoklu modernlik**” teorileri ışığında kendilerine atfedilen fonksiyonlarla mümeyyiz olmaktadır. Ancak burada yeni bir sorunla karşılaşılır: İslam dünyasında bütün dini tecrübe ve yaşantı durumlarını, modernlikle çatışma ekseninde kilitleyen yaklaşımlar, sosyal gerçekliğin ne kadarını aktarabilmektedirler?

Öte yandan modernlikle ilişki ekseninde dini hareketlerin açıklanması, dini ikincil ve araçsal bir ideoloji gibi düşünmeye de itebilmektedir. Bu yüzden bazı sosyolojik yaklaşımlarda dini hareketler, çoğu zaman çalışmaların bağlı olduğu kültürel ya da ideolojik hedeflere göre bir değer ya da anlam içermektedir. Dini sosyal hareketler modernlik ve geleneksellik yönündeki taleplerine göre ayırt edilmesi, bu durumun bir uzantısıdır. Buna göre dini gruplar ya sosyal ve siyasi bakımdan demokrasi ve ekonomik gelişmeyi talep eden “**modern ve yenilikçi**”, ya da toplumu dini-ahlaki kodlara göre dönüştürmek isteyen “**muhafazakâr ve otoriter**” şeklinde ikili bir tipolojide tanımlanmaktadır (Yavuz 2005, 29). Dini grup ve hareketlerin burada modernlikle uyum veya çatışma ekseninde bir inceleme konusu olduğu, değer, inanç, söylem ve yapılanmalarının da bu iki tavır alışı göre açıklandığı görülmektedir. Bu yaklaşım biçimi biraz da sosyolojinin dini hayata konusundaki kendi sınırları ve açıklama imkânlarıyla bağlantılıdır.

Bir kısım araştırmalarda ise, dini hayat ve dini sosyal hareketler geleneksellik ve modernlik arasında bir **çatışma ve gerilim ekseninde** açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu çerçevede dini anlayış ve inançlar, daha çok modern sosyal hayatın gereksinimleri ve kurumlarıyla girdiği gerilimli ilişkiler ekseninde tanımlanmaktadır. (B. Akşit-R. Şentürk, 2012). Akşit ve Şentürk’ün çalışmalarında büyük ölçüde ankete dayalı nicel tekniklerin sınırlayıcılığı bir takım nitel tekniklerle aşılmaya çalışılsa da, uygulamada ve teorik çıkış noktalarında problemlerden hali olmadığı görülmektedir. Bu tür çalışmalarda dindarlık daha çok siyasal kültürle etkileşim ekseninde tanımlanırken, gündelik hayatın farklı boyutlarında süren ve kültürün derinliklerine nüfuz etmiş yönleri ihmale uğrayabilmektedir.

4. Dini Grupları Özsel ve Bağlamsalçı Yaklaşımlarla Açıklama

Dini grup ve hareketler bazı çalışmalarda, kültürel bir indirgemenin konusu olarak ele alınmaktadır. Buna göre örneğin İslami sosyal hareketler ya İslam’ın **metinsel (özcü)**, ya da **ekonomik indirgemeci (bağlamsalçı)** yorumlarına göre açıklanarak onların karmaşık tabiatları gözardı edilmektedir (Yavuz 2005).

Buna göre “özcü (metin temelli) yaklaşımlar,” dini grupları daha çok bağlı oldukları metinler üzerinden analiz ederler. Özcü eğilimli Batılı analiz-

ler, metin temelli gelenekleri, ilerleme ve modernleşme önündeki en büyük engel olarak görmekteyler. Bu bağlamda İslam'ın değişmeyen ilke ve prensipler yoluyla sürekliliği sağlayan kültürel bir gelenek olduğu varsayımı, bütün dini hareketleri doğrudan tarih dışı kılmaktadır. Oryantalist imalar ve kökler taşıyan özsel paradigma, çağdaş İslami hareketleri ve dini oluşumları değişmeyen bir geleneğin etkisiyle harekete geçen pasif yığınlar olarak görür. Dini sosyal hareketlerin mensuplarını bir etkileşim ve yorumlama sürecinden geçtiklerini dikkate almaz. Bir başka deyişle İslam dünyasında ve Müslüman kültürler arasındaki farklılıkları, çeşitliliği, değişen yorum ve anlayış farklarını göz ardı eder (Yavuz 2005, 30-33). Ancak özcü yaklaşım, bazen bizzat İslami toplum tasavvurlarını bir ütopyaya dönüştürmeye çalışan dini grupların da bir parametresi olabilmektedir. Bu bakımdan dini düşüncedeki özcülük, İslam'ı tarih ve kültür üstü bir yoruma tabi tutmaktadır.

Bağlamsalcı yaklaşımlar ise, çağdaş dini hareketlerin incelenmesinde öncelikle olgusal bağlamı yani **sosyoekonomik ve sosyopolitik** şartları öne çıkarırlar. Bağlamsalcı paradigma üç eğilim içerir; ilk eğilim dini hareketleri işsizliğe, kötü yönetime, devlet seçkinlerine ve ekonomik sıkıntılara bir tepki hareketi olarak yorumlayan **yoksunluk kuramıdır**. Yoksunluk kuramında, din adeta sosyal siyasal ve ekonomik yoksunluklara karşı bir "protesto ideolojisi, siyasal tepki hareketi" olarak tanımını bulur. İkinci eğilim, dini oluşumları genellikle yapısal organizasyonlar ve liderlik faktörlerine dayalı olarak açıklar. Üçüncü eğilim ise, dini hareketleri demokrasi ve sivil toplumun yokluğu gibi durumlar içinde baskıcı devlete karşı sosyopolitik hareketler olarak tanımlama eğilimindedir (Yavuz 2005, 34-35).

Bağlamsalcı açıklamanın ilk eğilimi olan *yoksunluk kuramı*, dini bağlılığı daha çok insanların hayatta karşılaştıkları engeller ve yoksunluklarla baş etmede bir telafi mekanizması olarak açıklamaktadır. Temelleri Marks'a kadar giden kuramda din, sosyal hiyerarşinin en altındakileri teselli eden, adaletsizliğe ve acılara karşı bir tür protesto ve tepki kaynağı sunan bir güç olarak görülür. Yoksunluk teorisi, ekonomik, sosyal, bedensel, ahlaki, psikolojik ve varoluşsal yoksunlukları da içerecek şekilde genişletilir. Teoriye göre, aşırı materyalist ve anonim ilişkilerin egemen olduğu gelişmiş toplumlarda eğitilmiş üst-orta sınıf ailelere mensup insanlar, manevi yönden bir yoksunluk ve yalnızlık duygusu yaşamaktadırlar. Bu yoksunluk hissi yaşayan insanlar kendi aralarında sıcak ve samimi ilişkilerin hüküm sürdüğü dini gruplara katılırlar (Kirman 2010, 66) Ancak bu eğilim, söz konusu edilen yoksunlukları hissetmeyen insanların dini bağlılıklarını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla ilgili açıklama biçimi dinin çok boyutlu karmaşık bir fenomen olmasını dikkate almamaktadır.

Sosyalleşme Kuramı'da bağlamsalcı paradigma içinde kabul edilen bir diğer açıklama biçimidir. Bu yaklaşımda açıklamanın eksenini değişimden ziyade devamlılık vurgusu oluşturmaktadır. Böylelikle teori insanlardaki dindarlığı ya da dini aidiyetleri daha çok kendi dışındaki çevrenin etkisine bağlar. Kuramın belirli ölçüde açıklayıcılığı bulunmakla birlikte, aile, akrabalık gibi birincil bağların zayıfladığı durumlarda dini gruplara aidiyeti izah

etmede sıkıntıya düşmektedir.

Son zamanlarda özellikle Batı toplumlarında dini yöneliş ve grupları açıklamada öne çıkan sosyolojik teorilerden birisi de "Rasyonel Seçim Kuramı"dır. Rasyonel Seçim Kuramı, modern bireyin ayırt edici özelliklerinden hareketle öne çıkan bir yaklaşımdır. Kuram, açıklamasında insanların dindarlıklarını ve grup aidiyetlerini içinde buldukları durumları rasyonel bir şekilde değerlendirerek mümkün olan en iyi alternatifi tercih etmelerine bağlar. Bir başka deyişle kuram, insanların kendilerine bir çeşit fayda ve ödül temin ettiği için dine yöneldiklerini ve kendilerine en fazla ödül sunan dini gruplara girdiklerini savunur. Modern toplumlarda hangi dini hareketlerin daha çok yaygınlaşacağını veya rağbet göreceğini belirlemeye çalışan bu kuram, liberal ya da muhafazakâr olma durumuna göre dini grupların bulacağı desteğin değişeceğini vurgular. Her halükarda insanların son derece katı ve sıkı gelenekleri olan dini hareketlere katılımlarını bir karzarar hesabı içinde yaptıklarını iddia eder. Yüksek sadakat, disiplinli ve çileli bir hayat tercihi, aslında maksimum fayda elde etmek için ödenmesi göze alınan bedeldir. Ancak Batılı çoğulcu toplumda dini hareketleri açıklamaya çalışan bu teori Batıda bile bazı kabullerinden dolayı sorgulanmaktadır. Kuram her şeyden önce aşırı bireyselci olup bireyleri sosyal ve kültürel çevresinden bağımsız görmektedir. Oysa insanlar herhangi bir ürünü tercih eder gibi kolayca ve basitçe din veya dini gruplarını değiştirmezler. Yine de bu kuramın geleneksel topluluklara nazaran bireyciliğin gelişmiş olduğu toplumlarda daha fazla geçerli olduğunun ifadesi kuramın bağlamını açıklamaktadır (Furseth-Repstad 2011, 203-217).

5. Dini Grupları Krize Cevap ve Anlam Arayışı Olarak Tanımlama

Batıda dini sosyal hareketler, Batının yaşadığı modernlik tecrübesiyle ilişkili olarak bir **anlam ve aidiyet arayışı** ile ilişkili analizlere konu edilmektedir. Bu yaklaşım, daha çok bireysel dindarlığın yaygın olduğu toplumsal çevrelerde iş görmektedir. Kuram, bireyi anlam ve düzen arayışında olan bir varlık olarak kabul eder. Ancak genel olarak din ve dini gruplar hem anlam hem de bağlılık-aidiyet arayışlarına cevap verme potansiyeli taşırlar. İnsanlar yalnızca anlamlı olan şeyleri bulmaya çalışmazlar, aynı zamanda bir topluluk ve toplulukla anlam kazanan bir bağlılık ararlar. Bu durumda insanların dini gruplara yönelim sebepleri, bireylerin taleplerine ve sosyal ve kültürel ortamın durumuna göre değişebilmektedir. Anlam ve aidiyet faktörünün ikisi birlikte etkili olabilir veya bunlardan biri öne geçebilir. Türkiye'de dini sosyal hareketler ve gruplarla ilgili araştırmalarda en çok vurgulanan faktör ise "aidiyet arayışı" olmuştur. Bu konuda örneğin kentleşme sürecindeki kırsal kökenli göçmenlerin dini gruplara yönelimleri, daha çok bir kimlik ve aidiyet arayışı olarak vurgulanmıştır. Bir gruba, cemaate veya kimliğe ait olma arayışı, sosyoekonomik sorunları merkeze alan çalışmalarda adeta anahtar bir kavram olarak kullanılmıştır. Ancak söz konusu yaklaşım, dindar şahsiyetin bir özne oluşunu ve aidiyet dışındaki yönelim, ilgi, ihtiyaç ve diğer güdülerini pek dikkate almamaktadır.

Oryantalistler ve Modernleşmeci eğilimler Müslüman toplumlarda dini

hareketlerin yükselişini İslam'ın siyasal karakterine bağlamışlar ve dini gruplar ile dinin yapısı arasında ilişki kurmuşlardır. Kültürelci paradigma diyebileceğimiz bazı yaklaşımlarda ise dini hareketler, Müslüman toplumlardaki kitlesel halk dindarlığının bir sonucu olarak kabul edilmiştir. Bu eğilim, geleneksel Müslüman kültürünün modernleşmeye karşı direnç göstermesini umutsuz bir durum olarak tanımlar. Kültürelci paradigmanın geleneksellik-modernlik, dini-laik gibi ideal tipleri gerçekte kültürel karmaşıklığı yanlış temsil edebilmektedirler (Tuğal 2010, 29-30).

6. Dini Grupları Değişimi Belirleme, Kimlik İnşa Aracı Olarak Tanımlama

Dini gruplar özellikle, yoğun bir kimlik çatışması ve arayışının bulunduğu durumlarda kimliği var eden bir unsur, ya da kimlik edinme aracı olarak işlev kazanabilmektedirler. Bazı yaklaşımlar bu konuda dini sosyal hareketlerin kimlik boyutuna vurgu yapmakta, kimlik temelli teorilerin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Nitekim bu tür açıklama eğiliminde dini siyasal ve sosyal hareketler devletin ideolojik aygıtlarla ideoloji yaymadaki gücünü görmeleri nedeniyle mevzi kazanma hareketleri olarak yorumlanmaktadır. Bu yaklaşım siyaset ve toplum arasındaki ilişkinin değişen yapısına göre dini grupları analiz etmektedir. Bu anlamda siyaset (merkez-yukarısı), toplum (çevre-aşağısı) etkileşimi merkez-çevre ilişkisi ekseninde ele alınmaktadır (Taslaman 2011, 26).

Dini gruplar özellikle toplumsal siyaset ekseninde değişimi nasıl yapmak istediklerine göre de ele alınmışlardır. Bir bakıma bu hem dini gruplar arasındaki farkları ortaya koymuş, hem de bir sosyolojik yaklaşım tercihini ifade etmiştir. Buna göre dini sosyal hareketler ya değişimi yukarıdan aşağıya siyaset ya da devrim gibi araçlarla gerçekleştirmeye çalışanlar ile ya da değişimi aşağıdan yukarıya özne temelli ve kültürel araçlarla gerçekleştirmeye çalışanlar şeklinde değerlendirilmişlerdir (Taslaman 2011, 26-27, Mardin 1991). Burada dini oluşumları değerlendirme ölçütü, değişimle ilgili tavırları olmuştur. Bu yaklaşımlarda merkez-çevre kuramının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira söz konusu olan taşralı ve çevresel bir karakter taşıyan dini grupların merkezi nasıl ele geçireceklerine ilişkin stratejileri üzerinden bu ayırım yapılmaktadır.

Esasen dini gruplar toplumsal yapıdan etkilenmekte, toplumsal katmanlara ve tabakalara göre özel yansımalar ve biçimler kazanmaktadırlar. Bazen dini grubun söylemi, sosyal grubun söylemiyle örtüşecek kadar değişebilmektedir. Burada sosyal yapı ve unsurlar ile dinsel muhteva arasında etkileşim olduğu sosyolojik bir vakıdır. Ancak bu etkileşim, her zaman için birinin diğerini tamamen belirlediği yönündeki varsayımlara mesafeli durmayı gerektirir. Çevre ve merkez arasındaki farklılaşma tarihsel ve toplumsal temellere sahiptir. Ancak çevre merkez arasındaki ilişkiyi sadece "çevrenin merkeze yönelik fetih stratejileri" olarak yorumlamak, sosyal gerçekliği bütün diğer boyutları dikkate almadan bir inşa anlamına gelebilir.

Şerif Mardin'in yaklaşımlarında öne çıkan çevre-merkez modeli, şehirleşme sürecinde taşralı İslami kültürün şehirlere akın eden göçmenlerle

taşındığını, çok partili hayatla ve ekonomik gelişmelerle birlikte, taşranın değişim gücünü İslami söylem üzerinden çevrenin merkezi fetih hareketi olarak tanımlanır. Çevre, dini iletişim, eğitim ve ekonomi ağlarından elde ettiği güçle merkeze doğru harekete geçmiştir (Mardin 1991, 45). Dini hayat, toplumsal değişimle doğrudan ilişkilidir. Ancak dini düşünce, tasavvur ve pratiklerin değişimle birlikte süreklilik ve istikrar vurgusu daha fazladır. Dini grup ve hareketlerin değişime karşı tavırları önemli olmakla birlikte, onların varlığı yaratılışa ve onun amaçlarına bağlayan süreklilik boyutu daha önemlidir. Dini sosyal hareketlerin sırf değişimle ilgili reflekslerine odaklanılması, resmin bütünü görmeyi engelleyebilir.

Yeni Paradigma Arayışları

Burada söz konusu indirgeyici yaklaşımların yerine, alternatif bir inceleme aracı olarak H. Yavuz, **inşacı yaklaşımı** önerir. **İnşacı yaklaşımın**, çağdaş İslami hareketlerde İslami kimlik oluşumun analize daha uygun bir çerçeve sunduğunu savunur. **İnşacı yaklaşım** dini grupların incelemede insani inşa ile çoklu yorum ve etkilere odaklanır. Böylelikle kamusal alanda siyasal, sosyal, ekonomik bazı fırsatlar elde eden İslami hareketlerin, ekonomik gelişme, demokratikleşme ve modernliğin toplumsal kabulünde motive edici güçler olarak ele alınmasını önerir (Yavuz 2005, 29). Ancak bu yaklaşımda dini grup ve hareketlerin, modernleşmenin geniş toplumsal kesimlerdeki içselleştirilmesine veya hayat tarzlarına nüfuzuna yaptığı katkı temel bir etken olarak işlenmektedir.

Yavuz, İslami grupların anlaşılmasında "**fırsat alanları**" kavramının da yararlı olabileceğini vurgular. Bu kavramla, dini-İslami kimliğin kamusal alanlara çıkışı anlatılmak istenmektedir. Fırsat alanları, dini sosyal hareketlerin ve grupların ekonomi, siyaset, medya gibi alanları cemaat birlikteliğini destekleyecek sosyal etkileşim formları olarak kullanılmalarını ifade eder. Yeni fırsat alanları dini gruplar ve aktörler için yeni imkânlar sağlar. Fırsat alanları, dini gruplarda ve dindar aktörlerde yeni bir sosyopolitik bilinç geliştirirken, aynı zamanda bu durum Türk toplumunda sosyal değişimin de kaynağını oluşturur (Yavuz 2005, 41-43).

Özsel ve bağlamsal yaklaşımların yarattığı sorunlara karşı, Nilüfer Göle'de, "**Sosyal Hareketler Kuramı**"nı öne çıkarır. Göle bu yaklaşımın Türkiye'de İslami grupları ve cemaatleri daha çok güncel bir sosyal hareket olarak incelemeyi mümkün kıldığını vurgular. Bu yaklaşımın, modernliğin büyük anlatılarını zorlayacağı kanısındadır. SHK, değişmezliğe vurgu yapan özcü yaklaşımların sınırlayıcılığının aksine, değişimi ve grupların dinamizmini dikkate alır. Göle'de mevcut çalışmaların dini grupları ya **sosyopolitik faktörlere** ya da **İslam'ın değişmez özülle ilgili eksikliklerine** indirgeyici yaklaşımlarını eleştirir. Ona göre "Batılı paradigmlar dini grup mensuplarının öznelliklerini ve ait oldukları gruplar, cemaatler üzerinde düşünme vasıflarını yok saymaktadırlar" (Göle 2000, 21).

Göle'nin bu yaklaşımı, esasen sosyal bilimlerde evrenselden tikele, nesneden özele, benzeşmeden farklılaşmaya doğru yön değiştiren yeni epistemolojik düzleme de uygundur. Göle bu yüzden bilginin farklı kültür ve

coğrafyalarda da üretilebileceğini savunan Batı-dışı modernlik kavramıyla, kültürler arası iletişimin mümkün olacağını düşünür (Göle 1998, 310-311). Bütün bunlarla birlikte bu yaklaşım tarzında dini grupların sosyal hareketleri aşan aşkın, tecrübi boyutla ilgisinin zayıf kaldığını görüyoruz.

Sonuç

Modernliğin eleştirisi, sosyal bilimlerle birlikte ve sosyal bilimleri de içerecek şekilde gelişmektedir. Modernliğin teolojik zeminini oluşturan pozitivizm, yeni anlam, görünüm ve biçimlerle sahneye geri dönen din karşısında paradigmatik iflasını yaşıyor görünmektedir. Modernliğin krizini okuyamayan klasik sosyolojik paradigmlar, yeni dini sosyal hareketleri de klasik evrimci, evrensel, yapısal, fonksiyonel araçlarla açıklamaya çalıştılar. Pozitivist evrenselci paradigmların izah edemediği yeni fenomenler, öznel, yereli dikkate alan yeni sosyolojik paradigmlar tarafından doldurulmaya çalışıldı. Meta-anlatılar, büyük teoriler sorgulandı, etnosentrizm, oryantalizm ve bütün kalıntılarıyla pozitivizmin epistemolojik üstünlüğü sarsıntıya uğradı.

Bugün dini hareketler, cemaatler ve gruplar, ya Batılı paradigmların cenderesinde, ya da sosyal bilimleri teslim almaya çalışan neo-pozitivizmin ölçüp-biçen rasyonalizmi altında inceleme konusu yapılmaktadır. Sosyal bilimlerin yeni meşrulaştırıcı araçları, en az eskileri kadar sorunludur veya sorunları devam ettirme potansiyeli taşımaktadır. Batılı yaklaşımlarda, İslami sosyal oluşumlar veya hareketler incelenirken, çoğu zaman İslam'la olan tarihsel karşılaşma ya da çatışma refleksinin etkileri dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu refleks, bir bütün olarak İslam'ı bile bazen karikatürize edebilen yaklaşımlara kapı açmaktadır.

Sekülerleşme teorisinin etkisindeki klasik yaklaşımlar, dini grupları, çoğu zaman gelenek ve modernlik çatışması ekseninde gerilimli bir ilişkinin sonucu olarak tanımlamaktadır. Oysa modern çağda sosyal aidiyet arayan yalnızlaşmış ve yabancılaşmış bireyin sosyo-psikolojik gereksinimleri, bir kabile arayışı olarak tanımlayacağımız bir eğilimle karakterize olmaktadır. Bu durumda soyutlanmış modern birey tasavvurunun gerçekliği tartışılmalıdır. İndirgemeci yaklaşım eksen aldığı teorik ya da ideolojik perspektiften gerçekliği yansıtmaktadır. Örneğin Arap baharı olarak adlandırılan Arap ülkelerindeki siyasi kargaşalık ve değişim hareketleri genellikle halka karşı şiddet kullanan Arap diktatörlerle ilişkilendirilmekte, ancak bütün bir Arap dünyasındaki kültürel ve entelektüel sömürgecilik, kültürel yabancılaşma, siyasal yetersizlik vb. sebepler göz ardı edilmektedir.

Dini grupları özellikle siyasal iktisat temelli açıklamalar ağırlıklı olarak pasif etkilenen ya da bağımlı değişen gibi nesneleştirici bir pozisyonunda görmeleri nedeniyle, hareketlerin çok boyutlu ve etkileşimsel yapıları göz ardı edilebilmektedir. Modern dünyada dini sosyal hareketler ve tezahürler, makro teorilerden, mikro teorilere, yapıdan özneye geçiş halinde olan paradigmatik evrimi daha da sarsıntılı bir sürece sokmaktadır. Kuramsal bakımdan atılması gereken adımlardan biri, yeni dini oluşumlar ve sosyal hareketlerin patolojik, arızı tezahürler gibi görülmesi yerine normal sosyal

oluşumlar olarak kabulüdür. Dini oluşumlar bireyden küresele uzanan etkileşimler ağında anlamının öznesi haline getirilmek durumundadır. Grupların sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal ve küresel etkileşimlerle bağlantısı nesnel düzeyde anlama konusu yapılırken, öznel düzeyde dini muhteva, muhayyile, terminoloji ve tecrübelerin tarihsel ve kültürel referanslarının analize taşınması tartışılmalıdır.

Kaynaklar

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

Ayubi, Nazih (1993), *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, Çev. Yavuz Alogan, Cep Kitapları, İstanbul.

Furseth, Inger-Pal Repstad (2011): *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, Birleşik Kitabevi, Ankara.

Göle, Nilüfer (1998): "Batı-Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 310-320.

Göle, Nilüfer (2000): *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Kirman, M. Ali (2010): "Sosyolojik Teoriler Işığında Yeni Dini Hareketler", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Haziran 2010, S: 1-3, 63-80.

Mardin, Şerif (1991): *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Taslaman, Caner (2011): *Küreselleşme Sürecinde Türkiye*, İstanbul Yayınevi, İstanbul.

Tekeli, İlhan (1998): "Toplum Bilimlerinin Önünü Açmaya İnsan Modellerini Tartışarak Başlamak", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 13-33.

Tuğal, Cihan (2010): *Pasif Devrim, İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, Çev. Ferit Burak Aydar, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Yavuz, Hakan (2005): *Modernleşen Müslümanlar*, Çev. Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi, İstanbul.

***THE WAY OF DIALOGUE: RELIGIOUS STUDIES &
GLOBAL PEACE***

Crossing Boundaries Without Going to War?

Prof. Dr. M. Darrol BRYANT

Centre for Dialogue and Spirituality in the World Religions
University of Waterloo, Canada

Abstract

A defining feature of political life is borders. It is the border that defines where the nation of Canada ends and the USA begins. Nation states often quarrel about borders as is happening in Canada in relation to our northern boundaries (with our American, Russian, and Danish neighbors in the North). We are mostly all citizens of particular nations, though some are stateless. And, historically, the only way political borders are altered is through war. But borders and boundaries are not only features of political life; they are also features of cultural, religious and spiritual life. Sometimes, as in East and South Asian, those cultural, religious, and spiritual borders are more porous. But the political borders remain firm and often become the source of conflict. China & Japan currently contend over islands in the China sea, and India and China still dispute the Himalayan boundaries. Western cultural, religious, and spiritual borders tend to be less porous and more firm. The question is: is there a way to cross borders and negotiate boundaries without going to war?

My contribution to this international seminar will outline the Way of Dialogue that has emerged in the post-WW II era. It will include something of my own journey to the Way of Dialogue and those institutional events that have opened the Way of Dialogue. It will also discuss the controversy within the study of religion in relation to the Way of Dialogue. And demonstrate the promise of dialogue for the study of religion and for global peace. It will conclude with some recommendations for ways in which the study of religion might contribute to the quest for global peace.

Let me begin with a word of thanks for the invitation from the Faculty of Theology at the Necmettin Erbakan University to be part of this event.¹ As an “international seminar” on “religious studies and global peace,” it already points in the direction we need to go. It is a symposium which moves across national borders as it involves participants from other countries, invites the perspectives of different disciplines, and orients us to the challenges that confront us in the new global era. Central to those challenges is the quest for peace.

Peace is a huge challenge, since as I write this, people are dying in the civil war in Syria, North Korea is threatening war, and the Palestinian/Israeli conflict continues. Peace is not simply the absence of war, as desirable as that is. It is the rhythm & dynamic of a peaceful society and world that arises when we know, love, and live the many things that make for peace: show respect for the dignity of all and our environment, embrace diversity, know and show mercy, and give to all their due. Peace arises only as we learn how to cross those borders and boundaries – they are not only political but also social, cultural, and religious – that keep us from acknowledging our shared humanity and our common destiny.

Here I want to explore four issues. First, I want to explore my conviction that the Way of Dialogue that has emerged in the post WWII era is due to changing attitudes towards the *religious other*. Secondly, I will share some moments in my own journey to the Way of Dialogue. Thirdly, I want to point out that the Way of Dialogue challenges some aspects of the modern study of religion. And finally, I will outline some recommendations for ways in which the religions and the study of religion might contribute to the quest for global peace.

I. ENTERING A NEW ERA: CHANGING ATTITUDES & THE WAY OF DIALOGUE

We are entering a new era. The modern era is in transition, and we don't yet know the way to characterize the dawning new era.² But I believe it is

¹ Let me also say how delighted I am to have this opportunity to return to Turkey – it is a remarkable country – and to Konya, the place of Rumi. I have visited Turkey six times and Konya once before. I came here a few years ago to make my own personal pilgrimage to the place of Rumi. I have been engaged in an on-going dialogue with Muslims since the mid-1980s. And one of the most significant conferences I have attended was one in Turkey on the “Children of Abraham.” It was held in Harran (Sanlurfa) & Istanbul and had an outstanding array of Muslim, Jewish, & Christian scholars and religious leaders. I earlier published, with S. A. Ali, *Muslim Christian Dialogue: Promise and Problems*, (St. Paul, MN: Paragon House, 1998).

² A recent publication by Kurt Johnson and David Robert Ord, *The Coming Interspiritual Age* (Vancouver, Canada: Namaste, 2012) calls this dawning new age the “interspiritual age.” They then go on to characterize this coming age in the following way: “...In the context of religion, interspirituality is the common heritage of humankind's spiritual wisdom and the sharing of wisdom resources across traditions. In terms of our developing human consciousness, interspirituality is the movement of all these discussions (scientific, religious, philosophical, etc.) toward the experience of profound interconnectedness, unity consciousness, and oneness.” p. 9.

one in which the many peoples, cultures, religions, and voices of humankind are being called to create a planetary society, a truly global civilization. This task will challenge us all as we have never been challenged before. We will have to learn to cross borders without going to war, to embrace the rich diversity of peoples and cultures, to give a human face to technology, to move from exploiting nature to respecting the earth. It is an era in which the politics of dominance must give way to a politics of co-operation for the sake of the unity of the human family that is our collective destiny.

Crucial to this process is a needed change in the attitude of the great religions to the *religious other*. First, what has been the attitude of the great religions towards the religious other? In the West, Christians have largely assumed, since the time of Constantine that since their religion is true than other religious Ways are false. But at the 2nd Vatican Council (1962-65) the largest body of Christians, the Catholic Church, finally acknowledged the religious other. In the ground-breaking document *Nostrae Aetate*, we read that “the Catholic Church rejects nothing which is true and holy in these religions” – they specifically mention Muslims, Hindus, Buddhists and Jews – and “looks with sincere respect upon those ways of conduct and of life” and calls for “dialogue and collaboration” with other traditions. This statement marked an unprecedented shift in the attitude of Catholic Christianity towards other religions.³ And a few years later, the World Council of Churches, the largest body of Protestant and Orthodox Christians, established a programme for dialogue with “Living Faiths and Ideologies.”

In the East the attitudes of one religion towards another was more differentiated. Hindus had long acknowledged a variety of paths to the divine, but they usually meant varieties of Indian religious ways. During the long period of Muslim rule in India there were rulers like Akbar who were open towards other traditions and those like Aurangzeb who persecuted non-Muslim Ways. Likewise, China found ways of weaving the traditions of Confucius, Lao Tzu and Siddhartha Gautama, the Awakened One, into their culture and by the 12th century the Three Sages were portrayed as complementary.

But with the end of colonialism and the resurgence of Islam things began to shift again with some more flexible attitudes towards the religious other, and some hardening of attitudes towards the religious others.

The great religious and spiritual traditions of East and West, North and South must shift their attitudes towards the religious other in order to assume their responsibilities in this new era. I think there is abundant evidence – despite the obvious and real counter-examples that we could cite – that this possibility is beginning to emerge. I have already alluded to these changes but let me explore them more fully with one example from my own Christian tradition and the other from the Buddhist Way.

³ See the Walter Abbott, ed. *Documents of Vatican II* (New York: Guild Press/America Press, 1966), especially *Nostra Aetate* or *On the Churches Relation to Non-Christian Religions*.

This change in attitude towards the religious other is evident in the 2nd Vatican Council of the Catholic Church (1962-65) that finally acknowledged, in *Nostrae Aetate* (the Document on the Church's Relation to the non-Christian Religions), respect for the many religious traditions. It opens with these words:

In our times, when every day men are being drawn closer together, and the ties between various peoples are being multiplied, the Church is giving deeper study to her relationship with non-Christian religions.

It then continues, "All peoples comprise a single community, and have a single origin, since God made the whole race of men to dwell over the entire face of the earth."⁴ *Nostrae Aetate* then says that "the church regards with esteem the Muslims...they adore the one God, living and subsisting in Himself...the Creator of Heaven and Earth... This document mentions Hinduism, where human beings "contemplate the divine mystery," and Buddhism that "teaches a path" whereby human beings can "attain supreme enlightenment." It also mentions Jews and others. This ground-breaking document within the Christian world concludes that "the Catholic Church rejects nothing which is true and holy in these religions," "looks with sincere respect upon those ways of conduct and of life" and calls for "dialogue and collaboration" with other traditions. This statement marked an unprecedented shift in the attitude of Catholic Christianity towards other religions.

Nostrae Aetate was followed a few years later by the World Council of Churches opening a program for Dialogue with Living Faiths and Ideologies, now the programme for Interfaith Dialogue and Cooperation. Even earlier, a program for dialogue between Jews and Christians had been established in Great Britain. These are important initiatives in the Western world, ones that have had global implications.

My second example is drawn from the Buddhist tradition. Over the past 25 years, I have had the opportunity to hear HH the Dalai Lama speak at least six different times in India, Canada, and the USA. In those addresses he has never failed to affirm the importance of dialogue with other faiths. His writings also urge interfaith dialogue. His rationale is that all religions seek to increase happiness and that different religions are needed, given the differences of temperament to be found among human beings. His words have had a huge impact in the Buddhist world and beyond.

And, I have heard the same from Muslim leaders in India and Turkey, from Confucian scholars in China, from First Nations people in North America, and Christian leaders in Africa and Latin America. It is not, to be sure, everyone. But remember that earlier in the century, there were virtually no

⁴ *Ibid.*, see Walter Abbott, ed. *Documents of Vatican II* op.cit., especially *Nostrae Aetate* or On the Churches Relation to Non-Christian Religions. Compare the Qu'ran where we have these verses: "O mankind! Lo! We have created you male and female and have made you nations that you may know one another. (Q.49:13) and "Had Allah willed, He would have made you one community...so vie on one another in good works...unto Allah we will all return. (Q.5.48)

voices calling for dialogue.⁵

However, Gandhi's ashram with its acceptance of untouchables and persons from different religious traditions in the 1920s foreshadowed the Way of Dialogue.

But in the West, the Way of Dialogue is a post-WWII initiative that has led to intra- and inter-religious organizations emerging in all traditions – Muslim, Hindu, Aboriginal, Buddhist, Christian, etc. around the world. Something new in the history of religions is afoot.

This kind of visionary, cooperative leadership from religious and spiritual sources both East and West is something new in the longer history of the relationships between the religions. It is giving rise to a sea change in the relations between the spiritual/wisdom/religious traditions. I call it the Way of Dialogue.

The Way of Dialogue is a new way for men and women in the great wisdom/revelational traditions of humankind to relate to one another. Over our long history, relations between the world's communities of faith have been ones of conflict, rivalry, replacement, hostility, and opposition. They have only rarely been ones of curiosity, openness, respect, and co-operation.⁶

In our times, a new story of the relations between the world faiths is beginning to unfold. It is one of new relationships that are grounded in a deep and respectful listening, and listening, and listening. It is seeking to hear the other in their terms rather than immediately translating what is said and what is enacted in their ritual life into the listener's terms.

The Way of Dialogue is seeking to discern the divine dynamic present in the life of traditions other than one's own. It is coming to respect the integrity of other Ways and to acknowledge the other as fellow pilgrims into the mystery of being and becoming. It is not debate or argument about doctrine or about who is better. It is not saying NO to the various ways into the mystery of being.

Dialogue is not one thing, but a thousand things, depending on the context, circumstances, and the traditions involved. It is tradition specific and it is on the ground in relation to one another. It means listening, learning, walking in the shoes of another, and building bridges and relationships that enhance our life together on this planet.

⁵ The important exception was the Ramakrishna Mission in India that had been initiated by Swami Vivekananda in India in 1897.

⁶ Of course there were some exceptions to this general characterization of the poor relations between religions. In the time of Asoka (2nd century BCE) Buddhism was adopted in ancient India, the Tang Dynasty in China welcomed Muslims and Christians ("Light from the West") to China, and in Andalusia, Spain, Muslims, Jews, and Christians acknowledged one another. See my "Abrahamic Traditions in China: Judaism, Islam & Daoist Christianity" in M. D. Bryant, J. M. Miller, and Yan Li, eds., *Along the Silk Road: Essays on History, Literature, and Culture in China* (Kitchener, Ontario: Pandora Press, 2010). See also my forthcoming encyclopedia on *Religion in the Secular Era* (or perhaps *Religion & Modernity*) from Facts on File, New York, New York.

In the Way of dialogue, we learn how to cross cultural and religious boundaries and build relationships within religious traditions (intra-faith dialogue) and across religious traditions (inter-faith dialogue). This is crucial.

It is a journey that many have begun in our time.

II. MY JOURNEY TO THE WAY OF DIALOGUE

I grew up under the boundless sky and endless horizon of North Dakota, not far from the geographical centre of North America and on the Canadian border. From the time I was six until I went away to college, I lived in a town of 1200 people. It had three Lutheran churches as well as Catholic, Presbyterian, and Methodist churches. Nearby was the Turtle Mountain Indian reservation. Though now mainly Catholic, it was their indigenous traditions that interested me as a young boy. I much later in my life learned that the family that ran the Golden Rule, a clothing store in town, was Muslim.

It was only when I went to college that I begin to learn that we lived in a religiously plural world. However, our college President once remarked in chapel that we were 97% ALC Lutherans and he hoped we would get that percentage up the following year.

It was in college that I first encountered the idea of dialogue when I read the writings of the great Jewish scholar Martin Buber, who noted that “genuine dialogue” happens “where each participant has in mind the others...and turns to them with the intention of establishing a living mutual relationship.”⁷ This statement has always stayed with me. It places a “new relationship” at the heart of genuine dialogue. It is not debate or proving that your teaching is true and the other’s false or any of the other misconceptions that people have. Dialogue is listening to the voice of the other and cultivating life-giving relationships that deepen our respect and understanding of the Other.

Later at Harvard Divinity School in the 1960s my religious horizon was greatly expanded as I studied with students and faculty from across the Christian world and rubbed shoulders with those from the Centre for World Religions just across the street. I was immersed in an ecumenical Christianity that would open out into the wider ecumenism that came to be called “interreligious or interfaith dialogue.” Key to my own opening towards the great traditions of the East was my course with Raimundo Panikkar, the remarkable Catholic scholar. He led an Easter service in the Harvard Divinity School Chapel that incorporated texts from the Hindu world. This experience was my opening to a remarkable Hindu-Christian dialogue that I would encounter in the 1980s in India.

I came to Canada to teach in 1967. I discovered that teaching was my

⁷ I am not certain where this quote from Martin Buber, the great Jewish scholar, comes from but I believe it is from his recently reissued volume *Between Man & Man* (New York: Routledge, 2002).

calling. But the summer of 1968 would change me. The last project that Martin Luther King and the SCLC initiated before he was killed that spring was the Poor People's Campaign. It was held in Washington DC and I was asked to participate in this event by the Lutheran Council USA. That summer I spent my days at Resurrection City – the tent city on the Mall in DC – and my evenings speaking to local churches about the Poor People's Campaign. This experience brought me into direct contact with African-American Christianity as well as the suffering of the poor in America. It taught me a great deal and deepened my commitments to social justice.⁸

This experience was extended and deepened by a year in Europe and Latin America. A spring/ summer course on "Religion in Dialogue" with a college classmate, Marcus Borg, brought me to Europe where we visited Geneva, Rome, Prague & East Berlin. I learned more about the World Council of Churches in Geneva, the excitement of Vatican II and the new Secretariat for the Non-Christian Religions in Rome, and the Marxist-Christian Dialogue in Eastern Europe. And I was learning this on the ground and not from text books.

While on this trip I was invited to work for the Lutheran World Federation in Geneva. My task was to organize a week in a rural setting and a week in an urban setting across Latin America for the World Encounter of Lutheran Youth.⁹ I traveled to every Latin American country except for Paraguay and the Guyanas. I was introduced to the Latin American Liberation theologians and the remarkable Brazilian Bishop Helder Camara, who dedicated his ministry to the poor.

In the late 1970s, I was drawn into the controversies that surrounded the "cults," or as scholars of religion call them "the new religious movements." When I decided to find out about these groups I found them quite different from the scary, "brain-washed," automatons portrayed in the public media. I came away from these encounters determined to defend their civil rights and vowing never to speak ill of religious communities that I did not know directly.

But the most important life experience that led me into the Way of dialogue was a sabbatical year in India in the mid-1980s. Together with my wife and four children, I spent time in different religious communities: Muslim, Hindu, Tibetan Buddhist, Sikh, and Christian, across India. We met and participated in their life and practice. We spent the first three months living at a Muslim university and having three meals every day with the Director of the Indian Institute of Islamic Studies and his family, the Ali family. Doboomb Tulku, the Director of Tibet House, became our guide into the Tibetan Buddhist world, and we visited the Tibetan Buddhists in

⁸ My report on my experience that summer was turned into a little booklet: M. Darrol Bryant, *To Whom It May Concern: Poverty, Humanity, Community* (Philadelphia: Fortress Press, 1969).

⁹ As part of my assignment for the LWF, I was asked to write a small book on poverty. It was called *A World Broken by Unshared Bread* (Geneva: World Council of Churches, 1970).

Dharamsala, participating in morning prayer and meditation at the Buddhist Institute of Dialectics and the temple of HH the Dalai Lama.

Shrivatsa Goswami welcomed us into the vibrant Hindu life of Jai Singh Ghera and the Radharama Temple in Vrindaban, where we learned something of the way of Krishna and Radha.

Through Dr. Mohinder Singh at the Guru Nanak Foundation, we stepped into the world of the Sikhs and joined them in the Gurdwara for the singing of their holy book, the Guru Granth Sahib, and the community meal of *langar*.

At the University of Madras, Dr. Devadoss welcomed us into the traditions of South India. And in Kerala we encountered the Thomas Christians and the local work of dialogue in a Centre run by Father Albert Nambiaparambil, who had implemented in India the Vatican Council decree for “dialogue and co-operation” with other faiths. We ended our time in India in a Parsee home in Pune and visiting DeNobli College and its program in inter-faith education.

On our way back to Canada, we spent two months in a small Italian village north of Arezzo near the monastery of Camaldoli, a few hours away from LaVerna, the place of St. Francis’s vision. I read Bonaventure’s *Soul’s Journey to God* and talked to the monks of Camaldoli. This experiential learning was transformative. Now these great religious traditions were not simply abstractions learned through reading, but living and vital pathways of the Spirit with individual human faces.¹⁰

My commitment to the Way of Dialogue was now written in my experience and life – and that of my family. And when I think of these different pathways of the spirit, I always have at hand my memories of the Alis, the Goswamis, the Singhs, the Dhallas, Doboomb Tulku and Kalsang Damdul, Father Albert, Bishop Paulos mar Gregorios, and many, many others.

III. CAN RELIGIOUS STUDIES CONTRIBUTE TO GLOBAL PEACE? A CHALLENGE AND RESPONSIBILITY

When I returned to Canada, I found myself shifting my teaching to include more experiential components. When I taught my courses on The Religious Quest, the Study of Religion, Religion & Politics, or Religion in East Asia, I would always take my students to a Hindu mandir, a Muslim mosque, a Jewish synagogue, a Buddhist temple, or invite people from the First Nations or other religious traditions to my classes. And in my distance

¹⁰ During that year I also learned about three remarkable Christian pioneers in interfaith dialogue: Fr. Henry LeSaux, better known as Swami Abhishiktananda, Fr. Bede Griffiths or Swami Dayanada, and Sister Vandana Mataji. See Shirley du Boulay, *The Cave of the Heart* (the Life of Swami Abhishiktananda) (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007) and Beatrice Bruteau, ed., *The Other Half of my Soul: Bede Griffiths and the Hindu-Christian Dialogue* (Wheaton, Ill.: Quest Books, 1996). Sister Vandana & a colleague created Jivan Dhera, a Christian ashram, and wrote *Living with Hindus* (ISPCK: Delhi, 1999).

education class, I required students to go to a religious service or conduct an interview with a person in a tradition other than their own. I wanted to introduce an experiential element to the student's education and to teach them a new way of relating to people of different faiths. I wanted them to know the Way of Dialogue.

But did this approach fit with the modern study of religion? Was it appropriate in a Department of Religious Studies? I knew that within the American Academy of Religion, some scholars were arguing that "interfaith dialogue" was off limits for the modern scholar of religion. Why was that? The reason was that the modern study of religion was to be historical, descriptive and objective (In German, it was to be a science of religion (*religionswissenschaft*).¹¹ And some Americans saw introducing intra- and interfaith as crossing the boundary and teaching religion rather than about religion.

I disagreed. As I have written elsewhere, I feel that teaching that includes some direct encounter with practitioners of the many faiths is not only appropriate but necessary for the on-going development of the study of religion. It is time to get beyond that false objectivism and reductionism – the tendency to reduce religion to a quest for power ("priest ridden" said Voltaire), or a psychological illusion (Freud) or an "opiate of the people" (Marx). (Such views are too much with the modern study of religion.) As I wrote in my *Religion in a New Key* we must address the dark side of the modern study of religion as well as celebrate its achievements.¹²

Moreover, it had become commonplace to bracket the question of God in the modern study of religion. I have always been uneasy with this feature of the modern study of religion. It seems to me as silly as bracketing life in the study of biology, or psychology bracketing the psyche. How can one engage in the study of religion without acknowledging the palpable presence of transcendence found in every tradition? As one of my teachers, Wilfred Cantwell Smith, a scholar of Islam, has written: "There is a transcendent dimension of human life – so far as I can see, from paleolithic times. Most human beings on earth over the centuries have been aware of this and have lived their lives less or more vividly, less or more effectively, in terms

¹¹ In a recent issue of *Dialogue & Alliance*, Prof. Marco Frenschkowski of Leipzig University writes that modern studies of religion "...describe, interpret, compare and perhaps to some degree explain religions but they generally do not evaluate them." p. 19 of "Peace in the Near East, What the Academic Study of Religion Can and Cannot Do," Vol.26, No.2, 2012. He concludes his piece with contributions that the modern study of religion can contribute to intra- and interfaith work and those things it cannot. I find myself in general agreement with his list.

¹² See my *Religion in a New Key* 2nd ed. (Kitchener, Ontario: Pandora Press, 2001). It was written after my first trip to India in 1986-87 and expanded in the 2nd edition after my second sabbatical in India in 1993-94. In an earlier article "To Hear the Stars Speak: Ontology in the Study of Religion(s)" I had signaled my critique of the modern study of religion for its failure to address the transcendent dimensions of the religious experience of humankind. It cannot be "bracketed" but must be acknowledged. See Arvind Sharma, *Fragments of Infinity: Essays in Religion & Philosophy* (Bridport, UK: Prism Press, 1991), pp. 46-62.

of it.”¹³ While that dimension remains elusive to the methods of the modern study of religion, we in the study of religion need to acknowledge although we cannot explain it, nor explain it away.¹⁴

For me, it became impossible, given my cross-cultural/religious experience, to study religion without acknowledging its transcendent dimension. As I had earlier written: “the modern study of religion...has been caught within the assumptions of modernity, especially the denial of the Beyond” or Transcendence.¹⁵ My sustained experiential encounter with traditions other

¹³ See Wilfred Cantwell Smith, “Theology and the World’s Religious History” in *Toward a Universal Theology of Religion*, ed., Leonard Swidler (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987), p. 59. One should also note Huston Smith, *Forgotten Truth: The Common Vision of the World’s Religions* (San Francisco: HarperSan Francisco, 1976) for a critique of “scientism” or the view that reality is exhausted by the methods of the natural sciences and a richer ontology in the study of religion. Let me share a moment in my story: In 1986 our family (myself, Susan, Benjamin, Jessica, Lucas and Emma) packed our bags and headed for India for my second sabbatical. We arrived at Jamia Hamdard, a new Muslim university where we would stay for the next three months, before moving to the University of Madras, then Kerala and Pune before we returned to Canada. We were welcomed by S. A. Ali, his wife Naheed, and their two daughters. We hadn’t been on campus for more than a few days when I went to say hello to Professor Vahiddudin, a Muslim scholar who had spent most of his career at Delhi University but was now at Hamdard. We greeted one another and talked for awhile about my reasons for coming to India. He was around 70, a learned and gracious man. At one point he turned to me and said, “You are welcome to visit me anytime, except for the hour from 5:00 until 6:00, that’s my time for prayer.” I smiled, said thank you, and took my leave.

As I left his apartment, I thought, “how remarkable, and how unusual.” I said this would never happen in North America where scholars of religion either deny having any religious practice or are reticent about expressing it or have long ago abandoned their religious faith. I thought it was wonderful that Prof. Vahidudin had been so frank and at ease about his own religious practice. It was an auspicious beginning to what turned out to be a year that very much changed my approach to the study of religion. Over the months that we spent in India we encountered the living religious life of India in its kaladialoscope of manifestations: Muslim, Hindu, Sikh, Tibetan Buddhist, Jain, Christian, etc. It changed my whole understanding of religion and led me into the dialogue of men and women in all the religions. It made me realize the promise of the Way of Dialogue.

¹⁴ See the writings of Raimon Panikkar especially his *Intrareligious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1999 rev. ed.) and his *The Trinity & the Religious Experience of Man* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973). See also my “Interfaith Encounter and Dialogue in a Trinitarian Perspective,” in Peter Phan, ed. *Christianity & the Wider Ecumenism* (New York: Paragon House, 1990), pp. 3-20. See also M. Darrol Bryant & Frank Flinn, eds., *Inter-Religious Dialogue: Voices from a New Frontier* (New York: Paragon House, 1989.)

¹⁵ See my “To Hear the Stars Speak: Ontology in the Study of Religion(s)” p. 59. There I argue that much of the modern study of religion dismisses the transcendent dimensions of the sacred and pursues reductionist ways of explaining away religion on psychological or economic grounds. Upon returning to Canada, I discovered these words that make the critical case concerning the modern study of religion: “since students of the contemporary social sciences are not generally comfortable with the humanistic phase of their study, they tend to encompass the human order of things within empirical science. This is one way of seeing the present situation of anthropology, the social sciences, and even religious studies. These disciplines derive their method, their mood, and their objectives from the social sciences, which themselves derive from the objectivist methods of Newtonian physics. Within this context, the human quality of life as previously known is considerably diminished, the intuitive experience of the real stifled, and the will and capacity for grandeur lost.” Thomas Berry then continues “Thus in the present, insufficient thought is given to deeper levels of cultural creativity....their scholarly life is without relation to any experiential roots...what is

than my own has convinced me otherwise. We in the study of religion need to re-visit this issue and recognize and affirm the centrality of Transcendence in the religious life of humankind.

I now hold the view that only a chastened and renewed modern study of religion can contribute to the Way of Dialogue and to the Global Quest for Peace.

III. SOFT POWER/ HARD POWER: RELIGION IN A POLITICIZED WORLD

In a recent issue of the journal *Dialogue & Alliance*, Dr. Thomas Walsh situates intra- and interfaith dialogue in the context of “hard power/soft power.”¹⁶ There he argues, rightly in my view, that religion is a “soft power,” meaning a voice that relies on persuasion rather than force (hard power) in the political realm. In the West, we have gone through a five-hundred-year struggle for governments to separate themselves from the tutelage of the Catholic Church. Sociologists and historians call it a process of secularization. It is enshrined in the American constitution as the separation of church and state; in Europe secularization is the impulse seen in the French Revolution and is often anti-clerical. It led to the decline of “established or state religions” in Europe. But as Jeb Bartlett, the American president on the popular TV show *the West Wing* said, “You can’t separate religion and politics,”¹⁷ despite the efforts of many to keep the two wholly separated.

In his masterful *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*, Eugen Rosenstock-Huessy retold the story of Western man.¹⁸ He disclosed the inner unity of the plurality of European states and their contributions to the

needed is an interaction of textual study and research with true humanistic insight and imagination.” Thomas Berry, “Religion in the Global Human Community” in *The Sacred Universe* (New York: Columbia University Press, 2009), pp. 20-21. I concur.

¹⁶ See the issue of *Dialogue & Alliance* cited above: Dr. Thomas Walsh, “Interfaith, Multi-Track Diplomacy & Peace,” where he says that “interfaith should be viewed as a relevant and important instrument of soft power.” p .17.

¹⁷ It would take another paper to clarify this point about “religion and politics.” From the side of politics, politicians always want to use religion to further their own ends, while religion seeks to have the political order pay attention to the transcendent dimension or the politics of God. However, religions often confuse the transcendent dimension with their own self-interest, and politicians sometimes even have an intimation of something beyond self-interest. But the reason that religion and politics can’t be wholly separated (though the institutions of church and state may be and have been in the West) is that both have an interest in and perspective on the common good. I am aware that this is a contentious issue across both the world of politics and of religion. See the earlier volume J. Moltmann, *et.al.*, *Religion and Political Society* (New York: Harper & Row, 1975) that includes my article “America as God’s Kingdom” pp. 45-94.

¹⁸ Eugen Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution: Autobiography of Western Man* (Norwich, Vt: Argo Books, 1969). Though little known, this book has its admirers. Reinhold Niebuhr, a great American theologian, once said of *Out of Revolution* that it was “a remarkable book, full of profound insights into the meaning of modern European history...ordinary historical interpretations are pale and insipid in comparison with it.” See also the volume I edited with Hans Huessy, ERH’s son, *Eugen Rosenstock-Huessy: Studies in his Life & Thought* (Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 1986).

remaking of humanity by creating nations that are nurseries for a particular human type. In this era of the emergence of national states – a phenomenon that fully developed only in nineteenth century in Europe and with the end of colonization after WW II in Africa and Asia – he also disclosed the meaning of “love thy enemy in politics.” Namely, it “means that we must learn to bear the existence of a conflicting form of government.” While we may have learned this truth in some European nations, we have still to realize it in our planetary society. Rather, many governments persist in the belief that theirs – and only theirs – is the best and only form of government. Such views generate conflict. We need to embrace the fact of the manifold forms of governance that occur in our world.

We live in a highly politicized world of nation states. What is the role and place of religion in that world? It seems to me that the religions must embrace their “soft power” role of mediating transcendence, meaning, and social justice within civil society. Again, the shape of that role will vary given the political structures of a given society. In a recent trip to China I saw considerable evidence that the great traditions of China – Confucian, Daoist, Buddhist, Muslim, and Christian – are emerging to fulfill that role in a state that is still uneasy about the role and place of spirituality. Turkey is also an important example in relation to the Muslim world of how that hard/soft power dialectic might work. The USA still needs to tone down its religious patriotism. But these are complicated issues, and I have already said too much.

Let me now return to our main issue: the Way of Dialogue and the Quest for Peace

IV. THE WAY OF DIALOGUE: CROSSING BORDERS, CREATING RELATIONS, MAKING PEACE

There are three major challenges to the religions today. The first is the intra-faith challenge: to realize and effect mutuality within the traditions that constitute the path or way of the Christian, Muslim, Buddhist, Hindu, Confucian, Sikh, Daoist, and Aboriginal peoples. I have seen a sea change in intra-Christian and intra-Buddhist relations within my lifetime. While there remain wonderful differences of doctrine and teaching, meaningful differences of practices and forms, there is a much higher degree of mutual respect. Catholic, Protestant, and Orthodox Christians must continue to foster and pursue intra-Christian ecumenism, just as the many forms of Buddhism – Theravadin, Mahayana, and Vajrayana – as well as national forms of Buddhism must foster and pursue intra-Buddhist harmony. Muslims and Jews need a more lively intra-faith dialogue. Hindu and Confucian traditions have a better record in this respect, but there is still work to be done here. We all need to learn how to cross boundaries and borders within our own traditions so that we acknowledge the diversity of ways to live the tradition. We in the study of religion can and must support and encourage such activity as we cross our own borders and discover new ways of proceeding.

The second is the inter-faith challenge to realize and effect mutuality across tradition. It is to pursue the way of dialogue so that we acknowledge and respect one another, so that we can build bridges of understanding and even learn from one another. Each religious tradition has its own integrity and uniqueness – and needs to be respected on its own grounds. We are not talking about blending or syncretizing. We are talking about respect. With a genuine encounter with one another and a respectful dialogue, we can enter this new era in the relations between the great religious/spiritual traditions of humankind, one in which we will learn to recognize one another as brothers and sisters in the spirit – and acknowledge the wisdom of one another – even as we continue to walk the ways given to us. But we have just begun that quest—and we have miles to go.¹⁹ And again, those engaged in the study of religion need to recognize this new phenomenon in contemporary religious life and incorporate it into their research and teaching.

The third challenge is to realize the contributions of the religious traditions for societal and environmental well-being. The modern world has brought about a profound shift in the place of religion in society. In the West, religion (Christianity) no longer occupies a position of social or institutional privilege. (Yes, there is a cultural lag here that still privileges Christianity in many societies). Yet it is a major component of civil society. And in society spirituality can be a leading force in crossing those cultural, gender, ethnic, environmental and class boundaries that keep us from realizing the common good. It must reach out especially to those on the margins of society for economic, or ethnic, or gender or any of the other forms of marginalization to insure justice in social life. And the religious/spiritual traditions must also address the environmental challenges that threaten the biosphere that sustains us all.

These environmental issues – global warming, the loss of species, the destruction of our forests, desertification, etc. etc. also pose challenges to the modern study of religion. One voice that has taken up this challenge is the work of Thomas Berry, *Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club, 1988) and other writings.²⁰

These are the challenges facing the religious world – and the study of religion – as we move into this yet unnamed new era. It is also the contribution that religious communities can make to peace-building.

The term “peace-building” came into public discourse when the UN General Secretary, Boutros Boutros-Ghali used the phrase in his *Agenda for Peace* in 1992. Recently, a number of publications have identified religion as

¹⁹ See the volume I edited along with S. A. Ali, *Muslim-Christian Dialogue: Promise & Problems* (New York: Paragon Press, 1998) which also includes two of my essays.

²⁰ See Thomas Berry, *Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club, 1988), his later volume, *The Great Work: Our Way into the Future* (New York: Bell Tower, 1999), and *The Sacred Universe, Earth, Spirituality, and Religion in the Twenty-First Century* (New York: Columbia University Press, 2009).

a positive contributor to the peace-building process in societies in conflict.²¹ One of the main examples of a positive role that religion played was in South Africa and “Truth and Reconciliation Commission” after the end of apartheid. We also know of situations where religious folk have initiated and contributed to social conflict, as in Northern Ireland, Sri Lanka, and India.²² But where religion has been a positive soft-power, it has played a mediating role between the government and elements of civil society.

As a mediating presence in contemporary societies, religious and spiritual traditions have the capacity to cross boundaries and borders that other groups and institutions have difficulty crossing. I think of a Catholic Church I often visit in downtown Toronto. It is run by Jesuits and is in a neighbourhood that has a significant Filipino population as well as WASPs and is near a gay community. There are also nearby populations of Chinese and Caribbean people who attend. And every Sunday finds these diverse communities participating in Sunday services, singing in the choir, and participating in programs in the church that facilitate exchange between these populations. As the church does its sacramental work, it is also serving as a peace-builder in the society. Or, I think of the Sarvodaya (“Awakening of All”) Shrimadana movement in Sri Lanka, a non-political people’s movement founded in 1958 by Dr. A. T. Ariyaratna, a Buddhist, that is transforming village life in Sri Lanka. Or, consider the international movement (Hizmat) that has grown up around the teachings of Fethuallah Gulen. I was recently in India and met with an old Parsee friend in Mumbai that told me he is engaged with the Gulen movement in India in relation to human rights issues. A few weeks after arriving back in Canada, I went to a “friendship dinner” sponsored by the Intercultural Dialogue Institute in Kitchener, Ontario. They see themselves as building bridges in civil society. And in China I encountered the work of Father Paulus Lu in Datong, working to build relations between his own Catholic tradition and traditional Chinese literature. These are quiet but important peace-building activities.

It will be these kinds of lay groups and movements that grow out of the religious/spiritual traditions and are inspired by them that will be key to the future of peace-building and contribute to the huge task of giving birth to a truly planetary society.

²¹ See Luc Rechler & Thania Paffenholz, eds., *Peace Building: A Field Guide* (Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publications, 2001) and David Smock, ed., *Interfaith Dialogue and Peacebuilding* (Washington DC: US Institute of Peace Press, 2002).

²² See Colin Know & Padriac Quirk, *Peace Building in Northern Ireland, Israel & South Africa: Transition, Transformation & Reconciliation* (New York: Palgrave/Macmillan, 2001).

THE PLURALITY OF RELIGIONS AND THE GLOBAL PEACE

Assoc. Prof. Dr. Zbigniew KAŻMIERCZAK

Faculty of History and Sociology
University of Białystok, Poland

Abstract

In the article "The Plurality of Religions and the Global Peace" the author is pointing out the difficulties that may arise when we accept inclusivism. Inclusivism, which is now the most common view on religions, is difficult to accept from the point of view of the universal monotheism as it seems to undermine the justice of revealing God and equality of all people before him. Inclusivism seems also to compromise ethical values as it enhances a sense of superiority of one religion over the other. On the other hand agnostic religious pluralism is also rejected as the one that assumes almost total irrationality of religious people. The author is arguing the religious pluralism is the only consequence that can be drawn from the idea of God's justice. Referring to the pointillist technique of painting the author is arguing that the best way to solve difficulties of inclusivism and agnostic religious pluralism would be to adopt a stance that can be called a religious pluralism of supernatural dots. This pluralism assumes religions are man-made and reflect a specific cultural environment they arose in but it also affirms that on each of them, as if on a canvas, God has painted his dots, dots that have a supernatural meaning and are a source of God's grace. These dots account for a sense of the authentic sacred that can be experienced by religious people. Because of God's justice they are in sufficient numbers everywhere and, therefore, do not allow for an adherent of any religion to feel superior or inferior. God paints his supernatural dots on different places on the canvases of religions responding to the needs of the cultural setting and realizing his divine reason. The religious pluralism of supernatural dots seems to be a good intellectual basis for the peace in the world full of religions that nowadays are all too often in conflict.

Exclusivism, inclusivism and religious pluralism

I want to start out with a well-known threefold classification: exclusivism, inclusivism, and religious pluralism. Each of these represents a particular view regarding the nature of the relationship between truth and religions. The exclusivists think their own particular religion to be the only true religion, as the inclusivists hold they possess the whole truth and others can have only a piece of it, and finally the religious pluralists maintain that followers of all diversity religions have the same access to truth. We are well aware that there are really very few exclusivists nowadays in the world.

Only members of narrow-minded sects can still hold exclusivism in modern times. Only people with limited contact with the outside world, those deprived of all sense of empathy or/and full of religious arrogance may really maintain this kind of view. It is therefore sad to notice that it has been maintained by the overwhelming majority of Christians till the 20th century. On the other hand there are not many religious pluralists, either. They belong to rare Hindu or Buddhist groups or form a little band of independent intellectuals, loosely affiliated with any religion or denomination.

The absolute majority of human population is now inclusivists. One should note that not all religions have equally long record of being inclusivists. We can observe some phenomena that may be striking to the Western people who all too often are eager to see Muslims as incarnations of fanaticism. While Islam with its respect for the Peoples of the Book has been inclusivist from the very beginning of its existence¹, the Catholic Church started being inclusivist only at the Second Vatican Council in the 1960s.

Inclusivism challenged by the universal monotheism

In the following reflections I will focus on the universal monotheisms represented by Christianity and Islam. (Hence I will not refer to Judaism, which though is a monotheistic religion, yet its message is basically limited to a single nation). I will now try to show how major assumptions of these two religions lead to a conclusion that seems to contradict the ideas of superiority that both of them cherish.

We know all the universal monotheisms proclaim God who is just. Of course they ascribe many other attributes to God, including mercy, the loftiest one, but I shall concentrate on God's justice. I want to do so because the idea of justice seems to be more elementary and more precise than that of love. The idea of justice is quite elementary in any conception of God insofar as it is one of the features that makes God God. If we doubted about God's justice, we would have no justification for calling him "God". For if God were not just, He would have to be regarded as a capricious spirit, a great being with some inclination to do benevolent and malicious things or just a demon.

There is another assumption of the religious outlook of the universal monotheisms that is strictly linked with the notion of divine justice. It is a conviction that all people are God's children and therefore they are all equal before God. In fact, it seems that on the basis of Islam or genuine Christianity no particular group of people has the right to claim themselves to be closer to God than others. My knowledge of the Gospels as well as my (limited) knowledge of the Quran and Islam let me suggest that in both religions their holy scriptures do not identify any people in these terms (except the personality of Jesus in the Gospels, of course). Therefore we can say that in

¹ See: Quran, 2, 110-111.

the core of their scriptures they acknowledge the equality of people before God.

The third assumption of the universal monotheisms is the crucial role that revelation is playing in them. All monotheistic religions regards themselves as revealed by God. These religions say God can speak to humans, God wants to speak to humans, and God in fact has spoken to humans. He speaks to them because they cannot find a right track to him without his revelation.

Let's make a step further. It is my point that all these three assumptions lead to a conclusion that seems to be destructive not only to any form of exclusivism but also to inclusivism. It seems that the universal monotheisms accepted assumptions that may abolish some very crucial elements of their own religious doctrines. The conclusion is: if God is willing to speak to humans, if He is just and if all people are equal, then **there must be the same access to truth in every religion**. It seems that from the point of view of the universal monotheism there should not be any religions – be they monotheistic or not – that have a higher access to truth or that have the whole truth. It looks essential that if God reveals himself at all, He should reveal himself to the same extent everywhere. If we denied that, we would have to accept the idea that either God is unjust, or He does not treat people as equal. Hence all the three above mentioned assumptions of the universal monotheisms lead to **the self-cancelation of their traditional sense of superiority**.

It can be also noted the issue of God's justice has relevance to the idea of God's love and his intimate relations with human beings. For if we agree to the proposition that not every religion has the same access to truth, we should not mind accepting the idea that those people of religions who are said to have less truth should be described as enjoying God's love **to a lesser extent**. Because if God reveals less truth to any religion, why should He offer it the same 'portion' of love? If God does not treat people in the same manner as far as the truth goes, **why should He treat people in the same manner as far as this love goes?** Therefore a professor of Indian philosophy, Bibhuti S. Yadav said that a Catholic inclusivist theologian [like Hans Küng] "does love God, the almighty Father. In so doing, he would not let God, the Father, pay equal attention to his other children"². As we can see, denying the same amount of divine love for all people seems to be a very unjust, dreadful consequence of inclusivism.

Of course, the followers of inclusivism might disagree to the proposition that the three mentioned important assumptions of the universal monotheisms lead in fact to an unavoidable, self-destructive acceptance of religious pluralism. They would say that it is true that not all people have the same access to the whole truth they represent but they would add that this fact

² B. S. Yadav, *Vaishnavism on Hans Küng. A Hindu Theology of Religious Pluralism*, in: *Christianity Through Non-Christian Eyes*, ed. P. J. Griffiths, Maryknoll NY, Orbis Books, 1990, 243.

has nothing to do with God's justice or with the status of an inclusivist religion itself. They would probably say that **we did not make enough effort** to make God's message more available to people living far away from us or that we did not present it to them in a way that is more appealing to them. They would say lack of the Christian or the Muslim teaching in some remote places of the world is a matter of Christians' or Muslims' fault or negligence, not a choice of God. The Catholic Church, for example, calls on permanently to missions. But, as we know, there are relatively very few Christians in Asia. The missions that started in 16th century have not been very successful. Christians are less than five percent of the general population India or only two percent in Japan. At this pace (5 percent during 500 years in India and 2 percent during 500 years in Japan) full Christianization of India might be possible in 11.500 and full Christianization of Japan in 26.500. And even now, in the face of such poor progress of the Catholic Church in Asia, John Paul II has called on to a renovation of the missions to this continent: "Just as in the first millennium the Cross was planted on the soil of Europe, and in the second on that of the Americas and Africa, we can pray that in the Third Christian Millennium a *great harvest of faith* will be reaped in this vast and vital continent"³.

Another way of avoiding the destructive consequences we may draw from the three assumptions of the universal monotheisms is an inclusivist proposition that though other religions are partially wrong, **their followers can find salvation through them**. It is believed they can go to heaven in spite of the religious errors they maintain. They can be saved if they are morally good, if they follow the precepts of their religions sincerely, and if they reject the true religion out of ignorance (not out of depravation of their heart). It does not matter that adherents of other religions do not have the whole truth since they can gain the most important thing there is, namely, their salvation. Thus God's justice seems to be preserved.

The argument that the Christian or Muslim message has not reached all of the people across the world owing to the Christian or the Muslim negligence, and not because of God's design, is not strong since they believe in God all-mighty. **The all-powerful God who decided to reveal himself to people should not be hampered by any human negligence**. Since He is all-powerful God should be conceived of as a being able to spread his revelation all over the world in spite of any obstacles.

The question must be repeated: do we affirm the greatness of God when we say He can save all people when at the same time we say that He is discriminative in revealing his truth to people? **Do we really give glory to God when we say that He revealed everything to us and only a little to others?** Aren't we arrogant in thinking that in the sight of God we are worthy of receiving the complete truth whilst those living far away from us are

³ John Paul II, Address to the Sixth Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), Manila (15 January 1995), 11: *Insegnamenti* XVIII, 1 (1995), 159.

not? And another question can be raised: Is granting salvation after death to all people easier for the almighty God than granting some important truth to people while they are still alive? If we think that the almighty God has decided to offer truth only to the minority of humankind in this life, how can we be sure He will ever give salvation to all people after death?

Voltaire once said a very well-known sentence: "God created man in his own image, and man returned the favor." I am afraid that to some extent this is the case here with our problem. We must admit that by being inclusivists (or exclusivists) we in fact create a God to some degree in our own image. All the peoples across the world in the past and also, unfortunately, in the present maintain that those living far away from them are completely or partially mistaken. Moreover, moral integrity of those far-away people is being called to doubt. Pascal expressed this idea ironically: "Why are you killing me for your own benefit? I am unarmed'. 'Why, do you not live on the other side of the water?'"⁴. People thought – but to some extent they also do now – that those who "live on the other side of the water" might not be sufficiently rational and moral. They can even doubt – as it was the case with the native peoples of America – whether they have a soul, i.e., whether they are human beings at all. This biased and low opinion of far-away peoples seems to have been projected into God by both the exclusivists and inclusivists. They seem to think God is biased exactly in the same way as they happen to be.

It seems that if we are to consider the divine justice really just, we need to adopt an attitude that would confirm the idea that all people are equal before God and they are given truth and love in the same "portions", regardless of the place they are living in and religion they were born into. Hence it seems necessary that, if we want to attribute glory to God, we need to be religious pluralists.

Inclusivism challenged by ethics

So far I have been talking of the religious and theological objections to exclusivism and inclusivism. Now I shall focus on the ethical objections to them.

Let's revisit the stance of inclusivism: By saying that we have the whole truth and that our fellow man, who is an adherent of another religious organization, is deprived of the whole truth, not only we deny God any justice but also man his dignity. By saying that he can be saved in spite of his errors, we are showing a lack of respect for him. The Pope John Paul II said:

*man cannot be fully understood without Christ. Or rather, man is incapable of understanding himself fully without Christ*⁵.

⁴ Quoted after: J. R. Maia Neto, *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, 52.

⁵ John Paul II, *Pilgrim to Poland*, Boston, St. Paul Editions, 1979, 67.

What the Pope is saying about non-Christians can probably be said by non-Christians about the Pope and other Christians. Does not every inclusivist maintain that without having the whole truth of his religion other persons cannot understand themselves fully? It seems that is in fact the case. Hence **the consequence of inclusivism is that people belonging to another religion are regarded partly as irrational beings.** They cannot grasp the essence of their own being, they cannot understand what is going on in their thoughts and feelings. Consequently, in the inclusivist view there is a suggestion that moral behavior of those persons might be improper. A sound, scholastic principle says: *Agitur sequitur esse*. Action follows being. If the being is conceived of in a wrong way, also actions that are rooted in this wrong idea of being must be respectively wrong. Because if we do not understand our being, how can we understand our feelings and passions, how can we estimate the good or the evil of our deeds? Hence it seems that inclusivism assumes **low opinion of moral qualities of adherents of other religions.**

Inclusivism seems also to tend to **undermine the communal life of people who are supposed not to have the whole truth.** People who, according to the inclusivist's judgment, are deprived of the whole truth very often have a long religious tradition that binds their families and societies in many aspects of their lives. It is clear that religion is one of the most important factors that create social bonds among most of peoples in the world. In traditional societies everything is religious: sex, giving birth, working in the field, dancing. Now, for example, an inclusivist who is a Catholic can say to a Hindu that he might be right in some issues but his long religious traditions are basically wrong. What he is saying in fact to him is that most of the religious doctrines and rituals that bind that Hindu's social life are based on partially false premises. From that perspective the ancient respectable rituals in which a Hindu expresses the meaning of his family life may easily be seen futile (or at least partly futile).

Inclusivism in a clear way highlights the superiority of the inclusivist. Having the whole truth he must think he is not only better in an intellectual way but also in a psychological and ethical way. A sense of cognitive successes can easily be changed into a psychological and ethical sense of superiority because of a socio-psychological mechanism consisting in a universal tendency to play. Ancient Greeks called it *agon* and it is what Johann Huizinga rightly maintains to be one of the most important impulses of human action⁶. When you play with someone, you win or you lose. More often than not when you win, you feel superior to the one who lost. Because you won you are respected whereas the one who lost is often looked down upon. Losers are laughed at unless they arouse sympathy. Poor, non-

⁶ Original Dutch edition: J. Huizinga, *Homo ludens, proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, Haarlem, H. D. Tjeenk Willink, 1938; English edition: J. Huizinga, *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture*, Beacon Press, Boston, 1955.

beautiful, weak people do not arouse respect. Malicious jokes are told about them. It seems that situation is not all together different from the one in which we think about the meaning of “having the whole truth”. When you think you have the whole truth, a tendency is born – if it has not been the basis of your thinking all along – not to have respect for those who are far away from truth. And the more someone is far from your truth, the less respect he can get from you. Hence because of the strong human impulse to play, **inclusivism seems to assume a lack of respect, if not despise of those who do not share an inclusivist’s point of view.** The latter’s opponent is assumed to be inferior as he does not have the most valuable thing in life: the whole truth. But to make things even more complicated, this very opponent of an inclusivist is thinking the same about him. **Sense of superiority and permanent exchange of acts of disrespect seem to be a very logical result of inclusivism.** As it can be easily seen, this is not the right social context for the peace to flourish.

Inclusivism and the Catholic theology of religions

Catholic version of inclusivism summarizes difficulties of inclusivism that have just been outlined. According to the Catholic teaching the elements of truth that are contained in non-Christians come in fact from Christ. That truth is brought to them in a mysterious way by the Church⁷. There seems to be only two groups of people in the whole world: one group having an explicit faith in Christ and the other having an implicit faith in him⁸. As we can see, an assumption here is that a non-Christian is an **irrational being**: in fact he believes in someone unconsciously, in spite of his conscious declarations. Bibhuti S. Yadav, was hardly able to hide his irritation when he wrote about the Catholic theology of religion: “The Vedas are unconscious Bible, the Ganges unconscious Jordan, and Banaras, of course, has always been unconscious Rome. Such a vandalism of history in justification of the collective wish to be ‘special’ not new (...)”⁹.

As we all know, there were some instances of interreligious meetings organized by the Catholic Church, mainly in Assisi. Since the Second Vatican

⁷ But it is clear that today, as in the past, many people do not have an opportunity to come to know or accept the gospel revelation or to enter the Church. The social and cultural conditions in which they live do not permit this, and frequently they have been brought up in other religious traditions. For such people salvation in Christ is accessible by virtue of a grace which (...) does not make them formally part of the Church but enlightens them in a way which is accommodated to their spiritual and material situation. This grace comes from Christ; it is the result of his Sacrifice and is communicated by the Holy Spirit. It enables each person to attain salvation through his or her free cooperation.

John Paul II, *Redemptoris missio*, 10;
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html (29.04.2013).

⁸ John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, New York, Knopf, 1994, 83.

⁹ B. S. Yadav, *Vaishnavism on Hans Küng*, 245.

Council popes have called their faithful to the dialogue with non-Christians. But the underlying assumption of all this effort is inclusivism: John Paul II says: "Dialogue should be conducted and implemented with the conviction that *the Church is the ordinary means of salvation* and that *she alone* possesses the fullness of the means of salvation"¹⁰. The question arises: how can you be sincere in your dialogue when you think you have the whole truth, i.e. "the fullness of the means of salvation"? Why would you decide to dialogue with anybody in the first place? The kind of dialogue the Pope is propounding, intertwined with the missionary intentions, seems to lead to a quite impossible situation, full of comical and morally suspicious elements. Needless to say the partner of such a discussion is justified in thinking that he is not treated seriously and in a respectful way. In any case both inclusivist partners of interfaith dialogue may have a right impression they are looked down upon by each other and have to deal with an arrogant interlocutor. It seems **we are here far away from the atmosphere of peace** even if a complex discourse on the value of dialogue is praised and covered by the international media.

Problem of peace

We now probably agree that the idea of having the whole truth in a single religion creates a very unfriendly atmosphere, far from the spirit of peace. Claiming the whole truth for yourself, you think you are superior, you make me feel inferior, you might think I am an irrational being whilst you think you are completely rational, you don't respect my world view (and probably me, too), you want to undermine respectable rituals and customs of my communal life. Also violence committed against me is a possible danger:

Such a dialogue [with an inclusivist] is done in humility. Its anonymous logic is not so humble, however. In effect what it says is this: 'I am in the right and you are in the wrong. When you are stronger you ought to tolerate me, for it is your duty to tolerate truth. But when I am the stronger, I will prosecute you, for it is my duty to prosecute error'. Prosecution need not always be physical; it could be conceptual in the name of creating a universal humanity¹¹.

However, all this behavior of yours is regarded by me as illegitimate because my religion, the growing process of democratization as well as the consciousness of the global village assure me to the contrary. I am sure we are all equal, also before God. What I need to say now is that injustice has been done to me by you. You harmed me and made me angry. You have broken the principle of justice. Since justice is to give to each one's due, **I need to repay you.**

¹⁰ John Paul II, *Redemptoris missio*, 55.

¹¹ B. S. Yadav, *Vaishnavism on Hans Küng*, 245.

Thus, as we can see, **three universally respectable ideas: inclusivism, equality and justice may unexpectedly give rise to anger and willingness to “settle the score”.**

Religious pluralism as a way to peace

Whereas inclusivism poses a number of theological and ethical problems, not every religious pluralism serves the idea of peace, either. One of the most well known religious pluralisms represented by John Hick in spite of all appearances also does not seem to enhance the idea of peace. According to John Hick, “the Buddhist concept of sunyata (...) provides a good symbol for the Real”¹². If God is an undifferentiated reality as Hick thinks He is, then consequently no distinguishable properties can be attributed to him. Hick’s stance is marked by agnosticism that is the source of different problematic, religious and ethical consequences.

First, if God is unknowable, **then He may be evil**. This means that any religion can be conceived of as a possible form of Satanism. As we can easily see from that, agnostic religious pluralism is far from being respectful to millions of religious people around the world who are fully convinced **they have experienced and venerated God, not Satan**¹³.

Second, by agnosticism or relativism we undermine the reason of existence of religion itself. If we do not know who God is, how can we expect He will intervene in our life? If we cannot be sure whether He will ever intervene, how can we pray to him? “If we are left with nothing to be said about God or the Ultimate as it is in itself” – it is argued – “our religious belief more closely approximates unbelief and becomes relatively indistinguishable from atheism”¹⁴.

Third, on the basis of religious agnosticism we come back again to the idea that other human beings are irrational. Inclusivism assumes some irrationality of the most of religious people in the world but it is always limited since it is believed all religious doctrines have at least a little truth in them. But, in the framework of the agnostic religious pluralism religious people seem to be much more irrational because what they believe in has normally nothing to do with the true nature of the Real as John Hick described it. Whilst religious agnosticism says God is unknowable or imper-

¹² Quoted after: Robert C. Greer, *Mapping Postmodernism. A Survey of Christian Options*, InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois), 2003, 136.

¹³ It is true that John Hick thinks the proper religion, religion worthy of its name, assumes “human transformation from natural self centeredness to a new orientation centered in the Transcendent” (J. Hick, *The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin d’Costa*, *Religious Studies*, Vol. 33, No. 2 (Jun., 1997), p. 162), but logically speaking Hick does not have the right to withdraw such a ethical-religious conclusion from the human contact with ineffable Absolute. For if the latter is really ineffable, contact with Him/It should lead to completely unpredictable results.

¹⁴ M. Peterson et al, *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 1991, 227.

sonal, religious people around the world are pretty sure that God is personal (or gods are personal) and that there is some kind of communication between humans and God (gods). What makes people religious at all is a conviction that God or gods reveal themselves, give signs and listen to the prayers of the faithful. Religious people would need in fact to be regarded as very irrational if they took the products of their own imagination for the actions of an absolute, rational being (or beings).

We do not have here enough time to elaborate on the idea of religious pluralism more extensively. Let me shortly propose an idea of religious pluralism that seems to be a more adequate answer to the three, above mentioned assumptions of the universal monotheisms and that can have a chance to constitute a better basis for the global peace than inclusivism or agnostic religious pluralism can do.

As it was said before, the proper form of religious pluralism must acknowledge that there is the same access to truth in every corner of the world where no evil is preached. At the same time, as I also said above, it must accept the proposition that religious people are in fact **partly** irrational in their views. Partial irrationality of religious beliefs must be admitted since all religious beliefs that people maintain around the world are **too divergent to be true**. Hence we must accept the fact that religious people are **partly** irrational because apparently they believe strongly in many ideas and deities that must be fictional. Of course also inclusivists say that about adherents of religions they do not belong to. But we differ from the inclusivists' standpoint by saying that not only the other is (partly or completely) irrational but also **we are** (partly) irrational beings.

Religious pluralism of supernatural dots

Now I will be trying to present a theoretical elaboration of religious pluralism that seems to correspond best to the indispensable assumptions of the universal monotheism. The religious pluralism that is especially well equipped to be able to take account of the idea of God's justice and the actual religious experiences and at the same time rejecting the proposition that religious people are completely irrational beings is the one that I would call **the religious pluralism of supernatural dots**.

First it must be noted that difficulty of creating a comprehensive view on religions lies in the tendency to compare it in such a way that we expect to discover the sacred in another religion in **exactly the same place** as we identify it in our own tradition. We assume that religions form similar structures and we usually tend to think that whatever is regarded as holy in our own religion must be also holy in other religions. For instance, when people in the Catholic tradition experience the sacred transmitted to them through the Holy Communion, they expect to find the same religious fact in a non-Christian religion. When they do not find it there, they suppose that that religion is deprived of an important element of the holy. Pessimism about finding any unity among religions seems to come mainly from this

simplistic, comparative attitude.

What I think is needed is a kind of comparative approach that distances itself from this kind of “literalism” in interpreting religious facts. If religious pluralism is marked by serious taking into account socio-cultural conditions that inform human religious experience, it can make a step further in order to realize that socio-cultural conditions can make religions hardly comparable (if not always, then at least sometimes). Since those conditions are different in different parts of the globe, we can suspect that a socio-cultural element that is able to be a good basis for a supernatural experience in one culture, might not be able to be a good basis for this experience in another culture. In one culture its meaning might be full of richness whereas in others it might be poor or dead. The fact is that neither the Holy Communion, nor lack of it is holy in itself. What is holy in itself is **an act of revealing God** who can make himself felt in or outside of it for the benefit of a given culture.

Religions are a development of historical processes in which people express their need of salvation on the conceptual basis of what they found in their own cultural settings. Religions often express people’s emotions and passions as well as their ignorance and superstitions. The cultural settings, collective emotions, superstitions or power relations account for the differences between religious doctrines and the persistence of those differences. For sure differences between religious doctrines and their persistence in the world of religions might be a good argument for the proposition that religion is man-made. The differences of philosophical views on the same subject have always been a classical skeptical argument against the value of philosophy since Pyrrho. And so is the case with religious differences: plurality of religions is the main argument of atheists and agnostics against veracity of religion in general and in fact to a certain extent it seems to be a good one. Since believers maintain there is one God, who both reveals himself and who is all-mighty, there should be one revealed religion because all-mighty God should be able to reveal himself in an absolutely efficient way.

But apparently there are efficient obstacles for the omnipotence of God. Friedrich Schiller once said: “Mit der Dummheit kämpfen Götter selbst vergebens“ (Against stupidity the gods themselves struggle in vain). And not only against stupidity: also against cultural settings, collective emotions, power relations etc. Although God is all-mighty, He seems to have decided and still decides not to “invade” human environment by force. Maybe because this socio-psychological environment is so deeply rooted in the human being that any attempt to change it too radically would undermine the very basis of his existence. An extreme modification of the socio-psychological environment would probably be like **taking the heart out of the living body of the human spirit.**

God, the pointillist Painter

By calling the proposed version of religious pluralism a religious pluralism of supernatural dots I am referring to the pointillism. Pointillism is a technique of painting developed by French painters Georges-Pierre Seurat and Paul Signac that juxtaposes dots on a painting. Their paintings consist of thousands of closely spaced small dots of color.

I would like to use the pointillist technique of painting as a metaphor in the theology of religions. Namely, God seems to be a pointillist Painter who paints his supernatural dots on all religions created by man. Contrary to a pointillist work of art, however, God's painting consists of loosely spaced dots of color, widespread all over the globe. In other words, there is no religion that would consist only of supernatural dots. God puts dots on the canvas of man-made religions, but, contrary to what many a religious person thinks, He never painted any religion as a whole. He puts supernatural dots **here and there** and the location of the dots depends on the actual religious potential of particular elements of socio-cultural setting. God has never created any religion, nor is He the founder of any of them. It seems that if we thought otherwise, we would just compromise God's justice. If we thought that God created all existing religions, we would also compromise his rationality, for we would have to conclude He is a contradictory being who created contradictory religious creeds. Of course people make mistakes about their religions, and inclusivism or exclusivism also seem to belong to ones. The crucial mistake of inclusivists and exclusivists consists in thinking that **because a single religion has been given some supernatural dots, it is totally supernatural**. The light and power that are emitted from supernatural dots make adherents of a religion confused as they think that light and power are coming from **all elements** of that religion. Adherents of a religion are, as it were, blinded by them and can't see things in the right proportions. When sunlight enters a room through a window, its presence can be noticed not only in the window from where it flows but also on each item located in the room. In the same way exclusivists and inclusivists think every piece of their religion is a transmitter of the divine light, although in fact it is the case only with limited number of supernatural dots.

We can easily understand this sort of simplification. How could people think otherwise if all sacred traditions of their religions have pronounced for ages their single religion is the truest one? Our religious traditions imprinted in us a series of biases against other religious traditions because this was one of the ways in which they justified their superiority. Since entering a foreign temple or church has been a sin in some religions for centuries, recognizing a supernatural dot in another religion has become traditionally a task worthy of a spiritual Hercules. People could not see any truth in other religions also because the content of supernatural dots of one religion is not always a content of supernatural dots of other religion. We have the Holy Communion in Christianity, but not in Islam. In order to affirm the existence of supernatural dots in other religions we need to encounter their representatives, lead a dialogue, pray in their temples and churches. It

is not easy to identify a dot in another religion since to identify it means to experience it. In most cases in order for us to get to know those dots adherents of other religions need to tell us through which elements they have experienced the holy in their religions.

Believing persons have always had difficulties in distinguishing between supernatural dots and cultural-religious canvas because neither dots, nor canvas were able to inform them of their, proper to each of them, limitations. Cultural-religious canvas was not able to do it because it is ethnocentric by its very nature. Supernatural dots were not able to do it because that would destroy the very basis of their existence: as soon as a dot has been put on an element of a religion, people thought this very element to be holy, too. They have always thought that a dot and a dotted element are one and the same thing.

Since each religious canvas has been made in different cultural and historical contexts, it should not be surprising that supernatural dots are painted on different elements of religions. Through these dots **transcendent God** is revealing himself to people in a religious experience that corresponds to their socio-cultural setting. The idea of God's justice makes us assume that every religion whose teaching is not **intentionally morally evil** has supernatural dots of that kind in a sufficient number or intensity. It seems that **religious pluralism of supernatural dots** can be regarded as the most fundamental reason for a friendly interfaith dialogue and a good basis for the global peace. In its context a purpose of interfaith dialogue would be not to try to convince others in a hidden way and not to meet others in order to show off how open-minded we are, but just **honest listening to what our partner has to say about his particular supernatural dots that have been painted in his religion**. Dots of our partner may not be binding for us, as we have our own dots that have been given to us by just God who reacts to our own socio-cultural situation, situation that within the process of socialization has become our flesh. But it is sure that that kind of interfaith dialogue can enrich our experience, broaden our perception of God and form a proper basis for the world peace. Thus in a way **the interfaith dialogue can be a religious experience** in that it can be a way of realizing the multiple forms in which God reveals himself. It can be regarded as a part of faith itself. The interfaith dialogue, when being concentrated on genuine supernatural dots that God painted in the world of religions, can lead to the **mystical experience of the richness of God** (as it can also lead to the sense of contingency of human efforts). What seems important is the fact that this dialogue does not consist in getting some new knowledge that would contribute to the salvation of our souls but rather in depriving us of our old prejudices by our readiness to affirm supernatural dots in other religions. Because what is needed for our salvation is always there in our cultural surroundings.

Within the framework of the pluralism of supernatural dots I can say that you are mistaken in some part of your religion, hence you are in part an irrational being believing in things that were invented by the fallible found-

ers of your religion. Basically your religion is man-made. **But that is the case also with me:** I am also partly mistaken, in part an irrational being and also my religious doctrine has been invented by fallible founding fathers. Let us not forget the Bible: "I said in my haste, All men are liars" (Psalm 116, 11)¹⁵. But apart from it God in his justice did not leave either you, or me empty-handed: He has flown, as it were, over the world painting his supernatural dots on your and my religion according to its cultural asset and his divine reason. In spite of our being partially and naturally wrong, our both religions has a sufficient number of supernatural dots that let us experience God.

As we can see, from the point of view of this position no one can be regarded as an completely irrational being, no one can be disrespected, no one can feel superior or inferior. Hence no one needs to bear a grudge against someone else, no one needs to look for the "justice to be done". Eternal *agon* is suspended when both partners agree they have enough divine light in their closest cultural surroundings and when they are ready to admit error is unavoidable element of their wandering on this earth. Here we can find a basis for the religious unity of the world and the world peace.

Lastly, let me give you an example of how pluralism of supernatural dots can solve some important problems that arose in the reflection on the plurality of religions. One of the main problems in this reflection is how to harmonize a personal idea of Absolute of Abrahamic religions with Eastern ideas of impersonal Absolute. In order to find some unity between those ideas John Hick gave prominence to the Eastern ideas of Absolute having to give up the Western idea of God as the central idea of religious life. As we have seen, he said sunyata, the Mahayana idea of the Absolute, is the best description of the Real. But such compromise does not seem to be necessary. The problem is that having the personal idea of Absolute we, people of Abrahamic tradition, are hoping to discover the same personality of Absolute in the Eastern tradition. But we may as well do something else. We can suppose that a "theistic dot" has been painted by God in those traditions in completely different places. Whereas in Abrahamic tradition it has been painted on the idea of Absolute, in Eastern traditions it has been painted on deities (gods, buddhas, bodhisatvas etc). Hence the theistic aspect of divinity is available to the Eastern people as it is available to the Western worshippers but it is to be found in different places on the their cultural canvas. Thus in order to achieve unity between religions we do not need to give up the Western idea of God.

Bibliography

1. Greer R. C., Mapping Postmodernism. A Survey of Christian Options, InterVarsity Press, Downers Grove (Illinois), 2003.

¹⁵ King James Version translation.

2. Hick J., The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin d'Costa, *Religious Studies*, Vol. 33, No. 2 (Jun., 1997), pp. 161-166.

3. Huizinga J., *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture*, Beacon Press, Boston, 1955.

4. John Paul II, Address to the Sixth Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), Manila (15 January 1995), 11: *Insegnamenti* XVIII, 1 (1995).

5. John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, New York, Knopf, 1994.

6. John Paul II, *Pilgrim to Poland*, Boston, St. Paul Editions, 1979.

7. John Paul II, *Redemptoris missio*, 10; http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_en.html (29.04.2013).

8. Maia Neto J. R., *The Christianization of Pyrrhonism. Scepticism and Faith in Pascal, Kierkegaard, and Shestov*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995.

9. Yadav B. S., *Vaishnavism on Hans Küng. A Hindu Theology of Religious Pluralism*, in: *Christianity Through Non-Christian Eyes*, ed. P. J. Griffiths, Maryknoll NY, Orbis Books, 1990.

**RELIGIOUS STUDIES, PLURALISM, INTERFAITH
AND INTRA-MUSLIM RELATIONS**

Assist. Prof. Dr. Kemal ARGON

Necmettin Erbakan University Faculty of Divinity

Abstract

Especially after September 11, 2001 the topic of Islam and pluralism has been a topic of concern in the USA. However, after the recent Boston Marathon terror bombings, discourse on Islam and pluralism will continue to be a matter of interest. What appears to be seen with the workings of the anti-Islam/Islamophobia efforts in America (described briefly in the paper) is a widespread effect of degradation of Muslim presence in America. In response to this and other challenges, including the fears caused by terrorism, a multifaceted solution is proposed in this paper that includes utilizing expertise and methodology within the fields of comparative religion and interfaith dialogue to facilitate a better understanding between communities. This paper and the accompanying lecture will touch on more than one of the areas in the suggested aim and scope of the symposium.

Introduction: Fear and its Causes

September 11th, 2001 was a day that shocked America and caused the Muslim minority in North America to realize that their future existence in American society could be seriously challenged. This risk has been heightened since the very recent terror bombings at the Boston Marathon. Both before and since that time well-planned and widely reaching Islamophobic propaganda campaigns have appeared to become more evident and have systematically promoted misinformation about and against Muslims. These above-mentioned efforts have been described by a number of sources. For example, an example of this effort is described in the publication, "Fear, Inc.: The Roots of the Islamophobia Network in America" from the Center for American Progress, Washington, DC in August 2011.¹ The Muslim Public Affairs Council in Washington D.C. has published an expose of what it calls the "top 25 pseudo experts on Islam" who provide a type of misinformation. This expose reveals more of who these people are and how they operate

¹ "Fear, Inc. :The Roots of the Islamophobia Network in America" by Wajahat Ali, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, and Faiz Shakir, August 2011, The Center for American Progress, Washington, DC. www.americanprogress.org

with examples of their promoted fallacies.² The Southern Poverty Law Center also has a report that describes its perspective regarding who some of these people are and what they are producing and promoting.³ What is clear is that these efforts at Islamophobic misinformation are well-planned and well-financed,⁴ with either an aim at or an outcome of degrading and disestablishing Muslim presence in North America.⁵ Incidents of terror can be very damaging for the position of the minority Muslim communities and only play into the hands of anti-Muslims.

It is now common knowledge that, Islam is often perceived as being a real threat to the Western way of life as lived in Western liberal democracies.⁶ We need only consider the following example of scholarship “warning” us of the dangers of Muslim communities in the West;

“...these communities must be a major focus of efforts to counter the growing threat of Islamist radicalism generated within these diasporic communities. ...it is imperative in the United States, where the attitudes apparently are not nearly so intense and entrenched, that such programs be implemented to forestall deeper and more pervasive alienation and subsequent radicalization.”⁷

It is true that, outside of North America, attitudes exist amongst some people in Muslim countries whereby they may have a negative or unfavorable view of the United States.⁸ However, the innocent majority of Muslims are not radicalized. With respect to use of the term “radicalisation,” it is important to note that the minority Muslim communities in the USA also often feel forced to carry a psychological burden: this becomes clear to anyone who is familiar with these communities on a regular basis. Githens-Mazer and Lambert opine that, “...the label of ‘radicalization’ has become instead a tool of power exercised by the state and non-Muslim communities

2 “Not Qualified: Exposing the Deception Behind America’s Top 25 Pseudo Experts on Islam,” The Muslim Public Affairs Council, Washington DC, 2012, www.mpac.org

3 Robert Steinbach, “Jihad Against Islam,” *Southern Poverty Law Center; Intelligence Report*, Summer 2011, Issue Number 142: available at <http://www.splcenter.org/get-informed/intelligence-report/browse-all-issues/2011/summer/jihad-against-islam>

4 “Fear, Inc.,” pp. 2-3.

5 “Fear, Inc.,” page vi.

6 For more on this, see for example. Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations,” *Foreign Affairs*, Summer 1993, pp. 22-49.; Bernard Lewis, “Freedom and Justice in Islam,” *Social Science and Modern Society*, Volume 44, Number 2, pp.66-70.

7 Jerrold Post and Gabriel Sheffer, “The Risk of Radicalisation and Terrorism in U.S. Muslim Communities,” *The Brown Journal of World Affairs*, Spring/Summer 2007, Volume 8 Issue 2 pp. 110-111.

8 Evidence for this position may be found in, for example, John L. Esposito & Dalia Mogahed, “Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think,” New York, NY: Gallup Press, 2007, pp. 69-70.

against, and to control, Muslim communities.”⁹ This “radicalization” rhetoric, or similar talk, probably only adds to the problem of Americans’ fear of Muslims. While I will opine similarly to Jerrold Post and Gabriel Sheffer on the need for “engagement” with Muslim communities, or what they describe as “community based interventions,”¹⁰ we should be wary of falling into any unproductive discourse on “radicalization” that does not apply to the majority.

Post and Sheffer are probably right about the need for “community based interventions.” However, the proposed methodology in this paper for promoting “community based interventions” in terms of suggesting interfaith projects is probably also different from what Post and Sheffer have intended. This would have to be planned carefully. Any “community-based interventions” or “engagement” that would end up chastising a community about “radicalization” could actually promote fear, whereas others need to be explored that would help diminish fear. Interfaith efforts are examples of a better approach that usually tend to promote better understanding and diminish fear.

There are people who do not believe that interfaith work is worthwhile. In this respect, in terms of utilizing interfaith methodologies, I would like to agree with the opinions of Maleiha Malik who makes a number of interesting points, amongst which are that, “while intervening in the public sphere”... “will seem futile,” the point is not an immediate practical effect on local conditions but one is putting into the public sphere a “unique vision of nature of man or the common good” and “a faith perspective provides a different type of public standard for evaluating the self and its actions.”¹¹ The point would seem then to be the message that is made available for interested persons, not numbers of followers or immediate measurable impact.

Interfaith and Inter-Muslim Dialogue and Encounter.

There are methodologies for engagement. Generally negative attitudes can be changed. For the purpose of ameliorating misplaced fear of Muslims and the negative effects of terrorism, and to facilitate more openness to inquiry into the religion within religious studies, more can be done by scholars of religious studies to help Americans understand the difference between peaceful and militant strains of Islam.¹² In other words, this would

9 Jonathan Githens-Mazer and Robert Lambert, “Why conventional wisdom on radicalization fails: the persistence of a failed discourse,” *International Affairs* 86: 4 (2010) 889–890; Blackwell Publishing Ltd/The Royal Institute of International Affairs p. 901.

10 Jerrold Post and Gabriel Sheffer, 2007, pp. 110-111.

11 Maleiha Malik, *Justice*, in “Fields of Faith: Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century,” edited by David F. Ford, Ben Quash and Janet Martin Soskice, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2005, page 204.

12 Liakatali Takim, “From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America,” *The Muslim World*, Vol. 94, June 2004, p. 354.

be the difference between the peaceful majority and persons with tendencies towards radicalization. This is one way to create more nuanced understandings of the difference between the innocent and peaceful majority and any radicalized minorities.

Often inter-religious dialogue is an activity prepared by Christians and Muslims may be invited. The approach in this paper is more for Muslims to take the initiative in dialogue and peace-building. In suggesting different possible avenues of activity for religious studies scholars and other activists, I would like to reference the important and relevant work of Muhammad Shafiq and Muhammad Abu Nimer in describing the Muslim approach to inter-faith and inter-Muslim dialogue from a Muslim perspective, and pointing to the need for being cautious about certain matters of Islamic ethics and doctrine.¹³

Consultation by Muslims with other Muslims, which is also being suggested in this paper, is not alien to the greater Muslim historical tradition, as Muslims clearly are able to consult with each other, and neither was it alien even earlier during the time of the Ottoman Empire. As Fatma Müge Göçek describes the *divan* being used extensively during the Ottoman Empire.¹⁴ Göçek notes that,

*"Eighteenth-century chronicles ...reveal that the most common medium of social interaction for officials in Constantinople was attending each other's informally held courts (divan) and receiving days...through such periodic visits, the office-household formed an information network that helped maintain and improve its position vis-a-vis the other households...visiting households also produced positive results..."*¹⁵

This institution of the *divan* presents a practicable modality within a practicable strategic framework for operationalizing inter-Muslim dialogue and it has a clear precedent and a respected place in Ottoman history. The inter-Muslim dialogue of the *divan* can be a way to interrogate, critique, and change that process or any other important matters that concern Muslims.¹⁶ It is an example of a methodology that is available for engagement by Muslims to diminish fear, from whatever source.

With the proper intellectual equipment and preparation and with the methodology in place, including the possibility of the *divan*, it could even be possible for Muslims to invite Christians for a change from the old pattern of Christians inviting Muslims. There is a Christian counterpart side which

13 Muhammad Shafiq and Muhammad Abu-Nimer, "Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims," The International Institute for Islamic Thought, Herndon, VA, 2007.

14 Fatma Müge Göçek, "Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change," New York and Oxford UK, Oxford University Press, 1996, pp. 54-55.

15 *ibid.*

16 With respect to "important matters" of interest to Muslims to be considered in a *divan*, what can also be considered are Edward Said's words concerning how local intellectuals participate in their own "orientalizing," see Edward W. Said, "Orientalism," New York, Vintage Books/Division of Random House, 1978, page 325.

describes the need for openness and flexibility. Jay Rock calls for more "dynamism of the tradition" and "making ever new application of the tradition for the ever new historical moment."¹⁷ Jay Rock's opinion calls for flexibility on the part of Christians. We could also consider the Christian opinion of Kimball who states, "... the way forward is not blocked. ...we can and must build on the lessons learned from a difficult history and from fifty years of intentional efforts at interfaith dialogue."¹⁸ I am going to say that Rock and Kimball are probably right. Flexibility and openness to dialogue may well be beneficial for Christians who want a dialogue with Muslims that is not blocked. Muslims could more often be the hosts for Christians in encounter and dialogue.

Sources of Misplaced Fear

Islamophobia efforts are not a new project in Western countries. Justin McCarthy describes much of this history of Islamophobia in America directed at Turks and the persons and groups involved.¹⁹ Edward Said has described Orientalism and some of its distortions and misrepresentations of Muslims.²⁰ What is important to consider is the question of who represents Muslims in North America. Much can be said of Orientalism generally, which has represented Muslims often in unacceptable ways.²¹ However, what we find is that it is not merely some anomalous recent Orientalists and/or a system of different interests that have represented Muslims poorly in recent history.²² This representation could appear to be part of a longer trend. Justin McCarthy notes that, "The missionary establishment and the British propagandists created an enduring Myth of the Terrible Turk...the myth built on a dislike of Muslims that had developed for nearly a millennium before Americans adopted it."²³ Fear of Muslims has been manufactured and fomented for a long time.

It must be noted that the sources of generalized misplaced fear of Muslims are not all from misinformation provided by the Islamophobia efforts and not all fear is unfairly attributed, even if this fear needs to and should be addressed. The definition of terrorism offered by Enders and Sandler, this being "the premeditated use or threat to use violence by individuals or sub-

17 Jay T. Rock, "Christian-Muslim Relations in the Land of Selective History," *The Muslim World*, volume 94 July 2004, Page 311.

18 Charles Kimball, "Obstacles and Opportunities in Christian-Muslim Relations," *The Muslim World*, volume 94 July 2004, Page, 385.

19 Justin McCarthy, "The Turk in America: The Creation of an Enduring Prejudice," University of Utah Press, Salt Lake City, Utah, 2010.

20 Edward W. Said, "Orientalism," New York, Vintage Books/Division of Random House, 1978.

21 Said, 1978.

22 For a description of the European pattern of domination and representation, see Hamid Dabashi, "Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror," Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2009, page xi. and Edward W. Said, 1978, pp. 3-4.

23 Justin McCarthy, 2010, page 287.

national groups in order to obtain a political or social objective through the intimidation of a large audience beyond that of the immediate victims," defines one scope of the problem to which our proposed solutions applications may be geared.²⁴ Unfortunately we must also assume that terrorism²⁵ is a long-term phenomenon that will plague us: it appears that, as long as there are persons with grievances who will choose to use this as a tactic for fighting,²⁶ there will continue to be fear because of it.²⁷ This is the constant, ongoing reality that Muslims in America and America's Muslim allies face, a battle against fear and ignorance.

Acts of terror like the Boston marathon bombing affect people psychologically far and wide beyond the immediate area affected by the original act of terror.²⁸ Associated with this injustice and psychological scathing (fear) in multiple communities are subsequent needs for reconciliation amongst various innocent groups and parties. It is within this process and for this purpose that religious studies, pluralism, interfaith relations and inter-Muslim relations are important and relevant. There is a need to overcome the fear that is being fomented from the more recent Islamophobia efforts in addition to that which is being created by the irresponsible actions of a few misguided individual terrorists.²⁹

For the purpose of decreasing this resultant fear, compared to the amateurishness, unsupported assumptions and prescriptions of the Islamophobia efforts, which can end up oppressing the innocent majority in Muslim communities, the perspectives of religious studies should be able to contribute something more acceptable and interesting to anyone who wants a more intelligent and truer understanding of Islam and Muslims. Our approaches in teaching the more enriched perspectives of religious studies can offer much better alternatives to any narrow and impoverished view of

24 Walter Enders and Todd Sandler, "The Political Economy of Terrorism," Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006, p. 3.

25 Jamshid A. Marvasti and Valerie L. Dripchak, *Controversy in Definitions of Suicide Bombers/Warriors* in Jamshid A. Marvasti, "Psycho-Political Aspects of Suicide Warriors, Terrorism and Martyrdom," Springfield, IL: Charles Thomas Publishers, 2008, pp. 3-9.

26 Enders and Sandler, 2006, page. 257.

27 Enders and Sandler, page 257; Jamshid A. Marvasti, *What Motivates the Suicide Bomber?* in "Psycho-Political Aspects of Suicide Warriors, Terrorism and Martyrdom," Springfield, IL: Charles Thomas Publishers, 2008, page 52.

28 See for example, Michelle Slone, Anat Shoshani, "Indirect Victimization from Terrorism: A Proposed Post-Exposure Intervention," *Journal of Mental Health Counseling*, Volume 30, Number 3, July 2008, pp. 255-256.; See for example Asmundson, Carleton, Wright, and Taylor, "Psychological Sequelae of Remote Exposure to the September 11th Terrorist Attacks in Canadians with and Without Panic," *Cognitive Behaviour Therapy* Vol 33, No 2, 2004 pp. 51-59.

29 With the recent Boston marathon bombings, it is clear to anyone who watches the news in America that we are not safe against terrorism. It is also very clear to Americans from various news reports that the two main suspects were Muslims of Chechen background. See "Did Boston Marathon bombing suspects' mother push them toward jihad?" By Brad Knickerbocker, Staff writer, Christian Science Monitor, April 28, 2013; <http://www.csmonitor.com/USA/2013/0428/Did-Boston-Marathon-bombing-suspects-mother-push-them-toward-jihad-video>

Islam and of Muslims from any source.

Religious Studies and Other disciplines

With certain cautionary notes, the field of religious studies can be used to inform the practical planning of interfaith encounter and dialogue and it may provide some content for these dialogues. Using religious studies this way is a matter often requiring more advanced training within religious studies. This means an acquisition of the academic expertise and content of religious studies but also having a vision and a set of necessary practical skills with interfaith work. Formulating strategies for utilizing different genres of dialogue requires having knowledge of varied strategic factors, but strategies can be formulated for planning interfaith dialogue in many situations.³⁰ As I describe in my article from 2009, within the planning and programming of encounter within religious studies, the different genres of interreligious dialogue described by Jane I. Smith can be considered as possible choices for planning encounter and these are described in more detail in her writing.³¹ However, the seven categories put forward by Ninian Smart could be used either in addition to or to inform and provide content for these different genres of dialogue described by Jane I. Smith. Smart's sevenfold scheme of study is in the following categories: Doctrinal; Mythological; Ethical; Ritual; Experiential; Institutional or Material.³² These can be helpful guidelines for strategic planning.

There are limits to the utilization of religious studies for Muslims. Importantly, Fitzgerald offers a critique of religious studies with respect to Ninian Smart's work where he claims to make,

" a detailed analysis of the work of Ninian Smart and other theorists to show that, even in the work of scholars who are explicitly non-theological, halfdisguised

*theological presuppositions persistently distort the analytical pitch..in particular I argue that we cannot continue to muddle through on the current phenomenological compromise between theology and sociology...basically we have to choose between theology on the one hand and a critical humanities on the other, based largely but not exclusively on history, sociology, and social and cultural anthropology."*³³

Within this scope of planning encounter, the content provided by the

30 Argon, Kemal, 'Strategies for Interreligious and Inter-Muslim Dialogue: A Proposed Methodology', *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2009, Vol. 29:3, 2009; pp. 355-367.

31 Jane I. Smith, *Muslims as Partners in Interfaith Encounter: Models for Dialogue*, in "Muslims' Place in the American Public Square: Hope, Fears, and Aspirations," eds Z. H. Bukhari, S. S. Nyang, M. Ahmad and J. L. Esposito, New York, NY: Altamira Press, 2004, pp. 164-197.

32 These are explained at length within Ninian Smart, "Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Belief." New Jersey: Prentice Hall, 1998.

33 Timothy Fitzgerald, "The Ideology of Religious Studies," Oxford University Press, New York/Oxford, 2000, page x, pages 54-71

academic field of religious studies is potentially very useful for providing a nuanced and enriched encounter. However, Fitzgerald is most probably right, religious studies is a western science, coming from a largely Christian environment and there are often theological presuppositions and/or a compromise between theology and sociology as he describes in the above quote. This must be remembered when considering Ninian Smart's categories for planning dialogue or encounter and certainly if considering the use of any content from religious studies in interfaith work. Nonetheless, whether carried out by Christians or Muslims, the intended outcome of these works is for encounter to benevolently affect a community. The interfaith encounter and dialogue are also events where such misunderstandings within the field of religious studies and elsewhere can be brought to light and corrected.

While the field of religious studies is first and foremost a western academic discipline with the problems outlined by Fitzgerald above, there remains the potentially benevolent use of religious studies expanding the utilization of knowledge in religious studies beyond the scope of academia. If mistakes and misconceptions are corrected, using the academic discipline of religious studies in conjunction with more activist interfaith encounter projects, i.e. informing the planning and execution of interfaith work, could be interesting as it offers multiple areas of enriched content for applications in genres of interfaith work. The evidence for benefits of interreligious dialogue for addressing fear is mostly anecdotal and there is a need for further inquiry and research into the effects of interreligious encounter and dialogue, this preferably to include also the presence of religious studies content as a factor or component. We can directly ask those academics involved in religious studies whether or not the use of religious studies and interreligious encounter and dialogue can or could ameliorate some of the fear caused by any source, either the Islamophobia efforts or acts of terrorism. Many would certainly opine affirmatively and perhaps even answer with anecdotes in the affirmative, that their experience is that the effect is positive.

Issues of Effectiveness

For this interfaith encounter in religious studies to be more effective, there are certain practical matters that should be understood beforehand. Encounter and dialogue in the interest of peace-building can be expected to happen upon certain repetitive obstacles. As Abu-Nimer notes, "...two main challenges face Muslims today: identifying the obstacles that prevent their economic, social and political development and designing and implementing effective strategies and intervention within the framework of values and principles to overcome such obstacles."³⁴ Clearly religious studies in the

³⁴ Muhammad Abu-Nimer, "Nonviolence and Peace-Building in Islam: Theory and Practice," University Press of Florida, Gainesville, FL, 2003, page 84.

West is not the same as what many contemporary Muslim scholars work with who are currently trained in the classical tradition. This system of classical Islamic training should be kept intact but might be augmented with more skills and information to facilitate interfaith work and ultimately a more dynamic and productive inter-Muslim dialogue, overcoming obstacles to interfaith and inter-Muslim work. Here the work of Muhammad Shafiq and Muhammad Abu-Nimer that outlines the objections that Muslims often have of interfaith dialogue and their guidelines is well advised for Muslims to maintain their ethics and the integrity and moral fiber of their religion.³⁵

One type of obstacle obstructing interfaith work is associated with the interpretation of scripture and truth claims by Muslims of their scriptures and also by Christians of their scriptures.³⁶ There are different approaches to dealing with obstacles and different possible strategies for overcoming obstacles. If necessary, obstacles caused by necessary inflexibility in Islamic or Christian truth claims can sometimes be sidestepped by another choice of dialogue genre, allowing a beneficial interfaith dialogue to take place, which does not contradict these Islamic (or Christian) truth claims. Even if there are apparent obstacles, multiple genres of dialogue exist as alternatives which are not necessarily impeded by necessary inflexibility in Islamic or Christian truth claims regarding scripture. These alternatives could allow betterment of relations without being stopped by obstacles of scriptural interpretation.³⁷

For more intellectually equipped and better trained Islamic scholars, there is another possible way to deal with obstacles of scriptural interpretation and truth claims, instead of sidestepping them, and that might be to be more flexible. However this increased flexibility is indicated only if and where this is actually possible. Liakatali Takim opines of a need for Muslims to more clearly differentiate between sacred scripture and later exegesis.³⁸ The need or use for this possible differentiation becomes clear when looking at how many scholars are trained. Talking about the context of Arab universities, Abu Rabi' states,

"Religion is always taught as dogma, as a profession of faith...very often, these students and their professors have not been accustomed to thinking about the rapport between religion and society, but are taught to think ins-

35 Muhammad Shafiq and Muhammad Abu-Nimer, 2007. See Ibrahim Abu Rabi', Editor, Professor Dr. Khurshid Ahmad, "Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives," Institute of Policy Studies, Islamabad Pakistan, 1995, pp. 68-69.

36 See Douglass Pratt, "Necessary Non-Apodicity: Hermeneutic Priority and Textual Authority in Christian-Muslim Dialogue," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 20, No. 3, July 2009, pp. 291-303. See also, Liakatali Takim, "From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America," *The Muslim World*, Vol. 94, June 2004, pp. 343-355.

37 For more on use of dialogue genres, see Argon, Kemal, 'Strategies for Interreligious and Inter-Muslim Dialogue: A Proposed Methodology.'

38 Liakatali Takim, "From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America," *The Muslim World*, Vol. 94, June 2004, p. 354.

*tead about how to impose faith or dogma upon society.*³⁹

This attitude makes dialogue difficult and uninteresting unless everyone already agrees.

Abu Rabi' continues,

*"..the textual method, although having its own logic and intellectual references, misses one crucial dimension: the social dimensions of Islam in the contemporary Arab world and the way religion is manipulated or used by a plethora of social, political, and religious forces to achieve specific goals and objectives."*⁴⁰

This statement above about the textual method used by certain graduates of Arab universities describes a limiting or resistant factor in methodology preventing inter-Muslim dialogue and interfaith dialogue from effectively developing and solving the problem of fear. While an inter-Muslim dialogue could overcome the "gap between the traditional and modern intelligentsia" as Abu Rabi' stated earlier in 2002,⁴¹ as described above by Abu Rabi' in 2004, many scholars and their students are simply not trained to think in more sophisticated ways.

With respect to this inflexibility described by Abu Rabi' above, an openness and flexibility in inquiry and interpretation as implied by Liakatali Takim is potentially relevant and important for inter-Muslim encounter and dialogue and also potentially for interfaith encounter. This openness, however, must be bounded by certain moral and ethical guidelines so as to maintain the integrity and moral fiber of Islam.⁴² This flexibility in inquiry, informed to some extent by religious studies, could keep the dialogues and encounters more interesting for all parties. In the current milieu, failure to interest Westerners and losing them as dialogue partners could result in not having a practicable strategy for dealing with the fear and countering the serious challenges to the continued existence of Muslim communities in the West.

In addition to the problem of perspective by scholars using "the textual method," as described by Abu Rabi' above, towards understanding Islamic doctrine, a similar (or same) potential major obstacle of successful interfaith work but especially of inter-Muslim encounter by members of different Islamic movements is the lack of understanding of the existence and use of ideologies that are almost invariably associated with various Islamic move-

39 Ibrahim M. Abu Rabi', "Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History," London and Sterling VA, Pluto Press, 2004 page 9.

40 Ibid.

41 Ibrahim Abu-Rabi', *A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History* in "September 11: Religious Perspectives on the Causes and Consequences," eds I. Markham and I. M. Abu Rabi' Oxford: Oneworld Publications, 2002, page 45.

42 See Ibrahim Abu Rabi', Editor, Professor Dr. Khurshid Ahmad, "Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives," Institute of Policy Studies, Islamabad Pakistan, 1995, pp. 68-69.

ments.⁴³ The difference between classical Islamic doctrine and ideologies may be misunderstood by both non-Muslims and Muslims. This inflexible adherence to ideologies is similar (or the same) to the problem that Liyakatali Takim is describing above as "later exegesis." While scholars and the organizers and adherents of movements may find ideologies helpful, they should understand how these are constructed and utilized and realize the difference between these intellectual constructs and classical Islamic doctrine and truth claims that cannot and must not be changed. The result of this activity could be more flexibility in interpretation at the level of religious activism.

An advantage of flexibility with religious studies can be seen within the academic setting, as stated by Aminah McCloud. McCloud describes, "Most Muslim communities...have little respect for any discussion of various viewpoints...yet, in my classroom I can demand dialogue even on sensitive issues with an eye toward new understandings."⁴⁴ What McCloud points to is a major advantage in the field of religious studies, a certain scholarly flexibility. This is a flexibility which suggests topics for further inquiry. This flexibility within religious studies is what we might hope for scholars to achieve, while maintaining the moral and ethical fiber of the religion.⁴⁵ At least in academia, Muslim scholars can be flexible. If they take the advice of scholars like Liyakatali Takim, they might be able to find Islamically acceptable ways to be more flexible as activists outside of academia.

When Obstacles are overcome: What then?

With obstacles removed, there can be very positive outcomes. Liyakatali Takim describes, "a paradigm shift away from attempts at converting others to conversation with others."⁴⁶ The openness of religious studies can provide more venues and opportunities for this more open inquiry and discussion. This can be seen described according to Takim as, "... engaging in dialogue with non-Muslims is a relatively new experience for most Muslims, since many of them are accustomed to preaching Islam and to refuting the beliefs of the other."⁴⁷ If Muslims would be open, the openness of religious studies also has the potential to foster or otherwise work with this paradigm shift over to an interesting encounter with plurality, fostering a pluralistic discourse which has not been pursued often enough recently. This pluralistic discourse could be not only inter-faith but also inter-Muslim.

Religious studies therefore may be useful for Muslims who are intellec-

43 Ideology as a concept is explained by Najibullah Lafraie, "Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of the Qur'an," I.B. Tauris, London and New York, 2009, pages 5-10.

44 Aminah McCloud, "Reflections on Dialogue", *The Muslim World*, Volume 94, July 2004 page341.

45 See Ibrahim Abu Rabi', Editor, Professor Dr. Khurshid Ahmad, 1995, pp. 68-69.

46 Liyakatali Takim, 2004, p.345.

47 Ibid.

tually equipped by their training in classical Islam to maintain the integrity and moral fiber of the tradition but who also would like to pursue a fruitful discourse with non-Muslims leading to a greater understanding that involves mutual respect and cooperation.⁴⁸ This effort utilizing religious studies can be with the intention to begin to ameliorate some of the generalized fear that has come to exist about Muslims and point the way towards more openness in inquiry about the tradition generally. We could hope for a venue of increased understanding. Then the ultimate assessment has to be made, asking if this dialogue effort effectively makes a positive and meaningful difference by decreasing fear and improving relations amongst communities.

The question may be asked of where this interfaith and inter-Muslim encounter and dialogue would lead to. As one example, Najibullah Lafraie opines,

*"For those who seek true freedom and justice throughout the world, the vision of the good society is remarkably homogeneous. Some of the ideals of the Islamic Revolution in Iran do not differ greatly from those set out in The Catechism of the Catholic Church...these and similar religious teachings—as well as humanist ideals—have encouraged thousands of activists around the world to protest against the domination and injustice imposed by the powerful over the weak."*⁴⁹

The goal of encounter and dialogue with the other is not merely to ameliorate fear but to find common cause and interests.

For finding common cause and interests, Bora Kanra describes using "binary deliberation" as a methodology to achieve better outcomes/relations amongst groups in society.⁵⁰ As an example of thinking about pluralistic encounter, Bora Kanra describes prospects in Turkey for cooperation across different groups,

*"...establishing empathy between parties that are involved in deliberation becomes an essential part of building solidarity...the social learning phase of deliberation offers the natural venue for this vital process.... it is essential that groups who are traditionally considered as being in opposite camps should be given opportunity to meet together in order to understand their differences or similarities clearly...through their interaction, groups would be able to find out how to reconcile their differences as long as they were able to abide by the principle that governs their interaction."*⁵¹

What Kanra is suggesting is a sophisticated methodology that could be applied for interfaith and inter-Muslim encounter and dialogue to bring

48 See Ibrahim Abu Rabi', Editor, Professor Dr. Khurshid Ahmad, "Islamic Resurgence: Challenges, Directions & Future Perspectives," Institute of Policy Studies, Islamabad Pakistan, 1995, pp. 68-69.

49 Najibullah Lafraie, 2009, page 218.

50 Bora Kanra, "Islam Democracy and Dialogue in Turkey: Deliberating in Divided Societies," Ashgate, Surrey, UK, Burlington, VT, 2009, pp. 149-154.

51 *ibid.* page 141.

different groups in a divided society closer. As I have opined earlier, this dialogue could be informed by religious studies.

As Kanra's theories and thinking about the use of "binary deliberation" could be interesting for very useful for interfaith and inter-Muslim work, one need only think of the many rifts in the Muslim world between Muslims to see where this methodology would be applicable.

More could also be said about the reality of pluralism and too often bitter sectarianism in the present Muslim world. One need only think to the problems of the Sunni-Shii divide which has existed for many centuries. It is common knowledge that the Muslim world is divided into different religious groups and there are many examples of sectarian rifts and splits exist in the modern Muslim world.⁵² The current situation in Syria is one commonly known example. Inter-Muslim dialogue that would help to heal these rifts and divisions would be a goal of this interfaith and inter-Muslim effort.

Inter-Muslim dialogue can be useful is for creating understanding and new thinking relevant and pertinent to the interests of Muslims in different communities. For example, Edward Said noted in 1978 that,

*"the Arab and Islamic world as a whole is hooked into the Western market system...the relationship is a one-sided one with the United States a very selective customer of a very few products...the Arabs highly diversified consumers of a vast range of United States products, material and ideological."*⁵³

Said describes the "intelligentsia itself is an auxiliary to what it considers to be the main trends stamped out in the West...the modern Orient participates in its own Orientalizing."⁵⁴ Muslims need to be able to promote acceptable alternatives to the Orientalist perspectives that already exist. Inter-Muslim dialogue could provide venues for interrogating and stopping self-orientalizing, developing alternative perspectives and understandings with other Muslims. This is an example of what would be one of the outcomes of new thinking and understanding resulting from inter-Muslim dialogues between these separated Muslim communities.

Generally, with respect to overcoming obstacles, I would like to agree with Louay Safi when he stated that,

*"Dealing with respect and positive engagement does not mean that differences in doctrine and interpretation are unimportant...rather, it means that those differences must be addressed through free and open dialogue...(citing Qur'an 16:125)... it is this open, free, and dignified dialogue that allows the followers of religious traditions to affirm their diversity and discuss their similarities and differences."*⁵⁵

52For an historical overview of Islamic societies, see Ira M. Lapidus, "A History of Islamic Societies," 2nd Edition Cambridge UK, Cambridge University Press. 2002.

53 Edward W. Said, "Orientalism," New York, Vintage Books/Division of Random House, 1978, page 324.

54ibid. page 325

55 Louay Safi in Shafiq and Abu-Nimer, "Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims," page v.

The Urgency and Necessity of this Work

The necessity and urgency of this work, as perceived within the American Muslim community, can be seen for example in the following article in the Huffington Post, posted 4/16/2013, "U.S. Muslims Mobilize To Prevent Boston Marathon Backlash" (by David Gibson and Lauren Markoe- Religion News Service) the situation of American Muslims is described.

*"No sooner had the reality of the Boston Marathon bombing sunk in on Monday (April 15) afternoon than Muslim activists in the U.S. began sending out a slew of news releases, tweets and Facebook messages urging prayers and aid for the victims -- and condemning whoever was behind the horrific attack....It's a familiar race against time for Muslim groups..."*⁵⁶

In another article "Boston Bombings Leave Muslim Groups Struggling To Respond" by Jaweed Kaleem,⁵⁷ we see the strategy taken by the Council on American Islamic Relations. "CAIR (the Council of American-Islamic Relations) also has honed in on a particular message in interviews and news releases: Islam shouldn't be blamed for terrorism like the bombings in Boston."⁵⁸

The urgency of this work can be seen as described in these above articles and in many other examples too numerous to cite here. Generally, however, the impact on American Muslims can be seen in the statement by the report from the Center for America Progress, "Fear, Inc.", which states, "In September 2010, a *Washington Post*-ABC News poll showed that 49 percent of Americans held an unfavorable view of Islam, a significant

increase from 39 percent in October of 2002."⁵⁹ Muslims need to carry on with interfaith work. This should be a sustained effort, not merely reacting to such disasters. Teaching religious studies in academia is an example of such a sustained effort that can create better understanding as opposed to misunderstanding and fear, especially if it has its misunderstandings and misconceptions corrected.

Whether sophisticated as described earlier by Bora Kanra or less sophisticated in planning and content, Muslims should have a larger strategy that has a sustained effort at improving relations with non-Muslims and other Muslims, not merely reacting to disasters as they arise. Justine Frangouli-Argyris writes about a larger problem in American society. In "The

56 David Gibson and Lauren Markoe- Religion News Service, 4/16/2013, "U.S. Muslims Mobilize To Prevent Boston Marathon Backlash" See. http://www.huffingtonpost.com/2013/04/16/us-muslims-mobilize-to-prevent-boston-marathon-backlash_n_3096429.html

57 Jaweed Kaleem, "Boston Bombings Leave Muslims Struggling to Respond, Huffington Post, 4/25/2103. See http://www.huffingtonpost.com/2013/04/25/boston-bombings-muslim-response_n_3156182.html?utm_hp_ref=religion.

58 Ibid.

59 Fear, Inc. :The Roots of the Islamophobia Network in America" by Wajahat Ali, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, and Faiz Shakir, August 2011, the Center for American Progress, Washington, DC. www.americanprogress.org, page vi.

Boston Marathon: Who Will Be the Next Mass Killer?"⁶⁰ she describes problems in our American society that, "...we seem to be forgetting to instruct the most basic elements of human behavior, neglecting to emphasize the value of human life...(we have) abandoned the idea of a "human-centered" education." ⁶¹ This point by Frangouli-Argyris of "human-centered education" is worth considering for religious studies scholars and for associated persons. The readers of this paper might think about this "human-centered education" when considering the purpose of the title, "Religious Studies, Pluralism, Interfaith and Intra-Muslim Relations." We can discuss with non-Muslims (and other Muslims) in an academic setting various concepts that „emphasize the value of human life.“⁶² All of this begins to overcome the fear that has been and is being manufactured by the Islamophobia efforts and which unfortunately has resulted from acts of terror.

A „human-centered education“ should include, amongst many other things, a truer and more accurate, non-distorted view of Islam and Muslims in minority communities. We can see the urgency of the situation amongst American Muslims and the necessity of competent scholarship. The academic field of religious studies can immediately help Americans to differentiate truth from misinformation about Islam both overseas and domestically. Distortions in views of Islam and Muslims in the modern world can come from any source, from within the Muslim community and from outside. The methodology of religious studies can debunk misconceptions or myths both amongst Muslims and amongst non-Muslims.

This encounter will often be new and potentially very positive for many Westerners. We can expect some people to make statements such as,

*“as my experience in Pakistan unfolded, what stung even more was finding that I had been sold a bleak picture of the Muslim world so at odds with my experience of the Pakistani people...what also stung was encountering hundreds of Pakistanis who had never before honestly interacted with someone from my country or of my faith.”*⁶³

The interfaith encounter can be life-changing (for the better) reducing fear.

For achieving more of a human-centered education, simply researching and providing good information and facts is often a way to dispel misconceptions and stereotypes. An example of well-researched and more factual scholarship about American I can be seen in the report, *The American*

60 Justine Frangouli-Argyris , "The Boston Marathon: Who Will Be the Next Mass Killer? 04/23/2013 See http://www.huffingtonpost.com/justine-frangouliargyris/the-boston-marathon-who-w_b_3128590.html)

61 Ibid.

62 Ibid.

63 Joshua T. White, "Living with Islamists," *Christianity Today*, April 2007, page 38.

Mosque 2011: Report Number 2 from the US Mosque Study 2011, "Administration and Vitality of the American Mosque" by Ihsan Bagby, (May 2012)⁶⁴ As an example, to achieve a more human-centered education dispelling possible negative stereotypes of Muslims, concerning the issue of domestic abuse, we can consider the following statement from the study:

"Approximately 88% of mosque leaders responded positively that abuse should be addressed. Many responded emphatically that it is a must. Many others indicated that it was not really a problem in their community, but it still needed to be addressed. Others started with the same view that it was not really a problem, but concluded differently by saying that it should not be addressed."⁶⁵

These are the facts from research, not spurious anecdotes and stereotypes.

Another example of an area of misconceptions that can be changed with better information (a human-centered education) is in the area of Islam and politics, for example with the alleged threat of Islam to democracy. One example can be seen in the Atlantic Monthly that noted Grare's earlier research, "The risk of an Islamist takeover in Pakistan"—long a familiar worst-case scenario among foreign-policy experts—"is a myth," according to a new policy brief by the Carnegie Endowment for International Peace, which argues that the Pakistani military has grossly exaggerated the threat of radical Islam in order to consolidate power at home and win foreign support for the regime."⁶⁶ Many concepts and misconceptions in the area of "Islam and politics," abroad or domestically could be better understood to reduce fear.

Conclusion

With this general problem of fear of Islam and Muslims, the academic discipline of religious studies should be seen as relevant as it can be part of offering a solution for the problem of fear from whatever source. The proposal in this paper is one including long-term and sustained proactive and positive responses to the ongoing manufactured fear of Muslims in the West. This suggestion includes utilizing the academic discipline of religious studies in interfaith encounter as part of a strategy for addressing some of these root causes of manufactured fear and ameliorating some of the effects of fear in multiple communities. While religious studies is an academic discipline, it can be very informative for activist projects of interfaith en-

64 Ihsan Bagby, *The American Mosque 2011: Report Number 2 from the US Mosque Study 2011*, "Activities, Administration and Vitality of the American Mosque," the Islamic society of North America, May 2012.

65 Ihsan Bagby, p.11.

66 "Pakistan: The Myth of an Islamist Peril," by Frederic Grare, in Policy Outlook, Policy Brief 45, February 13, 2006, Carnegie Endowment for International Peace, cited in *The Atlantic Monthly*, July-August, 2006, page 54.

counter and dialogue. With inter-religious encounter and dialogue, which includes the work of religious studies, an understanding of the end results and a qualitative assessment of these is important.

The fear generated with every terrorist attack adds to the urgency for the Muslim community of carrying out this kind of work. In my more recent Huffington Post article, "*What Can We Do About the Terror and Unjust Persecution of the Boston Marathon Bombings?*" (Posted: 04/23/2013).⁶⁷ I take a perspective consistent with these points that I have made and I write that,

*"Everyone who was present on that day or who has watched the news of the terror bombings at the 2013 Boston Marathon, and who has seen the victimization and destruction and has felt any shock, sadness, grief or outrage, is a victim of nothing less than unjust persecution. My reason for describing this as unjust persecution is to suggest that we have a broader scope of non-violent resources with which to actively resist this unjust persecution and also to attempt to ameliorate the impact of terror generally."*⁶⁸

In contrast to this fear, Mahmoud Ayoub's describes a hope for accepting each other as friends and partners, not opponents in dialogue would be a major accomplishment of mutual acceptance and respect, helping to overcome fear.⁶⁹ I would also add that the end results, if the whole process of preparing for and engaging in encounter is done properly, should have results and outcomes that would be acceptable (not objectionable) to classically trained Muslim scholars, not only to liberals and secularized Muslims. As friends and partners, in multiple genres of dialogue, religious studies can begin to address the fear, the main obstacle, that exists in North America of Muslims.

These efforts at interfaith work need to be sustained over time. Abu-Nimer describes an "Islamic peace-building framework," in which he describes Islamic values conducive to peacebuilding.⁷⁰ Abu-Nimer opines that, "an Islamic peace-building framework, applied to a context of community socioeconomic development, can promote objectives such as an increase in the solidarity among members of the community...relieving the suffering of people and spare human lives...promoting equality among all members of the community, and encourage the values of diversity and tolerance."⁷¹ These values of diversity and tolerance are a better alternative to fear and

67 Kemal Argon, Huffington Post, April 23, 2013. See: http://www.huffingtonpost.com/kemal-argon/we-do-have-resources-for-_b_3134690.html

68 Ibid.

69 Mahmoud Ayoub, "Christian-Muslim Dialogue: Goals and Obstacles," *The Muslim World*, Vol. 94; July 2004, pp. 314-316.

70 Muhammad Abu-Nimer, "Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice," University Press of Florida, Gainesville, FL, 2003, page 48-84. See also the essay by Frederick M. Denny, *Islam and Peacebuilding: Continuities and Transitions*, in "Religion and Peacebuilding," edited by Harold Coward and Gordon S. Smith, State University of New York Press, Albany New York, 2004, page 129-146.

71 Abu-Nimer, pages 82-83.

certainly misplaced fears.

Within the field of religious studies we have content and understanding of religions that can be used to work towards a better understanding and acceptance, overcoming fear and allowing a more open appreciation of the religion. This is one possibility of a human-centered education as called for by Frangouli-Argyris. In religious studies informing interfaith encounter and dialogue as well as inter-Muslim dialogue, we can also have not only a good presentation of factual information and remove distortions from multiple sources (both within and without the Muslim fold), we can have love and compassion for persecuted people as we pursue a human-centered education.

**RELIGIOUS EDUCATION AND THE UNESCO
STANDARDS FOR PEACE AND TOLERANCE: THE
BIBLICAL SAGA OF JACOB AND ESAU AS A CASE
STUDY**

Eldad J. PARDO

Lecturer, Hebrew University of Jerusalem

Abstract

The biographies of prophets and religious figures provide role models and traditions for educating the young generation toward a better future. For religious peace education, personal stories could be more effective than abstract religious philosophy.

The study focuses on Jacob and Esau, the Biblical Israel and Edom, as a scriptures' role model for religious education aimed at enhancing values-based prosperity, peace and reconciliation. It demonstrates that this ancient family saga fits into cutting edge UNESCO-derived international standards for peace and tolerance in school education, also known as the IMPACT-SE methodology. Hence, it is argued that this ancient religious story could serve the purpose of religious peace education for students and to display the effectiveness of the UNESCO-based IMPACT-SE methodology for monitoring and planning peace-promoting religious curricula.

Of special interest are the practical and spiritual strategies for conflict resolution and prevention. The IMPACT-SE methodology, here applied, has also confirmed the conclusions of Biblical and literary scholars as regards the dominant role of women figures in Biblical family sagas. The study compares the role of Rebecca and other figures in the saga with the role of women figures in two other genres, that of the Iranian Ta'ziye passion plays and the ancient Greek tragedy. Finally, the Jacob-Esau saga teaches that God looks at us from our brother's face.

The biographies of prophets and religious figures provide role models and set traditions for educating the young generation. It could even be argued that for religious peace education, personal stories could be more effective than abstract religious philosophy.

My study focuses on the story of Jacob and Esau, the Biblical Israel and Edom, as a model for religious education aimed at enhancing values-based prosperity, peace and reconciliation. I will demonstrate that this ancient

family saga fits into cutting edge UNESCO-derived international standards for peace and tolerance in school education – the *IMPACT-SE Methodology*.¹ I argue that this ancient religious story could serve the purpose of religious peace education for students and to display the effectiveness of the UNESCO-based *IMPACT-SE Methodology* for monitoring *and* planning peace-promoting religious curricula.

1.1 Why Jacob-Israel?

At first sight, one could choose the Biblical stories of either Abraham or Moses. For Jews, Abraham is the father of the Hebrew nation, being the first to listen to and obey the commands of God, he establishes the Abrahamic Covenant (Genesis 12-17), receives the blessing for his people, and leaves his homeland for the Promised Land. Abraham is the direct father of all the Jews (*Avraham Avinu*, אַבְרָהָם אֲבוּנוּ, in Hebrew literally means "Abraham our father"). Still, while Abraham remains the "first Jew,"² Abraham is the father of many nations. In recent years, with the emergence of the concept of Abrahamic religions to denote the monotheistic religions combined into one tradition,³ Abraham, also featured in other religions, acquired a quality that goes beyond Judaism. If Adam is the father of all humanity, Abraham turns

¹ See discussion below. IMPACT-SE is the Institute for Monitoring Peace and Cultural Tolerance in School Education.

² Yanki Tauber, "HaYehudi HaRishon (The First Jew)," *Beit Chabad*:

http://www.he.chabad.org/library/article_cdo/aid/578793, (no date, downloaded July 15, 2013). Abraham was associated in Nazi Europe strictly with the Jews. In 1938 Germany, the Nazis legislated the addition of Abraham and Sarah to the names of all adult Jews (male and female respectively) in the Reich. Abraham J. Edelheit and Hershel Edelheit, *History of the Holocaust: A Handbook and Dictionary*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1994, pp.438-439.

³"Abrahamic" typically refers to the three main monotheistic religions (in chronological order of their appearance): Judaism, Christianity and Islam. As a unifying interfaith term, "Abrahamic" has emerged in the mid-20th century as part of the efforts to heal the trauma of WWII Holocaust. The term was used in the Vatican Council II of 1962. The category gathered momentum among Muslims and Jews in Israel in the late 1990s with the establishment of the *Abrahamic Way* (*Derech Avraham/Al-Tariqa Al-Ibrahimiyyah*) and across the world (Khalid Durán, *Children of Abraham: An Introduction to Islam for Jews*; Reuven Firestone, *Children of Abraham: An Introduction to Judaism for Muslims*, Hoboken NJ: Ktav, 2001). Then, after the events of September 9, 2001 across the world as a way to heal the East West chasm (Bruce Feiler, *Abraham: A Journey to the Heart of Three Faiths*, New York: Harper Collins, 2002). More recently, other subgroups and religious faiths such as the Druze, Bahá'í, Mormon and Unificationists, are also included. Some scholars advise caution with the category. Adam Dodds, "The Abrahamic faiths? Continuity and discontinuity in Christian and Islamic doctrine," *Evangelical Quarterly* 81, no. 3 (2009): 230-253. Aaron W. Hughes argues that the "Abrahamic" academic category is "artificial and imprecise, a modern projection that we then transcribe onto the historical record." (*Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*, New York: Oxford University Press, 2012, p.3). Jon D. Levenson demonstrates that while about half the people of the planet consider Abraham to be the father of their faith, they are not reading the same textual base. Each of the different Abrahams represents a particular individuation and identity of its related faith (*Inheriting Abraham: The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton NJ: Princeton University Press, 2012). Brian Arthur Brown et al. (eds.), *Three Testaments: Torah, Gospel, and Quran*, Lanham Maryland: Rowman & Littlefield, 2012.

into the father of all monotheists, almost a prophet of a new creed, *Abrahamism*. Besides, Abraham has no meaningful "other." The actual birth of Judaism, as a faith and a nation, is often assumed to occur with the Exodus from Egypt and hence, "The religion of Moses" (*Dat Moshe*, משה ׀ ׀, in Hebrew), which is predicated on the Mosaic Covenant, the Ten Commandments and the Torah. Israelites or Jews, when described in a non-pejorative way among Muslims, are often associated with Moses: *Musevi* (Turkish), *Musawi*, *Kalimi* (موسوي، كلمي، Arabic) and *Kalimi* (کلمی، Persian). The Exodus of the Israelite slaves is seen by Jewish sages as the birth of the people of Israel, accompanied by blood, water and pain. The first to take this line of interpretation was the Prophet Ezekiel (16:4-6) comparing the people of Israel to an embryo thrown out of the womb and left abandoned, covered by its blood, in the desert: "in the day that thou wast born [...] I said unto thee when thou wast in thy blood, Live."⁴ Moses, with God behind him, is also *the* father of the Jews.⁵

Admittedly, then, Abraham and Moses could be considered as having superior qualities to Jacob for religious education, yet I chose Jacob mainly because of the riveting process he experiences in dealing with his "Other," Esau. Jacob, being a twin brother, has to grapple from birth with a competitor brother. While competing, he learns useful peace strategies. In some cases, as I show in sections 3.5.3 and 3.5.4, handling the "Other" in a peaceful manner forces Jacob to rely on his resourceful mind and face inner fears and anxieties. Hence, Jacob serves as a quintessential example for living in peace with the "Other," while attaining prosperity and spiritual growth – as is reflected in his actions in Padanaram and his encounter with Esau.

The second reason for choosing Jacob-Israel as a role model is that his name is identical to his target audience: the Biblical and the modern-day Israel. Jacob stands out as representing the beginning of the nation of Israel as a community of memory. Beginning with Jacob, the Bible no longer uses the term "Hebrews," but the "Children of Israel,"⁶ even if Hebrew continues to be the language of the Jews.

⁴ Based on "take him a nation from the midst of another nation" (Deuteronomy, 4:34), *Yalkut Shimoni* (לְיִשְׂרָאֵל, מִבְּטֶן בְּהֵמָה), an ancient Midrash (homiletic exegesis) collection, compares this to "an embryo, located in the bowel of an animal, and the shepherd comes forth to deliver it." See also *Midrash Psalms*, 114 (Venice, Daniel Bomberini, 1546). Rabbi Bar Aba in the name of Rabbi Bar Akha "What is 'a nation from the midst of another nation'? Like a man who delivers the embryo from the bowel of an animal, so did God take Israel out of Egypt." Similar interpretations can be found in *Sefer Arvei Nahal* by the 17th century Hassidic Rabbi David Solomon Eibenschutz (1755-1813) as well as in the *Pesach Haggadah* commentary by Rabbi Yitzchak Isaac Chaver (1789-1853).

⁵ Interestingly, argues Pardes, following Freud and Melanie Klein, if Moses [or God] plays the role of the father of the people of Israel, then Pharaonic Egypt plays that of the mother: "The Israelites are delivered collectively out of the womb of Egypt." Ilana Pardes, *The Biography of Ancient Israel: National Narratives in the Bible*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2000, p. 26.

⁶ Elliot N. Dorff and Arthur Rosett, *A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law*, Albany: SUNY Press, 1988, p. 17.

The third reason relates to Esau and the Edomites as "the Other". The portrayal of Esau, as a round character that elicits empathy and sympathy, fear and love, laughter and compassion, is helpful for educational purposes. I explain in section 3.1 below that this type of description is required by international educational standards in order to avoid demonization, bigotry and group labeling.

Moreover, I believe modern-day Middle-Easterners could benefit from the historical background of twin Levantine peoples struggling and making peace with each other over a millennium and developing cultural tools to maintain peace. It is no less significant that this cultural tool was written in Hebrew, "The language of Canaan,"⁷ which was the language of the protagonists and the language binding together all Israelis and hence easily accessible in the original to all of them – Muslims, Christians, Druse and Jews – as well as many Palestinians. Hebrew, alongside Arabic, is Israel's official and most popular language.

Another advantage of the character of Jacob to our discussion is the utterly human and accessible nature of that personality, which could serve as a role model.

A fifth reason for choosing Jacob concerns the prominent role of women in his family saga. In some of the central junctures of his life, Jacob abides by the advice of women in matters pertaining to himself and the destiny of the people of Israel. Rebecca, the mother of Jacob and Esau, is a key mover and shaker in the story. Rachel, Jacob's second wife, is one of the most important Biblical female characters for Jewish women. In fact, one can see that women's status – in Jacob's biography as well as in our contemporary Middle East – forms a critical component in peace education.

Finally, Jacob is one of the first role models for the typically Jewish pattern recurring throughout the ages of wandering cycles, ascending *to* (*aliyyah*, עלייה) and descending *from* (*yeridah*, ירידה) the Promised Land.⁸ Hence, the story is a powerful example of the multi-generational effect of behavioral patterns instilled in educational texts. It also proves to be relevant to some of the current tensions around the existence of the modern state of Israel, a fruit of similar wandering cycles. The exodus of entire Jewish communities, fleeing persecution by chauvinistic nationalisms in Europe and the Middle East, generated similar constellations of neighbors-brothers in conflict. It is not a coincidence that the Jacob-Esau encounter-

⁷In Hebrew, *Sefat Kná an*, כנען שפה (Isaiah, 19:18).

⁸Zakovitch points out that "even a rough sketch of the patriarchs' wanderings coincides with the broad lines traced by later generations." Yair Zakovitch, *Jacob: Unexpected Patriarch*, New Haven and London, Yale University Press, 2012, pp. 6-7. In the Hebrew edition of his book, he states that these wanderings manifest a "table of contents" and a "genetic code" for Israelites' history in Biblical times (Hebrew ed., p. 13). A *longue durée* historical perspective, however, can teach us that wandering cycles—"ascending" to and "descending" from the Land of Canaan, alongside other wandering waves—extends beyond Biblical times. These wanderings have always been, and still remain, a hallmark of Jewish/Israelite collective experience.

reconciliation occurred on the border of Canaan, at the Jabbok tributary of the Jordan River, as the first Israelite clan was returning to the Land.

My discussion begins with a methodological grounding: A short presentation of the last version of the Applied International Educational Standards based on UNESCO Declarations and Recommendations, as developed by Yohanan Manor and the scholars of *The Institute for Monitoring Peace and Cultural Tolerance in School Education (IMPACT-SE)*. These standards contribute to the examination of any story from the perspective of an educational text.

1.2. Methodological Grounding: Applied International Educational Standards Based on UNESCO Declarations and Recommendations

This article argues that the story of Jacob-Israel and Esau served the educational purpose of teaching the Israelites that their Edomites neighbors should not become an object of hate, regardless of the rivalry and conflagrations which at times erupted between the two peoples. Indeed, the story may have served as a tool for safeguarding the peace by educating the Israelites that their neighbors have legitimate rights and grievances.

One way to examine a text in this light is the Applied International Educational Standards based on UNESCO Declarations and Recommendations. These educational standards were extracted in the last two decades from publications issued by the *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO)* at *The Institute for Monitoring Peace and Cultural Tolerance in School Education (IMPACT-SE)*.⁹ They are used regularly to test modern school textbooks in various modern Middle Eastern curricula in order to find out whether students are being educated toward a future of peace and coexistence.

Hence, in reading the Jacob-Israel story using this methodology, we benefit from a rare opportunity to examine an ancient educational text that teaches peace and tolerance toward a neighboring nation, intriguingly enough, following the most advanced 21st century standards for peace education.

However, it should come as no surprise that an ancient Biblical narrative abides by modern-day UNESCO international standards. This paper argues that education for peace and tolerance, just as that for human rights principles, can in fact be traced back to Biblical narratives.¹⁰

The following is a short version of the international standards, which

⁹ <http://www.impact-se.org/research/methodology.html>. More references below.

¹⁰ Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004. Interestingly, as Ishay points out, it was UNESCO that had been charged by the declaration's authors to conduct an inquiry into the diversity of human rights viewpoints across the globe.

can serve us as a roadmap for understanding the story of Jacob-Israel.¹¹

(1) RESPECT: The curriculum should promote tolerance, understanding and respect toward the “other,” its culture, achievements, values and ways of life.¹²

(2) INDIVIDUAL OTHER: The curriculum should foster personal attachment toward the “Other” as an individual, to be familiar, loved and appreciated.¹³

(3) NO HATE: The curriculum should be free of wording, imagery and ideologies that would likely create prejudices and misconceptions, stereotypes, misunderstandings, mistrust, racial hatred, religious bigotry, and national hatred, as well as any sort of hatred or contempt for other groups or peoples.¹⁴

(4) PEACE MAKING: The curriculum should develop capabilities for non-violent conflict resolution and promote the peace.¹⁵

(5) UNBIASED INFORMATION: Educational materials (textbooks, workbooks, teachers’ guides, maps, illustrations, aids) should be up-to-date, accurate, complete, balanced, and unprejudiced, and do they use equal standards so as to promote mutual knowledge and understanding between different peoples.¹⁶

(6) GENDER: The curriculum should foster equality and mutual respect between females and males. It should refrain from stereotyped gender

¹¹ This is an updated version of the standards prepared by this author.

¹² As defined in the Declaration of Principles on Tolerance Proclaimed and signed by Member States of UNESCO on 16 November 1995, Articles 1, 4.2. See also the UN Declaration on the Promotion among Youth of the Ideals of Peace, Mutual Respect and Understanding Between Peoples (1965), Principles I, III. Universal Declaration of Human Rights (1948): *Education shall be directed to the full development of human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms. It shall promote understanding, tolerance and friendship among all nations, racial and religious groups, and shall further the activities of the United Nations for the maintenance of peace.*

¹³ The goal of education for peace is the development in an individual of values which are universally recognized, regardless of different socio-cultural contexts. See *ibid.* Article 6. See also, on exchanges between youth, the UN Declaration on the Promotion among Youth of the Ideals of Peace, Mutual Respect and Understanding between Peoples (1965), Principles IV, V.

¹⁴ Based on *ibid.* Articles III.6, IV.7 and VII.39; and on the Integrated Framework for Action on Education for Peace, Human Rights and Democracy, approved by the General Conference of UNESCO at its twenty-eight session, Paris, November 1995, Article 18.

¹⁵ Based on the Integrated Framework for Action on Education for Peace, Human Rights and Democracy, approved by the General Conference of UNESCO at its twenty-eight session, Paris, November 1995, Article 9; and on the Declaration of Principles on Tolerance Proclaimed and signed by Member States of UNESCO on 16 November 1995, Article 5.

¹⁶ Based on UNESCO Recommendation concerning education for international understanding, cooperation and peace and education relating to human rights and fundamental freedoms, adopted by the General Conference at its eighteenth session, Paris, 19 November 1974, Article V.14.

roles.¹⁷

(7) SOUND PROSPERITY and COOPERATION: The curriculum should educate for sound and sustainable economic conduct and the preservation of the environment for future generations. It should encourage regional and local cooperation to that effect.¹⁸

2.1 The Biblical *Family Saga*

The primary goal of the Hebrew Bible is educational. The genre of Patriarchal narratives, such as the story of Jacob and Esau, is the *family saga*. Note that the term *saga*, borrowed from the Norse *saga*, does not prejudice the historicity of the narrative.¹⁹ The *family saga* aims at educating the listeners by making them see themselves in the narrative and gain knowledge and experience as a result. It nurtures "awareness of the historical continuity of the community" and of their own history.²⁰ Especially important to our case is that Biblical *family sagas* tell of the progenitors of peoples and especially those of Israel. The relations of peoples were regarded as "the relations of individuals: two races it is said are brothers, i.e., are closely related and are equal."²¹ This kind of education was needed because of the cultural affinity of the often-competing peoples. Hence, Jacob-Israel represents the entire people of Israel; Esau represents all the Edomites, Lot represents the Ammonites and Moabites and Ishmael represent the Arabs.²²

2.2 Biblical Characters: Why are they not perfect?

One of the main characteristics of Biblical heroes is the emphasis put by the text on the shortcomings of each and every individual portrayed. Two main explanations for this literary strategy are typically presented. The *first*

¹⁷ The preamble to the Declaration of Principles on Tolerance Proclaimed and signed by Member States of UNESCO on 16 November 1995, notes the Convention on the Elimination of Any Form of Discrimination against Women and emphasizes respect for human rights and fundamental freedoms for all, without distinction as to gender.

¹⁸ Based on UNESCO Recommendation concerning education for international understanding, cooperation and peace and education relating to human rights and fundamental freedoms, adopted by the General Conference at its eighteenth session, Paris, 19 November 1974, Articles III.6, and IV.7. On the imperative for developing "systematic and rational tolerance teaching methods that will address the cultural, social, economic, political and religious sources of intolerance," see the Declaration of Principles on Tolerance Proclaimed and Signed by Member States of UNESCO on 16 November 1995, Article 4.2. On education for international cooperation, see also the UN Declaration on the Promotion among Youth of the Ideals of Peace, Mutual Respect and Understanding between Peoples (1965), Principle II.

¹⁹ William F. Albright, Introduction to Hermann Gunkel, *The Legends of Genesis: the Biblical Saga and History*, [translated by W.H. Carruth] New York: Schocken Books, 1964, pp. xi-xii.

²⁰ Rolf Rendtorff, *The Old Testament: An Introduction* (Translated by J Bowden), London 1985, Philadelphia: Fortress Press 1986 [1983], p. 85.

²¹ Gunkel, *The Legends*, p. 18.

²² Firestone, *Abraham*, p 11. Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1993, p. 19.

relates to the theological question of sharing perfection with God, and hence holiness and veneration. Presenting individuals as saints may lead to cult of personality and the worship of shrines. The *second* relates to education for the price of sin. The Bible's heroes sin and transgress particularly in order to allow the narrator to present the consequences — the punishment — that result from these sins. Indeed, all are punished, one way or another, "[...] for there is no man who does not sin" (I Kings 8:46).²³ In other words, the Bible teaches us how to behave and what is the price of misbehavior.

To these two explanations regarding the personal sphere, we may introduce three additional points. *One point* is that overly perfect role models may intimidate youth striving to walk in their footsteps. The presentation of a nation's greatest achievers — patriarchs, kings, priests — as fallible, teaches the young student that everything is possible. While humans have weaknesses, they can still achieve great things for their people. The *second point* pertains more directly to the cause of peace. Fallibility of all humans allows for empathy, forgiveness and reconciliation. In fact, despite the well known biblical notion of "An eye for an eye," from early on, Judaism has actually been unenthusiastic about vengeance and punishment.²⁴ The *third point* is literary: round and complicated characters rooted in time and place — as in good fiction — are critical for a good story and, therefore, an effective message.²⁵ Literary depth brings out the mysteriousness of God and world, surprises the readers and makes them engage in a dialogical investigative process, looking for key words, questions and answers.²⁶ In other words: the Jacob and Esau *saga* makes for a good read.

3. The Saga of Jacob and Esau and the UNESCO-derived Standards

For the current discussion, I generally treat the Jacob and Esau *family saga* as an indivisible canonical text, disregarding theories about its emergence.²⁷ Generally speaking, there is not much debate about the antiquity of

²³ Zakovitch, *Jacob*, p.11.

²⁴ For instance, Abraham asks God to spare Sodom and Gomorra, and Jacob's disapproval of the vengeful deeds performed in the case of Dinah. Additionally, capital punishment is seen as something that should be avoided at all costs. *Mishnah*, tractate Makkoth 1:10, *Babylonian Talmud*, Makkoth 7b.

²⁵ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981, pp. 28-9, 44.

²⁶ Jonathan Cohen, "Is the Bible a Jewish Book? On the Literary Character of Biblical Narrative in the Thought of Franz Rosenzweig and Leo Strauss," *The Journal of Religion*, Vol. 87, No. 4 (October 2007), pp. 592-632. Rosenzweig's literary analysis of Jacob's deceit, p. 605 note 39. On the theological impact of the Biblical narrative according to Rosenzweig and Martin Buber, as precursors of Alter (above, note 25): Mara H. Benjamin, "The Tacit Agenda of a Literary Approach to the Bible," *Prooftexts*, Vol. 27, No. 2, Special Issue: Before and after *The Art of Biblical Narrative* (Spring 2007), pp. 254-274. Alter, *The Art*.

²⁷ In a separate research project, I elaborate on the historical context of this *saga* considering at length text criticism. Probably the best introduction to Biblical Criticism is, Alexander Rofé, *Introduction to the Literature of the Hebrew Bible*, Jerusalem: Simor, 2009. [Updated Hebrew edition, 2012].

the text and its largely positive attitude toward Esau, which forms crux of our argument.²⁸ Zakovitz demonstrates that in all likelihood, the original oral tradition of the text was much more critical of Jacob, and hence more understanding toward Esau, the "Other," than the text we hold today.²⁹ Also, the current article aims at recommending this text for religious education today, and there is little point in analyzing a host of theories that are largely irrelevant to most believers. No less important, the canonical Biblical text commands literary power and grace that should not be tampered with. The literary quality of the revealed text is essential for eliciting religious feelings and insights that unleash the educational process: "The Jewish element in the Bible—the dialogical, revelational element, that aspect that engenders the event of living speech—is to be found woven into the epic."³⁰

3.1 Esau as a Round Individual Character with Rights and Emotions³¹

Among other goals, the Jacob *family saga* was probably fashioned for teaching the Israelites about their relationship with the Edomites. Surprisingly, as pointed out by Haller, the text often takes the Edomite side or narrative: "Yes, Esau-Edom is even Isaac's preferred child, not Jacob."³² In Fokkelman's words, Esau "displays that much-esteemed quality that Jacob lacks so shockingly, considerateness toward his father."³³

The description of Esau in the *saga* is positive, albeit not without humor particularly when it comes to the hunter outsmarted by his brother, who is a mere shepherd.³⁴ Yet this type of light derision should be examined against the background of the Bible presenting the Edomites as a particularly wise people.³⁵ It is also possible that the Edomite God, Kos or Kose, was also

See also, Rendtorff, *The Old Testament*. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979.

²⁸ Alexander Rofé, "Storia d'Israele e critica biblica," *Henoch*, 25(2003): 361-371. Jacob M. Myers, "Edom and Judah in the Sixth-Fifth Centuries B.C.," in H. Goedicke (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore and London, 1971, p. 377. Jacob Liver, "The Wars of Israel and Edom," in J. Liver (ed.), *The Military History of the Land of Israel in Biblical Times* (Hebrew), Tel Aviv: 1964, p. 190. For a different opinion: Bert Dicou, *The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, Sheffield, JSOT Press, 1994.

²⁹ Zakovitch, *Jacob*, pp. 18-13. Based on *Hosea* (12:4), *Isaiah* (48:8) and *Jeremiah* (9:3), as well as a comparison of the birth of Perez and Zerah (*Genesis* 38:29, 1 *Chronicles* 2:4), twins of Tamar and Judah, to the birth Jacob Esau.

³⁰ Cohen, *Is the Bible*, p. 631.

³¹ See above UNESCO-derived IMPACT-SE standard number II.

³² Ja, *Esau-Edom ist sogar Isaaks bevorzugtes Kind, nicht Jakob*, in Max Haller, "Edom im Urteil der Propheten," in Karl Budde (ed.), *Vom Alten Testament*, Giessen: Töplemann, 1925, pp. 109-117 [109].

³³ Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, 2nd Edition, Sheffield: Sheffield academic Press, 1991 [1975], p. 119.

³⁴ Gunkel, *The Legends*, p. 44

³⁵ *I Kings*, 5:10 on the wisdom of Bnei Qedem (בְּנֵי קֵדֶם). Also, the Job story, *Obadiah* 5:8, *Jeremiah* 49:7.

known to have some relation to this image.³⁶ In other words, the simpleton outsmarts his smarter brother. Besides, as pointed out by Alter, Jacob is ridiculed as well, since he is described as "innocent," although he is anything but innocent.³⁷ Nevertheless, despite the criticism directed towards Jacob and the victimhood of Esau, Jacob remains the national "Self" of Israel and hence the favorite and the one presented as peaceful. In Wellhausen's words, "Jacob is a peaceful shepherd, not only because of the idyllic form of the narrative, but in his own being and character. He forms the strongest contrast to his brother Esau, who in spite of the idyllic form is a man of war."³⁸ The genre is that of peace seeking. The national "Other," Esau, is presented as a red and hairy, dynamic, passionate, emotional and impulsive hunter-warrior – a straightforward man of the field who is considerate to his father. This national father of Edom, the national "Other," has therefore been wronged by Jacob-Israel, the national "Self."

The Israeli audience is called upon to take note. It should extend the maximum toleration to the national "Other" (wronged, emotional, warrior) and exert the maximum restraint by the national "Self" (wrong, sophisticated, peaceful). In other words, we see already at this stage that the text follows the UNESCO standards. It features *respect*, describes the *individual other*, displays *no hate* regardless of existing political tensions, and encourages *peace-making*. Below we will see more about the *unbiased information*,³⁹ but first it is time to discuss the *gender* standard.⁴⁰

3.2 Women and World Peace: Rebecca's Role in Shaping Jacob's Destiny and Peace Strategies

The role of Rebecca, Jacob's mother, in writing the history of Israel is central and dramatic. The scripture tells us again and again that Jacob listens to his mother and obeys her. Respect, love and appreciation for the opinion of other women are also vital for the *saga*, in particular Jacob's love for Rachel and respect for Leah, Rachel's sister and his first wife. The story of Jacob's daughter Dinah also teaches us about Jacob's attitude towards women's rights.

Jacob's love for Rachel has become the foundation of Jewish family life. The Tomb of Rachel in Ephrat, near Bethlehem, grew into the holiest supplication place for generations of Jewish women. The Bible – emphasizing the critical role of love as a foundation of family life – informs us that, "Jacob served seven years for Rachel; and they seemed unto him but a few days, for the love he had to her" (29:20). This grand love allows Jacob to overcome

³⁶ Halle, Edom, p. 110.

³⁷ Alter, *The Art*, p. 43.

³⁸ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, translated by Black and Menzies, New, translated by Black and Menzies, New York: Meridian Books, 1957 [1878], pp. 318-19.

³⁹ See UNESCO-derived IMPACT-SE standards 1-5 in section 1.2. **Methodological Grounding**.

⁴⁰ See UNESCO-derived IMPACT-SE standard 6 in section 1.2. **Methodological Grounding**.

peacefully his disappointment when Laban – the brother of Rebecca, Jacob's mother – deceitfully gives him Leah, his elder sister, instead of Rachel. However, despite this deceit, for Jacob, the centrality of the woman leads to a peaceful attitude.

Moreover, Rachel embodies a mirror figure of Jacob – *Jacoba* as Fokkelman calls her – since she also competes with her sister, Leah, and displays perseverance and ambition.⁴¹ Both Leah and Rachel, as wives, express their own will and conduct active lives. They put pressure on Jacob, struggle with each other – but also collaborate – over their husband's love.⁴² Jacob consults them in regard to leaving and returning to his homeland. The wives' voices are heard loud and clear and include an approval based on analysis of their lack of prospects to obtain any portion or inheritance in their father's house (31:4-16). Rachel then nearly unleashes a family feud when she stealthily steals Laban's gods once the family leaves back to the Land of Israel (31:19, 26-35).

Jacob's attitude toward women finds expression also in the case of Dinah, his daughter from Leah, who conducts a love affair with Shechem, Hamor's son. Her brothers take revenge against the family of Shechem, but Jacob condemns the violence. Dinah herself is not punished, in contrast with current Middle Eastern honor practices (34:30). The value of peace, and implicitly women's interests, supersedes patriarchal honor.⁴³

There is, however, a sea of difference between Rebecca and the other female characters of this *saga*. Rebecca constitutes the pivot of the narrative and, similar to Sarah, serves as the female embodiment of God's will (25:23), which corresponds with attention to the needs and wishes of the people and curbing patriarchal rule. In Alter's words, "She is to become the shrewdest and the most potent of the matriarchs."⁴⁴

Women characters often personify the nation, the common people and the latter's earthly day-to-day concerns.⁴⁵ Male characters often represent

⁴¹ Fokkelman, *Narrative Art*, pp. 130-141.

⁴² See especially the mandrakes episode, 30: 14-16, 22-23. For an exhaustive analysis of Rachel's activism: Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992, pp. 60-78, 116. Pardes and Fokkelman (*Narrative Art*, p. 137) present Jacob as humiliated by his wives' control, yet this seems to be the rule, hence no humiliation. Compare God's instruction to Abraham: "in all that Sarah hath said unto thee, hearken unto her voice" (*Genesis*, 21:12). Both texts are believed to have been incorporated into the E document.

⁴³ Note that some scholars believe that this episode should be dated to the time of Nehemiah.

⁴⁴ Alter, *The Art*, p. 54. And yet, Sarah represents independent will supported by God.

⁴⁵ Eldad J. Pardo, "Iranian Cinema, 1968-1978: Female Characters and Social Dilemmas on the Eve of the Revolution," *Middle Eastern Studies* 40, no. 3 (2004): 29-54, especially p. 30, notes 4,5. Young boy characters can also personify the nation in young nations. Hence, Israeli nation in the Pentateuch is presented as the child of God, but is the time of Hosea, Jeremiah and Ezekiel the people is metaphorized as God's adopted daughter, a bride and an unfaithful wife, and again as a child forgiven. In the Midrash, God is metaphorized as Rachel, the wife hurt by Jacob-Israel. Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, 9-36. See also the modern Israeli caricature character Srulik (Little Israel, שרוליק), by Kariel Gardosh

the ruler or abstract moral ideas of the patriarchal order that require war and sacrifice. These Biblical stories should teach our students to listen to their mothers and sisters, respect and obey them, to listen to the needs of the people, to always seek harmony and to find peaceful solutions to a crisis.⁴⁶

Jacob's career as the father of the Jewish nation begins with his mother, Rebecca, who receives God's revelation at an early stage of her pregnancy: "And the LORD said unto her, Two nations are in thy womb [...] and the elder shall serve the younger" (25:23). Rebecca assumes the mission of fulfilling the prophecy and assigning the proper roles to her twin-boys. Furthermore, she succeeds in changing the course of the saga, without bloodshed.

27:5 And Rebekah heard when Isaac spake to Esau his son. And Esau went to the field to hunt for venison, and to bring it.

27:6 And Rebekah spake unto Jacob her son, saying, Behold, I heard thy father speak unto Esau thy brother, saying, 27:7 Bring me venison, and make me savoury meat, that I may eat, and bless thee before the LORD before my death.

27:8 Now therefore, my son, obey my voice according to that which I command thee.

[...]

27:13 And his mother said unto him, Upon me be thy curse, my son: only obey my voice, and go fetch me them.

27:14 And he went, and fetched, and brought them to his mother: and his mother made savoury meat, such as his father loved.

27:15 And Rebekah took goodly raiment of her eldest son Esau, which were with her in the house, and put them upon Jacob her younger son: 27:16 And she put the skins of the kids of the goats upon his hands, and upon the smooth of his neck: 27:17 And she gave the savoury meat and the bread, which she had prepared, into the hand of her son Jacob.

Rebecca comes out of this description as a top notch strategist and a compelling leader: "obey my voice." She takes responsibility for cutting corners: "Upon me be thy curse." She is also extremely fast and efficient as deduced by the rapid chain of verbs in the text, here and elsewhere, when time is of the essence.⁴⁷ She listens, plans, gives orders and acts herself.

(Dosh), and the Palestinian Hanzala (الحنظلة), by caricaturist Naji Ali, who also created a less famous mother nation, Fatimah (فاطمة المرأة الوطن). In modern Israel too, female personification for the nation/land exists, although no particular character, to my knowledge, is paramount. Listen to Yankele Rotblit and Shmulik Kraus' 1994 "Are you at Peace?" (*ha-shalom lakh?*).

⁴⁶ Female personifications of the nation, homeland and freedom, also serve the purpose of enlisting men to fight to defend that female (see: Eugene Delacroix, *Liberty Leading the People*, 28 July 1830). This is clearly not the case here.

⁴⁷ Alter, *The Art*, pp. 53-54.

Fuchs argues that Biblical women figures are characterized as deceptive, which "perpetuates the subordination of women based on their alleged moral deficiency."⁴⁸ Yet her three valid examples – Rebecca, Ruth and Esther, and one could add Tamar as well – suggest that Biblical women's activism, deception and all, solves cardinal problems and demonstrates that "the divinely appointed process of election cannot be thwarted by human will and social convention."⁴⁹

Intriguing indeed is Rebecca's keen perception and swift action. First to see Esau's rage, she forcefully takes command of the situation and sends Jacob away in order to save both her children from a bloody confrontation, "obey my voice; arise, flee ":

27:41 And Esau hated Jacob because of the blessing wherewith his father blessed him: and Esau said in his heart, The days of mourning for my father are at hand; then will I slay my brother Jacob.

27:42 And these words of Esau her elder son were told to Rebekah: and she sent and called Jacob her younger son, and said unto him, Behold, thy brother Esau, as touching thee, doth comfort himself, purposing to kill thee.

27:43 Now therefore, my son, obey my voice; arise, flee thou to Laban my brother to Haran; 27:44 And tarry with him a few days, until thy brother's fury turn away; 27:45 Until thy brother's anger turn away from thee, and he forget that which thou hast done to him: then I will send, and fetch thee from thence: why should I be deprived also of you both in one day?

Again we see the same resoluteness: "Obey my voice." Interestingly, Isaac cannot fathom the possibility of an inclusive blessing. He tells Esau that he had already given the blessing to Jacob, which means that all the brothers would become his slaves.

27:37 And Isaac answered and said unto Esau, Behold, I have made him thy lord, and all his brethren have I given to him for servants

Esau then cries out asking for another blessing:

27:38 And Esau said unto his father, Hast thou but one blessing, my father? bless me, even me also, O my father. And Esau lifted up his voice, and wept.

In other words, Esau unknowingly adopts Rebecca's attitude of loving both children and asks why should there be only one blessing? Indeed, Isaac

⁴⁸ Esther Fuchs, "Who is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism," in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, ed. Adela Yarboro Collins. Chico Cal.: Scholars Press, 1985, 137-144, 143.

⁴⁹ Alter, *The Art*, p. 10.

finally accepts Rebecca's logic and gives the blessing to Esau as well:

27:39 And Isaac his father answered and said unto him, Behold, thy dwelling shall be the fatness of the earth, and of the dew of heaven from above;

27:40 And by thy sword shalt thou live, and shalt serve thy brother; and it shall come to pass when thou shalt have the dominion, that thou shalt break his yoke from off thy neck.

Still, as can be seen here, Isaac's logic does not include the permanent and true peace, reconciliation and shared love to God, and hence love of each other, and he predicts that Esau would live by the sword and "break Jacob's yoke."

Jews and Israelis throughout most of the people's history of 3,500 years or more have opted for peace – and for millennia even pacifism – over war and military struggle. As can be seen also in the Biblical narrative, Esau also gradually internalizes the wisdom of peace through generosity. He first sells his birthright to Jacob, and then, while angry and sad at the loss of Isaac's blessing, he still manages to extract from his father a nice blessing for himself. Esau's move is not unlike that of Jacob who overcomes his disappointment over not receiving Rachel by pressing head on for more hard work and commitment. Later on, Esau will complete the reconciliation with his brother Jacob signaling for generations of Jewish readers that war is indeed not necessary. God's will, as formulated by Rebecca's action, demands that each people and each individual would find their own destiny, prosperity and spiritual mission.

The text, however, clarifies that men are typically very late to understand God's endless wisdom. Jacob, who is closer to his mother, realizes the consequences of a conflict. Esau, who is closer to his father, sees the world in black and white and commits himself to killing his brother (27:41).

The Holy Scripture is unequivocal about this point: Rebecca's vision becomes an advice from both parents and the scripture tells us that Jacob obeyed both his father and his mother:

28:7 And that Jacob obeyed his father and his mother, and was gone to Padanaram.

To conclude this section, let us glance at a short comparison of the role of the woman in this *family saga* and two other *sagas*, in fact tragedies, one from the Greek mythology and the other from Shiite martyrology. Rebecca is the enabler of the people's wish against the patriarchy, without bloodshed and martyrdom. This is not surprising. We know that women characters often represent family or the nation, with their earthly human aspects, particularly life, while strong males personify heavenly patriarchal ideals that require sacrifice and killing.

In Sophocles' play, *Antigone* (Ἀντιγόνη), the main character, the young woman Antigone, also acts in the name of family and people's values and

emotions.⁵⁰ In the name of these values, Antigone breaches the order of the King and buries the body of her brother Polynices. King Creon, who intends to execute Antigone for breaching his orders, personifies state ideals and patriarchal order. The play ends in tragedy as Antigone and her fiancé commit suicide. Antigone dies for challenging the patriarchal order and for trying to make the wish of people happen.

Similarly, in Iranian-Shiite passion plays on the martyrdom of Imam Hossein (ta' ziyeh, تعزیه), the women at Karbala try to keep the Imam alive. Zeynab, Imam Hossein's sister, beseeches the Imam to have pity on the family, and not to go all the way to martyrdom, but he does not heed her call. In these plays, Hossein represents the patriarchal order and its wish of him to be martyred for the sake of the believers.⁵¹

This short comparison helps to bring out the role of Rebecca. Just like Antigone and Zeynab, she challenges the patriarchal order: Isaac, the *paterfamilias*, decides that the blessing should go to his beloved elder son, Esau. Rebecca – representing both the Israelite audience and God – differs. Unlike the heroines of the Greek tragedy and Iranian Passion plays, this Biblical heroine succeeds in challenging the patriarchy, winning her case and also nipping violence in the bud by sending Jacob away. Rebecca serves as a powerful educational tool for peaceful change.

3.3 Service, Loyalty and Economic Initiative

A relatively new UNESCO/IMPACT-SE standard pertains to the challenge of providing a responsible, sustainable and environmentally-friendly economic education.⁵² Collaboration and global networking forms part of this standard. Together with economic and environmental issues, fostering self-reliance and international collaboration would facilitate spiritual growth making hatemongering inconsequential. This Biblical *family saga* approaches this challenge on three levels: hard work, collaboration-globalism and nature-sensitive economic ingenuity. These three levels remained the hallmark of Jewish experience in the last three millennia, serving as another proof to the extremely powerful effect of religious education.

On his way from the Land of Israel toward Haran, in Northern Syria or Southern Turkey of today, Jacob sees in a dream "a ladder set up on the earth, and the top of it reached to heaven: and behold the angels of God

⁵⁰ Sophocles, *Antigone, Oedipus the King, Electra*, translated by H.D.F. Kitto and edited by Edith Hall, Oxford: Oxford University Press, 1994, pp. 1-46.

⁵¹ Sadeq Homayuni, *Taziyeh in Iran*, 2nd Edition, Shiraz: Navid, 1380/2001 (in Persian), Charles Virolleaud, *Le Theatre Persan ou Le Drame de Kerbéla*, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1950. Enrico Fulchignoni, "Quelques considerations comparatives entre les rituels du Ta'ziyeh iranien at les "Spectacles de la Passion" du Moyen-age chrétien en Occident," in *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, edited by Peter J. Chelkowski, 131-136. New York: New York University Press, 1979.

⁵² See UNESCO-derived IMPACT-SE standard 7 in section 1.2. **Methodological Grounding.**

ascending and descending on it" (28:12). While the legendary *Jacob's Dream* is rife with meaning, for our purpose it suffices that any spiritual growth must "be set up on the earth." For this future to come true, a down-to-earth economic responsibility will be vital. Economic responsibility, as displayed later on in this *saga*, suggests hard work and self-reliance. But *Jacob's Dream* also stresses a permanent contribution of Israel to other nations:

28:14 And thy seed shall be as the dust of the earth, and thou shalt spread abroad to the west, and to the east, and to the north, and to the south: and in thee and in thy seed shall all the families of the earth be blessed.

The lesson for every child learning this paragraph is therefore that his people shall serve as a source for blessing for all the families of the earth.

Certainly, Jacob's attitude toward life is one of energy and hard work. In his first meeting with Rachel, "[H]e has an obstacle to overcome—the stone on the mouth of the well... the man who seizes his fate, tackles his adversaries, with his own two hands."⁵³

Throughout his stay with Laban, for twenty years, Jacob will work hard. The metaphor for this hard work, and hard life, is that of the stone. A wider look will discover that "Jacob is a man who sleeps on stones, speaks in stones, wrestles with stones, contending with the hard unyielding nature of things."⁵⁴

The prophesy "and in thy seed shall all the families of the earth be blessed" begins to materialize when Jacob works for Laban, his uncle who lives in the faraway Haran. After 14 years of work, and as Jacob wishes to return home, Laban asks him to stay longer because of his economic success.

30:27 And Laban said unto him, I pray thee, if I have found favour in thine eyes, tarry: for I have learned by experience that the LORD hath blessed me for thy sake.

We later learn that Jacob uses ingenuity, alongside with hard work, to make the herds grow. His knowledge and attentiveness to nature and its ways allow him also to strike a better deal for his future working years and make his own share larger. Hence, the text educates us that self-reliance requires hard work and ingenuity as well readiness for collaboration and giving.

Joseph, Jacob's preferred son, becomes the visionary economic savior of Egypt, and a precursor to many prominent Jews throughout history. Jacob and Joseph serve as role models for economic, interfaith and international wisdom and collaboration, environmental sensitivity and sustainability, at

⁵³ Alter, *The Art*, p. 55.

⁵⁴ Alter, *The Art*, p. 55, rephrasing an argument by Fokkelman.

home and abroad. Combining responsible self-reliance and contribution to the prosperity of the "Other" constitutes an important key to peace education.

3.4 Conflict Resolution and Recognition of the Other: Jacob vs. Laban

Jacob's inclination to avoid conflicts runs like a *leitmotif* throughout his Biblical biography. Even when the will of God is at stake or when justice is clearly on his side, Jacob tries to avoid conflict. Instead of fighting his twin brother, he buys his way out or just follows the instructions of his mother including the one to just escape. Instead of demanding Laban to fulfill his side of the bargain and give Rachel's hand to him as agreed, Jacob chooses a compromise. The Rabbis, particularly Rabbi Shlomo Yitzhaqi ("Rashi," 1040–1105), believe that Jacob had been aware of Laban's duplicity from day one. Therefore, Jacob specified in great detail which of the two sisters he wished to marry. The Holy Scripture tells us the following.

29:18 And Jacob loved Rachel; and said, I will serve thee seven years for Rachel thy younger daughter.

The Rabbis argue that the extremely detailed specification that include the name Rachel, the fact that she is Laban's daughter, as well as her being the younger one – all suggest legal caution on the part of Jacob. The expression "for Rachel thy younger daughter (בְּרַחֵל הַקְטָנָה)" is widespread in Hebrew and conveys the meaning of an explicit clause in a contract. Still, if one follows the Biblical narrative, one cannot but be puzzled by the way Jacob succumbs to his fate. Jacob just agrees to work seven more years for free.

How can one explain Jacob's acceptance of Laban's deceit? Esau, when deceived, bursts out in fury and threatens to kill his brother. Jacob, however, acquiesces. One answer is love; Jacob wants Rachel. But, there is another explanation: what goes around comes around. Jacob cunningly snatched from Esau his birthright and blessing, albeit according to God's master-plan and Rebecca's leadership. Now, "Jacob, master-deceiver, has found his master."⁵⁵ Here, we can appreciate the Bible's inclusion of human weaknesses and ability to change and develop. Jacob's awareness of his own deceit makes him tolerant to that of others'. Awareness to individual flaws makes Jacob mature and patient and therefore in a sense, recognition of human flaws holds the key to compromise and peace. It is not that justice lies with one party. All are human. Sins are punished, but Jacob, unlike Esau, does not even consider revenge. For the interest of peace, he swallows his pride, and moves on to many more years of hard work.

⁵⁵ Fokkelman, *Narrative Art*, p. 129.

Another conflict with Laban almost explodes when Jacob and his family leave one day for the Land of Israel. Laban is enraged and Jacob must say something.

31:31 And Jacob answered and said to Laban, Because I was afraid: for I said, Peradventure thou wouldest take by force thy daughters from me.

Typically, Jacob first moves rapidly and energetically but then opts for humility to keep the peace. All he has to show for himself are his achievements and his contribution to his host.

31:38 This twenty years have I been with thee; thy ewes and thy she goats have not cast their young, and the rams of thy flock have I not eaten.

31:39 That which was torn of beasts I brought not unto thee; I bare the loss of it; of my hand didst thou require it, whether stolen by day, or stolen by night.

31:40 Thus I was; in the day the drought consumed me, and the frost by night; and my sleep departed from mine eyes.

31:41 Thus have I been twenty years in thy house; I served thee fourteen years for thy two daughters, and six years for thy cattle: and thou hast changed my wages ten times.

31:42 Except the God of my father, the God of Abraham, and the fear of Isaac, had been with me, surely thou hadst sent me away now empty. God hath seen mine affliction and the labour of my hands, and rebuked thee yesternight.

Jacob speaks about the God of Abraham. Not about **the one** God. We have to bear in mind that the religious environment was polytheistic. People believed in many gods. The process of the emergence of the one God was still slow and therefore, when speaking to people outside the religion, Jacob takes a moderate attitude, thanking that God who helped him.

The Biblical story tells us that even in a pre-monotheistic environment, the belief in the presence of the Divine, leads people to peaceful resolution of conflicts. This section teaches us that conflict resolution tactics such as finding the religious common denominator, self-awareness, patience and hard-work are all important elements of making peace, hence disclosing the educational value of the text.

3.5 Conflict Resolution and a New Attitude towards God: Jacob vs. Esau

3.5.1 Roots of the Conflict

Peace education standards require imparting conflict resolution and peace making skills to the students.⁵⁶ The Biblical text not only provides much detail about the "Other," such as Esau's character, profession, suffering, frustration, success as well as his family and Edomite descendants' fate and achievements. Most important of all, as mentioned above, Jacob never comes out as a perfect side, beyond reproach. He is the second and his brother is good looking, sophisticated and loved by the father.

25:26 And after that came his brother out, and his hand took hold on Esau's heel; and his name was called Jacob

[...]

25:27 And the boys grew: and Esau was a cunning hunter, a man of the field; and Jacob was a plain man, dwelling in tents.

25:28 And Isaac loved Esau, because he did eat of his venison: but Rebekah loved Jacob.

Then we learn that Jacob deceived his brother once and twice. The story of stealing, first the birthright and then the blessing, is presented to us as the wish of God. Still, our heart goes to the "Other," even if we identify with our forefather:

27:38 And Esau said unto his father, Hast thou but one blessing, my father? bless me, even me also, O my father. And Esau lifted up his voice, and wept.

This heart-wrenching story explains to the readers that the enemy has a good reason for having a grudge. Yet, it also teaches that the danger is there:

27:41 And Esau hated Jacob because of the blessing wherewith his father blessed him: and Esau said in his heart, The days of mourning for my father are at hand; then will I slay my brother Jacob.

If we consider the Biblical text as an educational text, we learn that originally God's wish is that Jacob prevails so that the people of Israel receive the blessing. God promised to stay with the people, "I am with thee" (18:15), and this is how things should be. We also learn that the goal does not justify the means and, therefore, Jacob and the people of Israel, while being the

⁵⁶ See UNESCO-derived IMPACT-SE standards 4, 5 and 7 in section 1.2. **Methodological Grounding.**

blessed ones, are not automatically exempt from the consequences of the actions taken against someone else – a brother – in order to fulfill God's will.⁵⁷ This manner of presenting history encourages the listeners to protect their rights, but also to understand that others have rights and grievances as well. The challenge then is how to reconcile the conflicting interests and hurt feelings. The first step is to be aware of the problem in order to forestall possible violence. In this *family saga*, it appears that Jacob is cognizant of the challenge he faces.

In other words, education for national-religious identity and preference for one's own nation-religion do not contradict education for peace, understanding the other and conflict resolution.

3.5.2 Facing the Conflict

As we have also seen earlier, Jacob follows Rebecca's advice and chooses peace first. After actively fulfilling God's wish to take over the birthright and Isaac's blessing, and knowing all well that Esau may kill him, Jacob flees to Haran. The idea of attacking his would-be-killer brother never even crosses his mind. He follows Rebecca's directions to take a short break and put some distance between himself and his brother. Violence is nipped in the bud, but an unfinished business will remain lurking in the dark. Twenty years later – after much suffering and effort – a vulnerable Jacob slowly moves towards the Land of Israel, and, at the gates, has an unavoidable encounter with his brother. Although he is physically strong, he is burdened with the care of a large family that includes four women, many children and large herds of sheep and cattle. The "short break" is over and Jacob must confront Esau, now heading an army of 400 men. What to do? Rebecca is no longer on Jacob's side. Nobody in the family is as wise, trustworthy and powerful as Rebecca. He must face his destiny alone.

32:24 And Jacob was left alone.

In a few sentences, the Hebrew Bible presents how an extremely complicated conflict-resolution process was achieved. Energetic and pragmatic as usual, Jacob devises a plan that includes three tracks simultaneously: Prayer-Gift-Security. The plan works fantastically well, but as it unfolds, we discover that it covers only one dimension of what actually took place; the pragmatic active dimension. A serious conflict resolution, according to the Bible, must embrace another dimension, the spiritual one. And the latter includes two levels, (a) a struggle with God and (b) remorse-apology. Let us now explain this 3+2 Biblical structure for peace among the religions that combines a grounded plan and a spiritual journey.

⁵⁷ Fokkelman, *Narrative Art*, p. 118.

3.5.3 Jacob's Pragmatic 3-Track Plan: Prayer-Gift-Security

Jacob's plan includes three tracks of action to be prepared simultaneously and implemented in a consecutive manner: **Prayer-Gift-Security**.⁵⁸ The first track is *prayer*. Understanding that the problem with Esau emanates from God's wish to have him as the father of the people of Israel, Jacob returns to God pleading for help.

32:9 And Jacob said, O God of my father Abraham, and God of my father Isaac, the LORD which saidst unto me, Return unto thy country, and to thy kindred, and I will deal well with thee: 32:10 I am not worthy of the least of all the mercies, and of all the truth, which thou hast shewed unto thy servant; for with my staff I passed over this Jordan; and now I am become two bands.

⁵⁸ In Jewish tradition, Jacob's 3-track peace plan is known as Prayer-Gift-War (*tefilah, doron, milhamah*; פִּילֵה, דִּרוֹן, לֵתֵהּ). What our *family saga* actually describes is far from being a war; rather, the text pictures precautions taken with the aim of saving a few lives. No plan is conceived that involves resistance or responding in kind to violence. It is beyond the scope of this article to describe the multitude of interpretations given in Jewish tradition through the ages to this critical episode in war and peace. A few points are in order: everyone agrees that the episode relates to saving the peaceful weak (Israel) from the violent powerful (Esau as a metaphor for Israel's enemies); "In any frontal confrontation between Esau and Jacob, it will take a miracle to save Jacob." (below, *Navon*, p.129). The debate begins with *Old Midrash Tanhuma* (Buber edition, 1885) *Vayishlach* 6 (believed to be composed before the 5th Century), "Prepared himself to three things, to a prayer, a gift and a war." Rashi (Rabbi Shlomi Yitzhaqi, 1040-1105) changes the order, "Prepared himself to three things, to a gift, a prayer, and a war" (Quoted in *Porath*, below). In other words, Rashi argues that action for peace should precede prayer to God. There should be no hesitation about it and, indeed, how can one face one's creator when neglecting one's commitment to peace. As to the other pragmatic avenue, preparing for a war; in this case, one can deduce from Rashi, prayer comes first. Rabbi Yitzhak Arama (15th century) explains that without effort there is no benefit in prayer and hence the change of the order of things (quotation in *Porath*, below). In the writing of Sages from the *Hazal* (Hebrew, הַזָּהָרִים, acronym for "Our Sages, may their memory be blessed") period (circa 200 BCE-600 BC), Jacob is criticized for humiliating himself (Rav Huna, *Genesis Rabba*; 75, B) presenting himself as Esau's slave (Hebrew, *avdekha*, אַבְדֵּכָה, your slave), "Thy servant Jacob saith thus" (32:4). Nahmanides (Rabbi Moshe Ben Nahman, 1194-1270) explains that this criticism was directed towards policies during the 2nd Temple period aimed at establishing an alliance with Rome, the global superpower that ended up destroying the Temple and scattering the remnants of Israel. Two views also emerged as regards Esau's conduct: can peace overtures by implacable enemies be trusted? In Nehama Leibowitz's words, "an optimistic one, that saw a revolutionary change for the better, and a pessimistic one that detected the old Esau behind it." She quotes Rabbi Samson Raphael Hirsch (1808–1888) who believed that weeping cannot be artificial and hence, sincere. Namely, modern 19th Century Europe (Esau) has finally become civilized and humane. Leibowitz comments: "We shall not quarrel with Hirsch who didn't know what we know today about the sword turning into Holocaust and not love." Mois A. Navon, "The Kiss of Esau," *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 35 (2007), No. 2, pp. 127-131. Hanan Porath, "Prayer, Gift, and War: What Comes First, Why?" (Hebrew), 2006, www.tora.co.il/parasha/meat/vayishlach_66.doc. Nehama Leibowitz, *Studies in Bereshit (Genesis) in the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*, translated by Aryeh Newman, Jerusalem: Joint Authority for Jewish Education, 1993. Leibowitz's Direct quotations: <http://www.jafi.org/JewishAgency/English/Jewish+Education/Compelling+Content/Jewish+Time/Je wish+Sources/lyunum/Parashat+VaYishlach.htm>.

32:11 Deliver me, I pray thee, from the hand of my brother, from the hand of Esau: for I fear him, lest he will come and smite me, and the mother with the children.

32:12 And thou saidst, I will surely do thee good, and make thy seed as the sand of the sea, which cannot be numbered for multitude.

In tandem with his prayer to God, Jacob prepares an enormous *gift* for Esau. Wisely, the gift – a decent assortment of cattle, sheep and camels⁵⁹ – is being sent to Esau drove after drove, with messages of peace attached to each of the shipments.

32:17 And he commanded the foremost, saying, When Esau my brother meeteth thee, and asketh thee, saying, Whose art thou? and whither goest thou? and whose are these before thee? 32:18 Then thou shalt say, They be thy servant Jacob's; it is a present sent unto my lord Esau: and, behold, also he is behind us.

32:19 And so commanded he the second, and the third, and all that followed the droves, saying, On this manner shall ye speak unto Esau, when ye find him.

Finally he takes *security* measures and prepares his family for a war situation dividing them into two camps in order to minimize casualties, if violence erupts.

he divided the people that was with him, and the flocks, and herds, and the camels, into two bands; 32:8 And said, If Esau come to the one company, and smite it, then the other company which is left shall escape.

Moreover, for extra security, Jacob makes a retreat in the critical night – sending his family back beyond the river – and remains alone.

32:22 And he rose up that night, and took his two wives, and his two women-servants, and his eleven sons, and passed over the ford Jabbok.

32:23 And he took them, and sent them over the brook, and sent over that he had.

This rapid retreat suggests that Jacob is not satisfied with pragmatic preparations. He feels his sophisticated 3-Track Plan of *Prayer-Gift-Security*

⁵⁹ Two hundred she goats, and twenty he goats, two hundred ewes, and twenty rams, thirty milk camels with their colts, forty cows, and ten bulls, twenty she asses, and ten foals (32: 14-15).

does not cover all bases. Something needs to be fixed at the core of the conflict.

3.5.4 Jacob's Spiritual Journey: A Struggle with God and Apology

The core of the drama of the encounter between Esau and Jacob lies in the conflict between family and human values, on the one hand, and God's will on the other. This archetypal conflict explains the tension inside Jacob's mind. If we follow family and general human values, then what Jacob did to Esau is wrong. Yet, if we follow God's logic, as perceived by Jacob and his mother, what he did was right. The oracle was there since his birth. Now he has to face Esau. What should he tell him? Apologizing means admitting that the will of God amounts to a personal whim. How can one apologize for doing God's wish? Not apologizing is not an option, either. He wronged his brother and this is something that cannot be denied. Likewise, an apology means carrying a heavy burden of guilt and facing the consequences.

The text simply tells us:

32:7 Then Jacob was greatly afraid and distressed.

Jacob is afraid and distressed. The solution provided by the Hebrew Bible is astounding. Jacob turns against God and struggles against his angel throughout the night. In his great distress and his quest to apologize and find peace with his brother, Jacob finds himself fighting with God. No more prayer, now it is a fight.

32:24 And Jacob was left alone; and there wrestled a man with him until the breaking of the day.

32:25 And when he saw that he prevailed not against him, he touched the hollow of his thigh; and the hollow of Jacob's thigh was out of joint, as he wrestled with him.

32:26 And he said, Let me go, for the day breaketh. And he said, I will not let thee go, except thou bless me.

32:27 And he said unto him, What is thy name? And he said, Jacob.

32:28 And he said, Thy name shall be called no more Jacob, but Israel: for as a prince hast thou power with God and with men, and hast prevailed.

32:29 And Jacob asked him, and said, Tell me, I pray thee, thy name. And he said, Wherefore is it that thou dost ask after my name? And he blessed him there.

32:30 And Jacob called the name of the place Peniel: for I have seen God face to face, and my life is preserved.

As the struggle with God is over, Jacob becomes Israel. The Bible explains that the meaning of Israel is the one struggled with people and with God (כִּי-שָׂרָךְ עַם-אֱלֹהִים וְעַם-אֲנָשִׁים, ותוּכַל). Linguists tell us that the meaning of the word is actually that "God will rule" (ישור אל). Both versions complement

each other: for God to rule, people must have freedom of choice. Humans must choose God. In Jacob-Israel's case, the struggle with God makes Jacob independent from God; obeying God out of free will. The God he struggles with is the God that was supposed to assume responsibility for Jacob's actions since the latter has no free will.

Jacob-Israel can now take responsibility for his actions against Esau that were performed in God's orders. Once Jacob is independent, he becomes personally responsible for actions taken in fulfilling God's wish. Jacob can now apologize whole-heartedly to Esau and a happy ending ensues. Tragedy is avoided. The woman's voice is translated into personal and national transformation. Nobody dies.

Summary and Conclusions: Combining Religious and Humanistic Values

Human beings, teaches us the Biblical *family saga* of Jacob and Esau, cannot justify any of their wrong actions with the excuse of acting in the name of God's revealed wish. All human actions must be judged according to universal standards. These standards – as one can deduce from the IMPACT-SE UNESCO-derived standards for peace and tolerance in school education – are the result of a millennia-old process of human observation that is largely based on revealed wisdom in the various civilizations. Therefore, if religious education is to respect the message of the Holy Bible, it must abide by international standards for peace and tolerance in school education.

The *family saga* of Jacob and Esau came into being sometime during the second millennium BCE, and perhaps even earlier. As we have shown, the story served for over a thousand years as an educational tool in ancient Israel to explain the complicated relations between the two neighboring peoples, Edom and Israel. Biblical scholars agree that the Genesis stories – particularly the Jacob and Esau *family saga* – are peaceful and portray an image of Edom that is generally positive. We monitored the *family saga* according to the *IMPACT-SE Methodology* and found that, indeed, the *saga* fully conforms to the UNESCO-derived standards for peace and tolerance in school education.

In other words, the Jacob and Esau *family saga* teaches RESPECT for the other, treats the "Other" as an INDIVIDUAL, espouses NO HATE, teaches PEACE MAKING, provides UNBIASED INFORMATION about the conflict that includes criticism on one's "national self," is GENDER sensitive and is aware of the latter's critical role in peace. Finally, the Biblical *saga* educates for sound economic development through ingenuity, hard work and deep understanding of nature and the environment.

The *IMPACT-SE Methodology*, here applied, has also confirmed the conclusions of Biblical and literary scholars as regards the dominant role of women figures in Biblical *family sagas*. We compared the role of Rebecca and other figures in the *saga* with the role of women figures in two other genres, that of the Iranian *Ta'ziye* passion plays and the ancient Greek

tragedy. We found the role of Rebecca to be unique, being an enabler of both God's wish and a *universal guardian of peace*. Combining the interests of the common people with the wish of God as against the Patriarchal order, she makes the *saga* move ahead smoothly; no tragedy or bloodshed occurs.

Instead, the Jacob and Esau *family saga* culminates with an emotional reconciliation, "*And Esau ran to meet him, and embraced him, and fell on his neck, and kissed him: and they wept*" (33:4). The religious significance of this reconciliation is profound. In Jacob's words to Esau, "*I have seen thy face, as though I had seen the face of God, and thou wast pleased with me.*" (33:10)

Jacob – now Israel – sees God in Esau's face. Thus, the story teaches us that God looks at us from our brother's face.

***ELEVENTH CENTURY MUSLIM THEORIES OF
GOVERNANCE FOR THE 21ST CENTURY GLOBAL
PEACE***

Prof. Dr. M. Nazif SHAHRANI
Indiana University-Bloomington

Abstract

The widespread social and political unrest in the wake of failed and failing states around the world, and violence justified in the name of religion at the dawn of twenty first century demands both explanation and remedies for these scourges of our time. To address these noxious predicaments, this paper explores contemporary relevance and utility of simple but powerful theories of how to create and sustain political stability, peace and economic prosperity-- by a Muslim Turkic sage and a court politician of the 11th century, Yusuf Khass Hajib of Balasaghun and Imam Ghazali (d.1111). Expressed poetically, Hajib's theory is: "To keep the realm need many soldiers, horse and foot; To keep these soldiers needs much money; To get this money, the people must be rich; For the people to be rich, the laws must be just; If one of these is left undone, all four are undone; If these four are undone, kingship [state] unravels". These simple but elegant ideas are part and parcel of many books of "Mirrors for Muslim Princes", including Al Ghazali's Book of Counsel for Kings. It will be argued that lack of appreciation and inattention to incorporate these earlier political discourses in the educational curricula of Muslim countries together with calculated disregard of, and adherence to, these valuable political counsels by sagacious Muslim leaders of many centuries ago, especially in Central Asia and the Middle East, sheds much light to the troubled realities of pervasive armed violence, poverty and instability in these regions.

*Troops are needed to maintain the state,
And wealth is needed to pay the troops
A prosperous people is needed to attain this wealth
For the people to be prosperous
You must attain justice
If any one of these is lacking, all four are left behind
And when this occurs, princely rule disintegrates¹*

¹ This rendition of Yusuf Khass Hajib of Balasaghun's counsel in *Kutadgu Bilig* (The Science of Happiness dating from 1069AD) appears in Robert Dankoff's (2009) translation as *Wisdom of Royal*

* * *

“You are the fountain...and the other officials (who help you govern [‘um-maal]) are the streams (which flow from it). If the fountain is clear, there can be no damage from silt in the channels; if the fountain is turbid, there will be no hope (of maintaining) the channels [clear].”²

INTRODUCTION

Twenty First century began with the most shocking watershed violence of September 11-2001, the dastardly attacks against targets in the United States of America which drastically and permanently altered security environments worldwide. The more pernicious crises, however, facing the world at the dawn of the new century may arguably be **not** the terrorist attacks of 9-11, but the pervasive and persistent crises of moral leadership, appropriate and effective governance-- at local, national, regional, hemispheric and global levels. The impulsive, ineffective, even seriously counterproductive and vengeful policy of the so called “War on Terror” launched in response to the terrorist crimes of 9-11-2001 by President George W. Bush of the United States and other inept politicians and biased policy makers in his administration have demonstrated the extent, depth and breadth of the political, economic and social leadership crises facing us in the world today. My aim in this paper is threefold: to assess the nature and extent of political instability, moral decay and crises of governance with indexes used to document them; to explore the relevance and utility of the largely neglected genre Muslim Mirrors for the Princes literature from a millennium ago to the explanation, understanding and mitigation of the current predicaments facing the world; and to suggest, however briefly how religious studies could make a difference in contributing to the global peace through advocacy for a more rigorous and conscious moral education, especially in the Muslim countries.

GLOBAL PREDICAMENTS OF THE TWENTY FIRST CENTURY

The Twenty First Century has begun with unprecedented stresses and dislocations—demographic, ideological and sociopolitical. A very important

Glory, p. 107, beginning with line # 2057. The same verses also appear in Bernard Lewis (2001), p. 225 without providing accurate bibliographic reference as follows:

To keep the realm needs many soldiers, horse and foot;

To keep these soldiers needs much money;

To get this money, the people must be rich;

For the people to be rich, the laws must be just;

If one of these is left undone, all four are undone;

If these four are undone, kingship [state] unravels.

² Shaiq al Balkhi's advice to Khalif Harun al-Rashid (786-809 AD r), in *Ghazali's Book of Council for Kings (Nasihah Al-Muluk)*, translated by F.R.C. Bagley (London: Oxford University Press, 1964), pp. 19-20

evidence for such a predicament could be the ever growing enterprise of indexing risks of state instability, rising administrative corruption and state failures around the world. Offering quick fixes as panacea to mitigate growing political uncertainty and instability has become a brisk business for research units within universities, think tanks and media outlets, especially in the United States and Western Europe. For example, Political Instability Task Force (PITF) of The Center for Global Policy at George Mason University, a CIA funded entity in the US, has compiled information on each of the four types of political instability, “ethnic wars, revolutionary wars, genocides and politicides³ and adverse regime changes, for all countries with a total population of 500,000 or greater” since 1955. Using a predictive model developed by PITF for forecasting political instability, the PITF produces and disseminates an annual report to the policy making circles (both governments and especially the business community). The Intelligence Unit of the *Economist* magazine issues its own annual Political Instability Index in which it “seeks to identify and quantify the main social, economic and political factors and traits that are causally associated with, or that can predict, political instability” (Economist Intelligence Unit 2009/10).⁴

Major concerns about the underlying problematic assumptions, possible ideological bias/neutrality, conceptual rigor, research methodology and questionable analysis aside, the picture presented in these indexes are grim but largely reflective of the extent of pervasive state instability, questionable moral leadership in much of the world today. More importantly, significant policies are formulated and implemented utilizing these reports to mitigate political instability around the world. The 2013 Freedom House report on *Freedom in the World 2013* ratings for 195 countries and 14 disputed territories offers the following disturbing figures: Out of more than 200 countries covered only 90 countries (46%) are deemed “Free” while 58 countries (30%) are regarded “Partly Free” and 47 countries (24%) are rated as “Not Free”. From 26 Muslim majority countries in the Middle East and North Africa (MENA), Central and Southwestern Asia not a single country is deemed to be among those considered “Free”. Indeed twenty (20) of the

³ PITF define these terms as follows: “In genocides, the victimized groups are defined primarily by their communal (i.e., ethno-linguistic or religious) characteristics. In politicides, victims are defined primarily in terms of their political opposition to the regime or dominant groups.” See <<http://globalpolicy.gmu.edu/political-instability-task-force-home/pitf-problem-set-annual-data/>>.

⁴ This same Economic Intelligence Unit document makes use of data from the following entities: World Development Indicators (produced by the World Bank), CIA Factbook, The Euro, Latino, Africa and Asia Barometer polls, World Value Survey, Minorities Risk Projects (MRP), previously mentioned Political Instability Task Force (PITF), Economic Intelligence Unit Risk Briefings, Vulnerability Index, Economic Intelligence Unit’s Index of Democracy, and Polity IV. Other institutions producing indexes not mentioned in the above document are Maplecroft Global Risk Analytic (maplecroft.com), Freedom House indexes rating freedom, political rights, and civil liberties at <<http://www.freedomhouse.org/report-types/freedom-world>>; *Foreign Policy* magazines Index of Failed States at http://www.foreignpolicy.com/failed_states_index_2012_interactive., the Transparency International’s annual Corruption Perceptions Index of the most- and least-corrupt countries in the world, see <<http://www.transparency.org/cpi2012/results>>. among others.

Muslim nations are rated “Not Free” and the remaining six (6) are considered only “Partly Free” (see, Puddington 2013). The *Economist’s* Political Stability index for 2009/10 covering 165 countries provides the following depressing statistics: 27 countries are listed as “Very High Risk” for instability, 4 of them (Afghanistan, Iraq, Pakistan and Bangladesh) are Muslim majority. Another 67 countries are considered “High Risk” with 13 of them being Muslim majority nations. Nine (9) of the 53 “Moderate Risk” countries for instability are also Muslim majority. Amongst the 17 “Low Risk” countries on this index for instability only one Muslim majority county (Oman) appears (see, The Economist Intelligence Unit, 2009/10).

The Eighths Annual “Failed States Index” for 2012, collaboratively produced by *Foreign Policy* magazine and Fund for Peace includes ranking for 177 countries. Some 60 countries are rated as critically failing states and eleven of them (Afghanistan, Iraq, Pakistan, Syria, Bangladesh, Egypt, Iran, Uzbekistan, Kyrgyzstan, Tajikistan, and Libya) are Muslim states. Among the 46 countries rated “In Danger” of failure, seven are Muslim majority countries. Three Muslim countries (Kazakhstan, Bahrain and Kuwait) are deemed borderline candidates for failure. And only one Muslim country, the United Arab Emirates (UAE) oil rich sheikhdoms makes it to the list of 29 “Stable” countries and non among the 15 “Most Stable” countries in this index. (*Foreign Policy* magazine 2012).

The Corruption Perception Index published by the Transparency International offers another evidence of the extent of malaise effecting political instability and moral depravity around the world, especially in Muslim countries of the Middle East and Central Asia. Among the 176 countries covered in their 2012 index six Muslim countries (Somalia, Afghanistan, Sudan, Uzbekistan, Turkmenistan and Iraq) are among the eight most corrupt countries in the world with CPI scores ranging from 8 to 18 out of 100. The other two countries with such notoriety were North Korea and Myanmar. Another thirteen Muslim countries were among 49 highly corrupt countries with CPI scores ranging between 9 to 32 points out of 100. With the exception of UAE and Qatar, the rest of the nine Muslim countries were listed among 76 countries with CPI scores of less than 51 points. These statistics means that “two-thirds of countries score below 50 [points], indicating a serious corruption problem” across the world. As the authors of this important report also points out “corruption is a major threat facing humanity. ... [it] destroys lives and communities, and undermines countries and institutions. It generates popular anger that threatens to further destabilize societies and exacerbate violent conflicts” (see, Transparency International 2012).

These accounts are clear evidence of a serious crisis of leadership and governance around the world today. If it is not checked and corrected in a timely manner, it can, and will, further threaten security and stability of all nations for generations to come. The critical challenge for the world in general and Muslim nations of Central Asia and the Middle East in particular is how to address the pernicious crises of political and moral leadership

facing us and our peoples now? I strongly believe that religious studies can play a very significant part in mitigating this situation for the sake of world peace. But how? It is my contention that religious studies in general and Islamic studies in particular can both further and deepen our understanding of the root causes of the problems of state instability. They can also help us rise to the challenges of moral leadership for the twenty first century by reviving and returning to some of the classical sources of our moral education to which I wish to turn for the remainder of this presentation.

***NEGLECTED MUSLIM THEORIES OF STATECRAFT AND
POLITICAL STABILITY***

The widespread social and political unrest in the wake of failed and failing states around the world, and violence often justified in the name of religion, by individuals and governments alike, demands both explanation, mitigation of, or remedies for, these scourges of our time. To address these noxious predicaments, in this paper I will explore the contemporary relevance and utility of some simple but powerful theories--of how to create and sustain political stability, peace and economic prosperity-- by a Muslim Turkic sage and court politician of the 11th century, Yusuf Khass Hajib of Balasaghun and Abu Hamid Muhammad al-Ghazali and others whose works have been for the most part utterly neglected, especially in recent Muslim scholarship. Yusuf Khass Hajib of Balsaghun, penned the *Kutadgu Bilig* in 1069 AD. It has been translated by Robert Dankoff (2009) as *Wisdom of Royal Glory: A Turko-Islamic Mirror for the Princes*⁵ and is part of the well-established genre of political writing in Islamic tradition which includes among others the works of: Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali's (1058-1111) *Nasihah al-Muluk* or Council for Kings (1964); the jurist al-Mawardi (975-1058) of Basrah's *Al-Ahkam al-Sultaniyah*; Abu Yusuf's (d.798AD) *Kitab al-Kharaj*; al-Jahiz's *Kitab al-Taj* (the Book of Throne); the *Qabus-namah* composed in 1082 by Kay Ka'us Iskandar, and the *Siyasatnamah* of Nizam al-Mulk (1018-1092) to just name a few⁶. Much of the materials contained in these "Mirrors for the Princes" have passed into Muslim folklore in the local vernacular languages and were also popularized in classical didactic Persian *adab* texts such Sa'adi Sirazi's *Bustan* and *Gulistan* among others (see Bagley 1964: x)⁷. Sadly, since the onset of Western colonial penetration of Muslim lands during the Nineteenth to mid-Twentieth centuries, and subsequent promotion of the so called modern secular schools, often at the expense of improving Islamic education, generations of Muslim

⁵ It is also rendered some time as "The Science of Happiness"

⁶ For an extensive discussion of the genre of "Mirrors for the Princes" in Arabo-Islamic and Persian tradition please see the "Introduction" in *Al-Ghazali's Book of Counsel for Kings*, by its translator, F.R. C. Bagley (1964). Bagley notes on the authority of Ahmad Zaki Pasha the editor of *Kitab al-Taj* that it is wrongly attributed to al Jahiz (see Bagley 1964:xi note #4).

⁷ For a discussion of didactic Islamic vernacular texts incorporating materials from these sources in Central Asia and Afghanistan, see, Shahrani 1991.

youth have been denied access to the moral and political teachings from these important sources of knowledge and wise counsel. It is my contention in this brief paper to argue that these long-neglected and under studied texts produced by Muslim scholars of the previous centuries, could be effectively mined for insights toward understanding the current predicaments facing the world, and especially the Muslim countries of the Middle East and Central and Southwestern Asia.

Let us then begin with the simple but elegant poetically expressed theory of the causes of state stability and instability by Yusuf Khass Hajib of Balsaghun in his *Kutadgu Bilig* with which I began this essay in the epigraph above. Hajib asserts (Dankoff 2009, p. 107):

*Troops are needed to maintain the state,
And wealth is needed to pay the troops
A prosperous people is needed to attain this wealth
For the people to be prosperous
You must attain justice
If any one of these is lacking, all four are left behind
And when this occurs, princely rule disintegrates*

The power and relevance of Hajib's theory focusing on the role of political economy--i.e., contingency of the prosperity of citizens/peoples on the necessity of the attainment of justice-- for the stability of post-colonial modern nation-states globally and the countries of Muslim Middle East and Central Asia more specifically today is very clear. All the Muslim countries listed among the countries lacking freedom, failed or failing states and chronic political instability are very poor, often dependent on foreign aid, and run by unjust, oppressive and exclusivist violent governments. The case of Afghanistan, my own native country and the focus of my life-long research and analysis which has suffered over thirty five (35) years of violence and chaos in the name of revolutions, rebellions, military interventions, proxy wars, jihad and resistance, may offer the best proof for the validity of Hajib Balsaghuni's theoretical assertion of a millennium ago. That is, in its over 130 years of history of modern colonial and post-colonial nation-statehood, Afghanistan's leaders by relying on foreign subsidies (from Britain, former USSR, France, Germany, and more recently the US and European Union) have used violence, intimidation and unjust laws against their subjects in order to hold on to power. They have pandered to the wishes and whims of their foreign patrons while keeping their own people impoverished and the ruling elite part of a long links to the chain of dependencies, both domestically and internationally. A relatively resource poor country, but made-up of self-reliant subsistence peasant farmers and herders who produced surplus food until the mid-1950s. However, because of government neglect, corruption and unwise so called development policies, Afghanistan became food deficient and susceptible to leftist intrigues by the late 1970s. During the last three decades of war, violence and military

occupation, foreign aid and its “development-industry complex” of contract handouts to myriad of clients, foreign and domestic, have become added sources of unprecedented corruption at all levels of society, gaining Afghanistan the notoriety of being amongst the most corrupt nations in the world.(see Shahrani 2009). The story of Afghanistan is not unique, rather very common among the more than sixty failed states mentioned above. As Hajib posits, the only reliable way to secure a nation against instability and state failure is to have prosperous citizens who could pay their taxes so that the state can maintain a reliable security force to defend its national sovereignty. More importantly, he adds that the citizens of a nation cannot become wealthy unless their laws are just—i.e., an inclusive polity based on justice that promotes mutual respect and ethical conduct within society. The causal relationships he suggests between the presence of prosperous, able and willing citizens as the function of the enforcement of just laws by the rulers as the solid basis for the attainment of state stability speaks volumes about the sad conditions of Afghanistan and similar countries around the world today, nearly a thousand years since.

It is also important to note here that the Eleventh century, “the highpoint in Islamic mirror writing”, when Hajib, al-Ghazali and other Muslim thinkers were composing their Mirrors for the Muslim Princes, had uncanny resemblances to the political instabilities of our own time (see Dankoff 2009:9). For example, the Khalif (Muslim ruler) in Eleventh century “no longer had any political authority, and the Sultan[s] had no religious sanction for...[their] rule” (Dankoff 2009:32), similar to the current indexes indicating pervasive lack of national freedom, political instability and absence of legitimate political authority. Therefore, one of the most important function of the mirrors for the princes genre of literature among Muslims a thousand years ago may have been “to raise the moral stature of *dowla* [state] to its original high position, as the ‘twin-brother’ of *din* [faith]” (ibid). Indeed as Dankoff (2009:9) points out, the main theme in al-Ghazali’s *Nasihah al-Muluk*, and Hajib’s *Kutadgue Bilig*, and others of this genre is that “*just sovereignty and right religion are twins, born of the same womb, and cannot be separated*” (emphasis is mine).

It is also important however here to point out that what is advocated by Muslim political sages a thousand years ago is not a call for amalgamation or joining of Religion/Church and state as was experienced in Medieval Christian Europe. Far from it, because there is no “Church” or its equivalent, especially in Sunni Islam to join the state. Therefore, what is advocated is the insistence on honest, mindful, God-fearing and exemplary just leadership in the model of the Prophet and Muslim rulers of the old. For example, when Harun al-Rashid seeks counsel from Shaiq Balkhi about statecraft, he tell the Khalif to be Siddiq (Truthful) as Abu Baker, Discerning as ‘Umar in differentiating between right and wrong, modest and generous as Othman, and to have the knowledge and justice of Ali ibn Abi-Talib, because God on High has seated you in their place. He also reminds Harun al-Rashid that God has

“given you three things—the Public Treasury, the sword and the whip. He has told you to keep people out of Hell with these three things. When an indigent person comes to you, do not deny him access to the Public Funds; when a person disobeys Gods Commands, chastise him with the whip; and when persons wrongfully kills another, put him to death with the sword if so requested by the murdered person’s executor [next of kin]” (Bagley 1964, p. 19).

That is, these Mirrors are calling for Muslim leaders who are knowledgeable, awake, alert, consciously embodying and implementing fundamental Islamic moral and ethical values of fairness and justice in their realm. Indeed, these wise counsels are cautions against the current increasingly instrumental uses of Islam by rulers and extremist agitators alike to mobilize and justify acts of injustice and violence in the name of religion or Islam while ignoring or even trampling on the clearly articulated ethical and moral teachings of their faith. In fact, Hajib in *Kutadgu Bilig*, advocates and expects the Muslim ruler (the King) to “demonstrate that he is [embodiment of] ‘Justice’” (Dankoff 2009:27). It is only in this sense that we can appreciate the critical importance of Shaqiq al-Balkhi’s another advice to Harun al-Rashid (see epigraph above) where he tell the Khalif that: “You are the fountain...and the other officials (who help you govern [‘ummaal]) are the streams (which flow from it). If the fountain is clear, there can be no damage from silt in the channels; if the fountain is turbid, there will be no hope (of maintaining) the channels [clear and functioning]” (Bagley 1964, pp. 19-20).

To further highlight the centrality of justice for political stability in Muslim societies, Al-Ghazali lists ten “principles of justice and of equitable treatment of subjects” in the following order:

1.The ruler should be cognizant of the blessing, and also the danger, of authority (*wilayat*) entrusted in him. On the positive side, al Ghazali mentions the Hadith that “One day of just rule by an equitable Sultan is more meritorious than sixty years of continual worship” and that “the person dearest to God on High is the just Sultan, and that the person who is most hateful and contemptible in the sight of the True God is the unjust Sultan [ruler]”. On the gravity of the dangers of authority/power, Al Ghazali offers the following Hadith: “There are three persons on whom God will not look at the Resurrection Day: the Sultan who is a liar, the old women/men who is an adulteress/adulterer, and the *dervish* [a Sufi mystic] who is a boaster and braggart.”

2.The ruler should be always seeking devout *‘ulama* to ask them for advice but should avoid *‘ulama* with worldly ambitions who might mislead, flatter and see to please him in order to gain control over his domain by stealth and deceit. Al Ghazali recounts an episode in which the virtuous Khalif ‘Umar ibn Abdulaziz asks a Muhammad ibn al Ka’b Qurazi to describe justice for him. Qurazi replies that justice is being to every Muslim who is younger than you, a father; to those older than you as a son, to the ones the

same age as you as brother. He also adds that “Punish every offender in proportion to his crime; and beware lest you inflict a whipping in anger, for your place will then be in Hell”.

3.The king should understand that he must not be content with personally refraining from injustice, but must discipline his troops, servants, and officials and never tolerate unjust conduct by them; for he will be interrogated not only about his own unjust deeds but also about those of his staff.

4.The holder of authority should not be dominated by pride; because pride gives rise to anger and entice the person to revenge. Because “anger is the evil genius and blight of the intellect”.

5.The ruler in exercising his authority should heed to the Hadith that one “must never sanction for any Muslim that which he would not sanction for himself.” That is, the ruler must be able to empathize with subjects/citizens.

6.The ruler should be vigilant about the attendance of petitioners at his court (office).

7.The ruler should not form a habit of indulging the passions (i.e., dress more finely, eat more compulsively, etc.) and that he should be content with what he has as without contentment, just conduct will not be possible.

8.The ruler should make the utmost effort to behave gently and avoid governing harshly. The Prophet (SAWS) in an invocation is said to have prayed: “O Lord God, treat gently all holders of authority who treat their subjects gently, and treat harshly all who treat their subjects harshly.”

9.The ruler should endeavor to keep all the subjects pleased with him. Al Ghazali bases this on the following Hadith when giving advice to a newly appointed official to a distant province, the Prophet (pbuh) says: “The best of my community are those who love you and who [you love], and the worst of my community are those who hate you and whom you curse.”

10.The ruler should not give satisfaction to any person if a contravention of God’s law (shari’a) would be required to please him. Khalif ‘Umar al Khattab is reported to have said “A man would be exceedingly foolish if, for the sake of satisfying human creatures, he failed to satisfy the True God” (summarized from al Ghazali 1964: 14-31).

Similar themes are echoed by Hajib (Dankoff 2009, p. 231), where the Highly Praised in addressing the King tells him:

“If you would be a prince renowned forever, four things are required. First is to have a straight tongue and honest speech. Second is to administer justice in the realm in accordance with your royal glory. Third is to be open-handed and compassionate toward the people. Fourth is to be brave and strong, to bend the foeman’s neck and deal sternly with his affair. The

prince who is remiss in any of these four lays his realm open to decline.”⁸

In these classical Muslim Mirrors, God-consciousness is expected to constitute the essence of just and humane Muslim leadership. The question then remains, why the neglect of these literary gems for the training and implementation of moral leadership/trusteeship in contemporary Muslim societies? What can Religious Studies do to mitigate this lamentable reality?

RELIGIOUS STUDIES AND RESOURCES/CAPITAL FOR SECURING GLOBAL PEACE

The drive for modernity, secularism, rationalism, individualism and separation of Church and State in stable democracies in Europe and North America aside, their governments’ ability to govern with relative justice, at least domestically has produced rich and prosperous societies and citizens. Tax revenues from the wealthy citizens and their productive enterprises have enabled these nations to maintain large and effective security forces to maintain and defend their national freedom, dignity and prosperity, even if at times at the expense of other distant formerly colonized countries. These advanced, effectively led countries educate their youth systematically in their civic responsibilities and instill in them moral values derived from their religious faiths⁹. Indeed, in order to combat moral malaise constantly in the leadership ranks, their scholarly community produces surprisingly large bodies of literature akin to those of the classical Muslim “Mirrors for

⁸ Compare Bourdieu’s articulation of “state power” as the sum of the processes consisting of four types of capital: physical/military, economic, knowledge/informational and symbolic/cultural (for a very useful recent review of Pierre Bourdieu’s theoretical contributions recalling ideas from the neglected Muslim Mirror for the Prince literature, see Arnholtz and Hammersleve 2012). For other recent attempts trying to examine state-society relations and the causes of prosperity and poverty in societies or state failures which were anticipated/theorized a thousand years ago by Muslim political sages briefly discussed here also see, Acemoglu and Robinson 2012, various articles in the edited volume by Sharma and Gupta 2006, and ethnographic accounts by Gupta 2012, Hull 2012 and Li 2007 as manifestations of contemporary predicaments facing the world during the twenty first century.

⁹ In addition to formal instructions about civics within schools, museums, national monuments and parks engage their youth and adults alike in promotion of humane values. For example “The Idea of America” by the Colonial Williamsburg Foundation offers “A digital, high school history program that inspire and prepares students for active citizenship”. It was here that a few years ago during a visit, this author learned about the claim that America was the first country in human history to have been created for the promotion and protection of set of values, principles and institution and not serving the interests of a person, a family or dynasty—i.e., an ideal adhered to and promoted by General George Washington, the founding President of the Republic who refused to be crowned as the king when offered to him. More importantly, the literature produced by the “Idea of America” program claims being an American is contingent on being constantly engaged in “The Great Debate” about enduring fundamental values which are in paired tension—i.e., the values of unity vs. diversity, private wealth vs. common wealth, law vs. ethics and freedom vs. equality. It is through active engagement in maintaining a healthy balance between these enduring issues, values and principles that American democratic system and national prosperity is produced and maintained. For details look up, www.pearsonschool.com/ideaofamerica.

the Princes” genre on a wide variety of leadership topics¹⁰. The message of these modern “Mirrors” for the interested civil servants, government institutions, businesses, families and personal leadership are filled with moral and ethical teachings, warning and admonitions similar to those of the forgotten Muslim Mirrors of bygone ages. In addition to formal training by offering civic classes in schools and institutions of higher education, countless on going seminars, workshops, discussions and debates are organized and run for leadership training at all levels of society to insure the smooth and ethical running of these stable, secure and prosperous societies.

In countries chronically suffering from instability, war, violence, corruption and oppression, not surprisingly, such publications, civic education for the youth and other institutional infrastructure for moral education are seriously lacking. The reasons for this state of affairs are many and complex, both historical and contemporary. The oppressive and exploitative global institutional structures combined with dishonest avaricious leadership and exclusive domestic political and economic systems have created what Darren Acemoglu and James Robinson (2012) have termed “a vicious circle” inhibiting realization of national freedom, personal liberties and economic self-reliance in most Muslim countries of the Middle East and Central Asia. For these Muslim masses the inability to create “a virtuous circle” of more inclusive political and economic institutions run by leaders and citizens committed to upholding and adhering to fundamental Islamic values of justice and fairness have doomed them to becoming among the impoverished, dependent failed nations. Such spectacular state failures accompanied by violence have been systematically but unfairly blamed on Islam, not only by outsiders but also by the capricious local rulers, perpetuating misconceptions and greater tragedies of extremism and terrorism in Muslim societies.

The challenge facing the Muslim nations at the dawn of twenty first century, therefore is how to break the heavy burdens of this vicious cycle of injustice, inhumanity, poverty and oppression gripping the region. More than a century of desperate attempts to catch-up with the stable, prosperous and democratic societies of Europe and America by imitation has only added to the suffering and discontent of the generations. Neglect and indeed conscious abandonment of the rich intellectual heritage of their own Muslim scholarship of the past millennium while placing false hopes in chasing

¹⁰ Some of the most recent titles include the following: *Leadership: Theory and Practice* (Northouse 2012); *The Leadership Challenge*, 4th Edition (Kouzes and Posner 2007), *Leadership Without Easy Answers* (Heifetz 1998), *Failures of Leadership: History’s Worst Rulers and How Their People Suffered For It* (Parker 2013), *Resonant Leadership: Renewing Yourself and Connecting with Others through Mindfulness and Compassion* (Boytzis and McKee (2005), *Leadership in Dangerous Situations: A Handbook for the Armed Forces, Emergency Services and First Responders* (Sweeney, Matthews and Lester 2011), *Innovative Leadership Fieldbook* (Metcalf and Palmer 2011) and my favorite, *Leadership from the Inside Out: Becoming a Leader for Life* (Cashman 2008), just to name a few.

Westoxification as the panacea of modernity and prosperity has only aggravated the growing humiliation. Therefore, in order to alter the trajectories of political and economic failures, I am convinced that religious studies in general and Islamic studies in particular can play a very constructive role to help break the pervasive debilitating vicious circles of poverty, dependency and oppression. What is sorely needed is moral courage and concerted effort to rediscover and redeploy the considerable knowledge and cultural capital/resources of our Islamic heritage through education and training to transform ourselves in becoming conscious Muslims (Musulamni Shu'uri/she'urli Muslmalman) by choice and commitment without the burdens of adherence to myriad dysfunctional local traditions. A kind of Islamic educational effort that renews individual and collective hope as Muslims, motivates them by compassion and systematically addresses their human needs holistically—i.e., physical/material, economic, emotional, intellectual, moral/ethical and spiritual. A kind of Islamic studies education and training program that can begin by re-introducing and popularizing the tried and tested enduring Muslim values, moral and ethical norms through school curricula, effective use of higher education institutions and the modern digital media. The current bankrupt and obsolete person-centered, selfish and corrupt exclusivist political and economic practices must be abandoned if we are to deny the few extremist reactionaries (e.g., the Taliban and Al Qaeda terrorists) cause for abusing the name of Islam. We must also by re-centering our collective efforts, political and civic, on protection and promotion of enduring Islamic values of justice, fairness, compassion, empathy and trusteeship to become the blue print and the guiding principles for the conduct of public discourse.

The ordinary Muslim citizens around the globe are ready for transformative change. They are also looking for conscientious mindful moral leadership based on Islamic values of justice, honesty, fairness and human dignity. Indeed the most recent Pew Research Center Survey of Muslims (2013:9) around the globe “finds that most adherents of the world’s second-largest religion are deeply committed to their faith and want its teachings to shape not only their personal lives but also their societies and politics.” Not surprisingly, according to their survey results 99% of the peoples Afghanistan-- the country that has endured more than three decades of war, violence, occupation, the worst government corruption and serious instrumental abuse of Islam by its Jihadi and Taliban leaders, wish the Islamic sharia to be the law of the land. The report also indicates that “solid majorities in most of the countries surveyed across the Middle East and North Africa, sub-Saharan Africa, South Asia and Southeast Asia favor the establishment of sharia, including 71% of Muslims in Nigeria, 72% in Indonesia, 74% in Egypt and 89% in the Palestinian territories.” It should be understood that it is not a call for the return of Taliban and Talibanism, rather it is the loudest scream expressing a collective desire to live as “upright man” by the most humane values and guidance serving the basic needs of humanity as a whole. The challenge for the impoverished and humiliated Muslim masses

living in so many failed “modern” nation-states, as Ysuf Khass Hajib of Balsaghun is reminding us in the following couplet is, indeed monumental.

While many men walk standing up

An upright man is rarity

While many men are human beings

How many practice humanity? (Dankoff 2009, pp. 67-68) The question, however, remains: Will the political leaders, economic and educational institutions in Muslim majority societies in general, and their Religious Studies programs and professionals in particular be able to rise to the occasion?

BIBLIOGRAPHY

Acemoglu, Daron and James A. Robinson (2012), *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. New York: Crown Business

Arnholtz, Jens and Ole Hammerslev (2012), Transcended power of the state: the role of actors in Pierre Bourdieu’s sociology of the state. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 14:1, pp.42-64. Also available at <http://dx.doi.org/10.1080/1600910X.2012.687695>.

Boytzis, Richard E. and Annie McKee (2005) *Resonant Leadership: Renewing Yourself and Connecting with Others through Mindfulness and Compassion*. Harvard University Press

Cashman, Kevin (2008) *Leadership from the Inside Out: Becoming a Leader for Life*. 2nd Revised & Enlarged edition. Berrett-Koehler Publishers;

Dankoff, Robert (2009), *Wisdom of Royal Glory*, Translation Ysuf Khass Hajib of Balsaghun *Kutaadgu Bilig*. (Orem, Utah: The Utah Valley University Press).

Economist Intelligence Unit (2009/10), The Political Instability Index covering the period 2009/10, and scores are compared with results for 2007, at http://viewswire.eiu.com/site_info.asp?info_name=social_unrest_table&page=noads&rf=0.

Foreign Policy magazine (2012), *Foreign Policy Failed States Index*, available at <http://www.foreignpolicy.com/failedstates2012>

al-Ghazali, Imam Abu Hamid Muhammad (1964), *Nasihah al Muluk. Ghazali’s Book of Council for Kings*, translated by F.R.C. Bagley (London: Oxford University).

Gupta, Akhil (2012). *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*. Duke University Press

Heifetz, Ronald (1998) *Leadership Without Easy Answers*. Harvard University Press

Hull, Matthew S. (2012) *Government of Paper: The Materiality of Bureaucracy in Urban Pakistan*. University of California Press

Kouzes, James M. and Barry Z. Posner (2007) *The Leadership Challenge*, 4th Edition (Jossey-Bas Jossey-Bass)

Lewis, Bernard (2001), *A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters and History* (New York: The Modern Library).

Li, Tania Murray (2007), *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Duke University Press

Metcalfe, Maureen and Mark Palmer (2011) *Innovative Leadership Fieldbook*. Integral Publishers

Northouse, Peter G. (2012). *Leadership: Theory and Practice*. 6th edition, Sage Publications

Parker, Frederik (2013) *Failures of Leadership: History's Worst Rulers and How Their People Suffered For It*. Five Minute Books

Pew Research Center Survey of Muslims (2013). *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*. The Pew Forum on Religion & Public Life. A PDF copy of the reports is available at <http://www.pewforum.org/files/2013/04/worlds-muslims-religion-politics-society-full-report.pdf>.

Puddington, Arch (2013), *Freedom in the World 2013: Democratic Breakthroughs in the Balance*. Selected data from Freedom House's annual survey of political rights and civil liberties. Freedom House, available at <http://www.freedomhouse.org>.

Shahrani, M. Nazif (2009) *Afghanistan's Alternatives for Peace, Governance and Development: Transforming Subjects to Citizens & Rulers to Civil Servants*. *Afghanistan Papers No. 2* (August 2009). Ottawa & Montreal: A co-publication of Center for International Policy Studies (CIPS) & The Center for International Governance Innovations (CIGI), available at <igionline.org>.

Shahrani, M. Nazif (1991) Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period. In *Turko-Persia in Historical Perspective*, edited by Robert L. Canfield. (A School of American Research Book), (Cambridge and New York: Cambridge Univ. Press, pp.161-188).

Sharma, Aradhana and Akhil Gupta (2006). *The Anthropology of State: A Reader*. Blackwell Publishing

Sweeney, Patrick J., Michael D. Matthews and Capt. Paul B. Lester (2011) *Leadership in Dangerous Situations: A Handbook for the Armed Forces, Emergency Services and First Responders*. Naval Institute Press

Transparency International (2012), *Corruption Perceptions Index 2012* *Corruption Perceptions Index 2012*, available at <http://www.transparency.org/cpi2012/results>.

**“IS THERE A TURKISH MODEL OF ISLAMISM?”
SOCIO-HISTORICAL AND POLITICAL APPROACH
TO THE CONTEMPORARY POLITICAL ISLAM IN
TURKEY**

Imanol Ortega EXPÓSITO

PhD candidate, Granada University (Spain)

Abstract

The recent electoral victories in countries shaken, with a greater or lesser extent, by the revolts (or revolutions) occurring in the Arab world and denominate as “Arab Spring”, have enabled the political Islam (as a political movements and/or associations) in Tunisia, Egypt and Morocco, on the actual frontline. In this sense, emerges strongly a role model, the so-called “Turkish model”, sui generis case in the Islamist movements within the Arab and Islamic world that can also be considered as an evolution of the political Islam in Turkey as ilimlî (moderate). Therefore, the main objective of this paper is to determine or clarify not only the famous “Turkish model”, also what is the AKP try to export from the itself (i.e. the specificities of the contemporary Turkish political Islam) and if that model of Muslim democracy (conservative) is feasible in terms of export to other Islamic or countries with Muslim majority (all mixed up in the neo-ottomanism foreign policy from the own party), because in the last months that model drift threatens to derail thanks to the Syrian quagmire.

Keywords: Political Islam, Islamist movements/associations, AKP, Turkish Model and neo-ottomanism

1. INTRODUCTION

The recent electoral victories in countries shaken, with a greater or lesser extent, by the revolts (or revolutions) occurring in the Arab world (Middle East and North Africa, MENA) and denominate as “Arab Spring”, have enabled the political Islam (as a political movements and/or associations)¹ in Tunisia, Egypt and Morocco, on the actual frontline, based on two key issues: first, the relationship that kept religion and politics in the new political systems and which will establish the limits of the Arab societies

¹ Although this notion, somewhat complex in its treatment, usually deduced in the Arabic texts from adjectives like “Islamic” witch accompanying substantives like movement (*haraka*) or association (*ḡamā'a*) (Macías Amoretti, 2008).

regarding secularism. And secondly, determine the role of Islamist movements in remodeling (regeneration) of policies and construction of new democratic political contexts after leaving behind an authoritarian era (Martin Muñoz, 1999).

In this sense, emerges strongly a role model, the so-called “Turkish model”, *sui generis* case in the Islamist movements within the Arab and Islamic world that can also be considered as an evolution of the political Islam in Turkey as *ılımlı* (moderate) as Thierry Zarcone has established as a new stage of political Islam that could be called “neo-Islamism” (Zarcone, 2005: 252). But on the other hand, there are those who perform postulates as Ihsan Yilmaz (Yilmaz, 2011), Olivier Roy (Roy and Haenni, 1998), Gilles Kepel (Kepel, 2002) or Ardy Bayat (Bayat, 2007), whom also declared as a new phase of Islamist movements, but under term “post-Islamism”. It is necessary, therefore, to make a brief reference to the term, in order to give greater clarity and properly identify general trends of contemporary Islam and then to address them in the context of Turkish context (contemporary), making a more specific treatment of the specificities of Islamist movements and associations, though, no doubt, considering the complexity in the use of such terms from a Western scientific view.

2. FUNDAMENTALISM AND ISLAMISM

In relation to the above, some academic studies on political Islam (*siyasal İslam*) or islamism,² as well as some information displayed by the Western mass media from the “Islamist threat” motivated by sensational prejudices and reflected in the use of Arabic terminology merely filtered by Western view, would have led in some cases to the mixture and subsequent confusion of terms like “fundamentalism” or “Islamism” (Lewis, 1988).

Political Islam or Islamism developed by the generically named “Islamist movement” would be considered by authors such as François Burgat (Burgat, 2002: 33-39) and Bruno Etienne (Etienne, 1996: 167), as a socio-political doctrine that holds that the reformist³ Islam has a complete state political theory of the State, i.e., political Islam ideologically constructed theories and political institutions, based on the Islamic legal and theological *corpus* and develops into a concrete political program on the public response, in most cases, from suffered trauma colonization process (Martin Muñoz, 1999). In turn, it would be one of several demonstrations in the complex interaction between religion and politics in the contemporary Islamic world based on the development of its own model, yet innovative, development and modernization (Mernissi, 2007). The Islamists' political action (*İslamcı*) is aimed at solving social and political problems by recourse

² For an introductory study (Burgat, 2002) for a general survey work available in (Ayubi, 1996).

³ Reformism (*İslâhiyya*) (*reformizm*) is regarded as a social and/or political that usually points to make gradual changes in certain key areas to improve a system or society (Ramadan, 2000: 67-112).

to religion and therefore expresses their self with a religious language.⁴

Meanwhile, Luz Gomez defined Islamist movements as:

“set of ideological and political projects whose legitimacy is Islamic paradigm. The term used to describe panoply of discourses and types of activism that have in common the claim of Sharia law as the axis of the State system and the independence of religious discourse of traditional holders (ulema, fuqaha and magnets). Islam, the Islamisms, traverse the arc ranging from proposals politically and theologically inclusive pluralistic autocratic and exclusive models. (...) Will include it political parties, liberation movements, paramilitary groups, terrorism cells or cultural and civil associations. (...) Has a notion of mobility, organized dynamism but not necessarily continuous and mutable. Per formative qualities are precisely-dynamism, multiplicity, asistematización- those that characterize what we call “Islamism” and strictly speaking we should call “Islamisms” with a plurality of origins, nature and manifestations” (Gómez García, 2009: 167).

For Graham E. Fuller, “Islamist is one who believes that Islam is like a body of faith that have something important to say about politics and society are oriented in the contemporary Muslim world [and Islamic might add] and seeks to implement this idea” (Fuller, 2004: 24). Meanwhile, Guilain Denoeux states that “Islam is a form of instrumentalization of Islam by individuals, groups and organizations that pursue political goals. Provides policy responses to the challenges of imagining a future society whose foundations are based on the appropriation and reinvention of concepts from the Islamic tradition” (Denoeux, 2002: 61).

However, the definition of political Islam it is best suited to the “uniqueness” of the “traditional” Turkish Islamist movement is provided by Olivier Roy, who conceptualized as those who see in Islam a political ideology, whereas the Islamization of society goes through the establishment of an Islamic State and not only for the implementation of the *Shari'a* (*Ser'i*). The rehabilitation of the constant confusion between religion and politics, in the theological and historical Islamic set to the belief that the tradition has failed to draw the necessary elements of claim of the inseparability of religion and politics: “[the Islamists] address contemporary social issues (status of women, education, poverty, including drug addiction, etc..) in a different way that is not to search the *Ser'i* legal paradigms” (Roy, 2003: 33).

The Sufi religious orders (*tarikats*), in this sense, dominated the field of what could be considered “traditional” Turkish political Islam from creation, in 1969, of the National Order Party (*Milli Nizam Partisi*, MNP), to the creation of Happiness Party (*Saadet Partisi*, SP), in 2001. The entry into a crisis from the Islamist project, was due to not been able to bring its political project in the framework of a secular State looking for a stable and enduring commitment to the military, guarantors of the principles of the Republic

⁴ This is what called François Burgat “matrix identity from Muslim speech” (Burgat, 2006: 19-25).

(Zarcone, 2005: 303).

The appearance of the Justice and Development Party (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP), arose in response to the crisis and as a sign of renewal of this “traditional” political Islam. The construction of this party was established by the rejection of the model of religious orders. For the current of the actual *premier*, Recep Tayyip Erdoğan, if Necmettin Erbakan represents the main ideological and traditional Islamic court, the “evolution” of the AKP’s political project is in the tradition of Turgut Özal (to which could be added among others, Adnan Menderes, victim of another military coup in 1960), who pioneered the harmonizing tradition and modernity pushing the limits of religious freedom imposed from secularism. He tried to Sufism exceptional social and economic benefits by creating, for instance, of the relief societies, so called as *vakıf*. The explanation for these advantages could be due membership of Özal (was the first Turkish President pilgrimage to Mecca) to the *tarikāt* (religious order)⁵ *Nakshibendiya* from *Iskenderpasa*, following the postulates of the Sheikh Mehmed Zahid Kotku. To this should be added the review of a novel *demos*, i.e. on a conservative Muslim Democracy (Guianotta, 2008) clearly related to the model of Western Christian democracies (Hale, 2005) (Nasr, 2005).

Furthermore, and in general, the intellectual foundations of contemporary political Islam are subject to the realization of a political project established in reinterpreting the sacred sources of Islam, Koran and *sunna* primarily, as well as the texts of some of classics Muslims lawyers like Ibn Taymiyya (1263-1328)⁶ and mystical or “orthodox” as al-Gazālī (1058-1111),⁷ in the light of contemporary events. It follows a social, political and economic vision, which needs a conceptual and ideological redefinition of terms related to the economy, ideology and institutions.⁸

In the vast majority of the various trends of contemporary political Islam the theological component would normally be based on the *salafiyya* (*selefiliğın*),⁹ which establishes a return to the primary sources of Islam, Koran and *sunna*, the rejection of the division of Sunni Islam schools of Law and the full implementation of *Ser’i*.

Consequently, the political and social project of most Islamist movements, perhaps even a synthetic form of clarity and understanding, is based

⁵ Since then the same focused its scope to the social dimension and not so much to mysticism, which became known as communities (*cemaat*).

⁶ It would be one of the best examples illustrative of medieval Islam. The lawyer defended a little success rigorism popular in his time, but in the late eighteenth century inspired social and political action of Wahhabism, Saudi conservatism origin. Cfr. H. Loust. s.v. “Ibn Taymiyya”, EI2, v. III, pp. 951-955.

⁷ S.v. “al-Ghazālī”, EI2, v. II pp. 1038-1040.

⁸ An example can be seen in the political program conducted by ideologues like Abu A’la al-Mawdudi in Pakistan with Jamaat-e-Islami or Sayyid Qutb in Egypt with the Muslim Brotherhood (Saleh, 2007: 9-16). For an approach to the mentioned ideologues (Maududi, 1980) (Qutb, 2007).

⁹ S.V. “Salafiyya” EI2, vol. Pp VIII. 900-902.

on the restoration of the first community of Medina,¹⁰ presented in the discourse of political Islam as a community ideal documentary backed by the *Pact of Medina*¹¹ where it can visualize the relationships between members of the community and those regarding the Christian and Jewish minorities, reflecting the sense of fairness and respect that kept the community. Hence, the need to reinterpret Islamic, stretching from personal relationships to the political, social, cultural and economic, all adapted to the socio-political circumstances of the moment, with a strong ideology based on the struggle and contestation political content.

Also in general, understanding political Islam as a stream of contemporary Islam, there are two different trends: (Lacomba, 2000: 86)

a) A "moderate", also called *ijwānī* (*ılımlı*), represented by the "Society of the Muslim Brothers"¹² (*Ŷamā'at al-Ijwān al-Muslimīn*) (*Müslüman biraderlik*), roots of contemporary political Islam, which during an initial devoted period where their message and activism focus on the social and religious field, for later in the second period, with an expansion focus on political action.

b) Another "radical" (*Radikal*) or "revolutionary" (*Devrimci*), also known in some cases as *ŷihādī*, inspired by the 1979 Islamic revolution in Iran ended with the overthrow by force of Muhammad Reza *Shah* Pahlavi and the subsequent establishment of the Islamic Republic of Iran under the leadership of *Ayatollah* Khomeini.¹³ This current of political Islam would be implemented in a certain sense the term "*ŷihād*", which, he would only misinterpreted as "holy war" being its most complex as François Burgat amply demonstrates.¹⁴

One might add to political Islam, the Islamisms, would not a homogeneous movement, mainly because the majority of Islamist movements main-

¹⁰ "(...) led by the Prophet Muhammad, and consists of the companions (*sahāba*), groups migrated from Mecca (*al-muhāŷirūn*), the rest of the Muslims (*al-ansār*) and the Jewish and Christian communities of Medina" (Macías Amoretti, 2008: 47).

¹¹ "(...) Where justice and peace reigned under the auspices of the commands of God contained in the Koran, not only among Muslims, but also in relation to the *ahl al-Kitab* or People of the Book" (Watt, 1968).

¹² The Muslim Brotherhood is a sociopolitical movement founded by Egyptian Hasan al-Bannā' in 1928. Many aspects in the History of motion are unknown, because, given the threat that came to represent for the Egyptian regime and the subsequent repression, had to remain in hiding. The essence of the message of the Muslim Brotherhood can be summarized as: believe that Islam is an "order" (*nizām*) unmatched, as has been revealed by God, with a vocation to organize all aspects of human life. Currently the movement issued by most of the Arab countries of the Middle East, preaches a re-Islamization of society starting from the top, i.e. political institutions begun by a return to Islamic orthodoxy. S.v. "al-Ikhwān al-Muslimūn", *EI²*, vol. III pp. 1068-1070.

¹³ For an approach to Khomeini's doctrine in government (Zubaida, 1993: 1-37).

¹⁴ Lexically "jihad" is the exercise of maximum effort to achieve a goal or reject something detestable. (...) In the "sharia", "jihad" includes the supreme sacrifice to spread the word of Allah, to help in their fight. (...) The main objective of "jihad" is eliminating oppression and injustice, to establish welfare, justice and prosperity, and eliminate barriers to the dissemination of the truth" (Burgat, 2006: 129).

tain a heterogeneous social base of militancy (Lacomba, 2000, 103-109). So the diversity of groups, associations, parties and trends, is very broad and often attempt to overcome any categorization, as we discussed earlier. Meanwhile, the catalog of militants and Islamist movements, ideologically speaking, is very varied trends occurring in Islamists who respond to the Western view of conservative tendencies as both progressive and revolutionary (Lacomba, 2000: 128). Therefore, a first approximation, political Islam in its ideological aspect should not be considered synonymous with the term "fundamentalist".

The concept of "fundamentalism" (*birleştiriciliği*), which maintains a Catholic nun, seeks faithful obedience to the doctrines and teachings of the popes, i.e. the absolute return to Scripture as the sole basis that opposes the reform of society fostered by the modern Catholic (French Revolution) and expressed by the Second Vatican Council. So, the absence in Islam, a trend monolithic interpretation of its regulations, its use would be inappropriate.¹⁵

In regard to the term fundamentalism, Protestant theological home in the United States, holding back to basics as the only starting point for renewal, or put another way, the claim to live under a waterproof version their beliefs. According to Luz Gomez, Muslim scholars translated the term fundamentalism I Islam by *usuliya*, which can be understood as radical demand for a return to the wording of the first sources (*usul*), i.e. Quran and Hadith, which ignore the principles of authority result of historical experience. For author, contemporary Islamic fundamentalism would primarily a *desideratum*, arising from memories of a golden past, that of the dawn of Islam, and the finding of an alignment present economic, political, cultural and moral (Gomez, 2009: 117). This term itself could be comparable in the Islamic realm, since, to give an example, both the Wahhabis (XVIII) as the Muslim Brotherhood (XX century), have tried to build a reform based on the literal application of sacred texts (Quran and *Sunna*), getting a conservative and puritanical reform through a process of re-Islamization repressive downward, in the first case, or reinterpreting them with the help of reason (by a process of re-Islamization persuasive ascending), so we cannot deny modernization like the first, but the Westernization as the evils of the Muslim world from the corruption of the original message at the hands of Western interference (political ideology, philosophy and science have contaminated Islamic legacy) destabilize pro models domination of some countries over others. So if the intellectual training of fundamentalist, Islamist movements and all the movements are Islamist fundamentalists and not all Islamist movements would be expressed in the same way.¹⁶

Under this same approach, we find that among other trends in contemporary Islam, i.e., between the current pietism, which maintains a moraliz-

¹⁵ A review of the term can be found in (Elorza, 2009) (Tamayo 2009).

¹⁶ An approach to the term can be found in (Almond, 2003) (Tibi, 1998) (Kaplan, 1992).

ing character towards establishing patterns of behavior in society and guide their actions and, in some cases competition with institutional power, and others, maintain their support. This trend combines the “preaching” with the socialization of religious social values of Islam, especially for young, and neofundamentalist (Lacomba, 2000: 16), unlike the traditionalist, looking for a way to recreate origins for the present and the future. The theological component of this current, in some respects, although supporters of the return to the Qur’an text and the tradition of the Prophet, the field is limited to moral and political action stipulated. Even they not renege of technological modernity, but the inertia of tradition, closer to Western liberal reformism. By contrast, the traditionalist (Martin Muñoz, 1999: 290), represented mainly by cutting conservative ulema, promote the defense of traditional values and maintain a notable Islamic social weight and large institutional influence. In turn, they are against any proposed innovation for power or society. In short, broadly represent the *official Islam*, where Islamisms are linked to political and social changes that are exposed to Muslim societies. This would be exemplified by the very founder of the Muslim Brotherhood, the Egyptian Hasan al-Bannā’ (1906-1949) closer to the figure of the political activist than religious “preacher”.¹⁷

Moreover, for Burham Ghalioun (Ghalioun, 1999) and Gema Martin Muñoz (Muñoz Martin, 1999) the causes and factors involved in the creation of the Islamist movements are very different, so an explanation would multicasual (Lacomba, 2000 : 91), bringing together the vision mentioned, all other causal explanatory theories, such as vision culturist and materialist vision over other causal explanatory theories. For these authors, to which are added, among others, François Burgat, John L. Esposito, Bruno Etienne and Olivier Roy, the factors involved in shaping the Islamist phenomenon would be of an economic, social, historical, identity, culture and politics. Therefore, the explanation of the phenomenology of political Islam should not only be based on the preponderance of some factors on others, like the economist factor in the materialist approach to the breakdown of traditional production models, oppression and social inequality produced by the model of capitalist production¹⁸ or idealistic approach where rejection of modernity (*çağdaşlık*)¹⁹ Western style would be reflected in the use of religion as a

¹⁷Although he taught religious docent, he completed his education at the University of Dār al-‘Ulūm, in the faculty of technical and scientific studies, away from traditional education provided by madrasas (madāris) and ‘ulūm al-islām (Islamic Studies) provide by the University of al-Azhar in Cairo, which belongs to the set of traditional Islamic institutions, denoting undoubtedly contemporary Islamist militancy that would come from the area of the new spaces created to modernize (failed) in the contemporary Muslim world, that is, among the urban middle class and academics (Martin Muñoz, 1999: 292).

¹⁸ That Ideas it is in relation with theories of “unreal socialism” of Marx, based on the growth of the productive forces (Taibo, 2009: 63).

¹⁹ There are two views about the Islamist phenomenon: it is a product of modernity proposed by nation States in which Islamist movements try to Islamize modernity rather than modernize Islam, and that this phenomenon is a reaction of the same (Martin Muñoz, 1999: 395-400).

refuge identity to disputes and uncertainties of the modern world. Therefore, and more frequently, the nature of the multicasual phenomenon would have become an expression of the concerns of population, not only religious, but also in the social and political participation.

The foundation of this multicasual argument therefore be that the expansion of Islamist movements is mainly due to the hegemonic model crisis²⁰ exported from Western modernity (Beck, 2001) to Muslim communities reflected in the rejection of the population not only the loss of national cultural identity but also to the exclusion of the production model and the failure of democratic institutions have not been able to integrate into society in a common project. This would have suggested a real sense of rootlessness against the idea of progress in its instrumental character. Thus, compared to the state's inability to meet the needs of social justice and redistribution of income and wealth of the population, with consequent inequalities (restructuring) not only economic but also political and social, political Islam have emerged as answer or even as a reaction to the lack of development that challenge the monopoly of power of the elites.

Islamist movements are then understood as movements created in parallel to the process of modernization which opens to two possible interpretations: first, that Islam provides a response to modernization islamization it, i.e. ownership of it in the broadest sense of ideologically and methodologically concept. And second, that this appropriation is from a tradition reinterpreted and idealized (Lacomba, 2000: 89), adopting a totally opposite position and the traditionalists but also contrary to low level, with the neo-fundamentalists, since in some cases coincide in the rejection of the political and cultural Westernization.

As a result of this and checking complexity between the fuzzy limits between them and other streams we would approach one of the main reasons for the problems of "biased" vision in the West on the Arab and Islamic culture in general and political Islam as a socio-political fact in particular (Burgat, 2002: 34).

On the other hand, referring to the political characteristics of Islamist movements and based on the premise that even Islam being a religion of collective principles (Burgat, 2006: 34) would not be entirely a "political religion" (Ayubi, 1996: 169), as yet elusive political model of State or Government, if established moral, legal and social (al-Raziq, 2007), it is noteworthy that the various Islamist movements maintain large ideological and methodological differences between. As it mentioned, depending mainly on the historical situation and given political conditions in each country, as the case of Turkey.

²⁰ For an approach about the relationship between anti-globalization movements and Islamist movements (Fowler, 1996).

3. SPECIFICITIES OF POLITICAL ISLAM IN TURKEY: OPPOSITION AND IDENTITY

In order to avoid falling into reductionism case studies own, in general, where would which go beyond its diversity and modes of action, i.e., the character of its institutional nature, Islamist currents can be linked to a same historical link. Referring to the socio-historical conditions experienced in recent years by the Arab countries and called for Muslims, the case would be more representatives are the case of Turkey. In this country of Ottoman heritage political Islam have been answer would have positioned against the “un-Islamizatio” promoted by Mustafa Kemal, *Atatürk* (and *kemalism* political project), from the establishment of the Republic in 1923. This process of “un-Islamization” was not in complete eradication of Islam as *Atatürk* established the conflict between modernization and religion in ignorance of what he considered the “true Islam”, i.e. Islam must adapt to the circumstances and needs of the time, for among other things, be compatible with science and modernity. Therefore, the reform of the secular *kemalist* regime was based on religious affairs away from politics, did not seek a separation of State and religion but a submission of the same by reason of State. Therefore, and like most Muslim reformers of the time, several *kemalist’s* intellectuals as Celal Nuri,²¹ boosted personal reasoning (*ictihad*) to achieve this adaptation of Islam to the needs of a modern State.

In this sense, this new interpretation also sought a clear distinction between “Arab Islam” and “Turkish Islam” which was instrumental in building the foundation of Turkish nationalism. To achieve a goal differential, among other things, introduced new secularized institutions under the supervision of the Directorate of Religious Affairs (*Dinayet*). One example was the new Faculty of Theology opened in 1924, which highlighted the role of the scholar Izmirlı İsmail Hakkı precursor of this new theology and secular nationalist.

Moreover, the collapse of the Ottoman Empire (*Devlet-i Aliye-i Osmaniye*) (*Osmanlı İmparatorluğu*) in 1923, staged in turn the decline of classical Islamic state imperial court despite multiple and constant attempts at reform.²² This also would drop the traditional political system called Islamic²³ suffer the same fate as other traditional political regimes imperial court

²¹ S.v. “Djelāl Nūrī İleri”, *EP*, vol. III p. 1117.

²² An example of this was the *Tanzimat* reforms, or even the first Muslim constitution, proclaimed in 1876. For a review about construction of the Ottoman Empire (Landau, 2004:191) (Rubio, 2004: 28-30).

²³ According to Abdallah Laroui within classical Arab state, walked side by side without integrate social in heritage Arab Islamic utopian inspiration and rational Islamic organization, in clear correlation with theorizing about power that makes Ibn Khaldūn (1332-1406) . The author concludes that the Islamic state is based on the natural power (or gross, provided by barbarians), which holds through the Sari’a, the ratio of interest in the afterlife and this world in the guide on the right track of men. Therefore, the natural power would not only be the foundation of it, but at the same time would be his livelihood or historical basis and legitimacy (Laroui, 2001: 31).

in Europe to contact with the “modernizing” novice reflected in the nation-States that emerged after the time the Convention of Westphalia founded in 1648 and after the French Revolution of 1789.

The traditional immobility growing end of the Ottoman period led to Islam, which had been formed ideologically as a reference of the historical community, and not to be perceived as a “message” but the religious community had gradually become an individualist ethic conflict with the sense of belonging to the *umma*²⁴ or community of Muslim believers. The best example of that modern Western concepts, in the vast majority of Muslim countries, found no real resistance but rather produced a certain appeal, as did the terms “equality” or “nationalism”, which is the Modern Ottoman first political party, the Reform Party and Nationalist Union and Progress (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*, ITC),²⁵ better known as the Young Turks, an organization of young middle-class intellectuals who became the largest political organization created by the Muslims in the early twentieth century. They would be subsequently rebel against the Sultanate Abdülhamit II waving democratic and liberal ideas.

Regarding the creation of the nation-State after the era of colonization in MENA region, in general terms, these arose after the wars of national liberation against the European powers and their ruling elites, which acted as engines of legitimation subsequently emerged schemes (Ayubi, 2000: 484-487). They were, along with the modernization, progress and development, the justification for the new leaders to get away from any political obligation on their run, creating undoubtedly parental ties and economic convenience. The Welfare State and the nation took precedence over individual rights society (Martin Muñoz, 1999: 396),²⁶ all under logic of domination and control, i.e. submission of society to State power. Such a state order (Brichs, 2007) recommended the creation of a public sector cornered by the bureaucrat bourgeoisie, which together with the distributive economy, spread corruption throughout the system. This model annuitant is undemocratic in its inability to bond with people (social contract) by obligations (taxes) it would be more interested in maintaining their external partners in meeting the needs of the population.

However, the defeat of the Arab countries in 1967 linked to international changes produced by the end of bipolarity in the 80s, led to the State model of strategic rent without any remedy entered in crisis. The attempt at democratization to the vulnerability of those schemes designed for the survival of the ruling elite came to see them in the obligation of an electoral

²⁴ In the Ottoman case, the importance of individual freedom as envisaged in the West after the French Revolution was in conflict with existing corporatist organization in the Empire and patriarchal and tribal structures in large parts of the territories thereof. S.V. “Othmānī” *EP*, vol. VIII, p. 190.

²⁵ S.v. “Yeni ‘Othmānīlar”, *EP*, Vol. XI, p. 330.

²⁶ In many systems the stability and legitimacy determined based on a value system of postcolonial (national) collective identity, Arabic in that case.

alliance policy openness and integration into the national political game.

In the Turkish case specifically, Islamist movements, by offering an alternative ideological state patronage, helped structure the national political scene. "The Turkish *Refah* dissolved in 1998 under pressure from the army despite having led a coalition government (1996-1997), appealed its dissolution before the European Court of Human Rights on behalf of Democracy, and not to the popular masses. Two parties replaced it: the old guard founded the *Saadet Parti* and reformers the *Ak Parti*, led by former mayor of Istanbul, Recep Tayyip Erdoğan, who is supported by the technocrats and party cadres who have become pragmatic by experience specific municipal management" (Roy, 2003: 41). Therefore, it is the political practice that makes the democratic politicians and not the philosophical reflection.

Along with this, it should be noted, the role of the army, because of its politicization during the decades of the 50s and 60s, that would have made countries like Egypt, Algeria or Syria, maintain a role in the governance and the nation-building, including in some cases, acting as sole actor cohesive nationalist identity as in the case of Turkey after the death of *Atatürk* in 1938. The mainstream Turkish political Islam should understand that in the competition for state power was not enough to win elections. The competition for State resources, therefore, was not limited to political parties but she could participate in capitalist actors and especially the military elite. The constant banning Islamist parties in Turkey prone and successive military uprisings and riots, highlighting the statement "virtual" in 1997, made it known to the Turkish political parties from the Islamist trend toughest opponent in the competition for power would be precisely the army (Brichs, 2008).

Moreover, in the field and non-Arab Islamic following the ideas of Oliver Roy (Roy, 2001) and Gilles Kepel (Kepel, 2001) on the failure of contemporary political Islam commonly known in the West as more "radical" and "revolutionary", "Islamic Revolution"²⁷ succeeded in Iran have achieved its purpose of achieving political power, although the constant theocratic regime would have become an authoritarian regime under exhaustion. On the other hand, the singularities (Fuller, 2004: 193) of political Islam in Turkey has followed different patterns (Ayoob, 2008: 94-98) dice in political Islam in the Arab world,²⁸ have been at least in the democratic political practice field to join in 1973 and 1976 coalition government composed of the Islamist-leaning political parties would achieve later and thanks to another coalition carry Necmettin Erbakan, leader of a religious and political leader of Islam traditional historical Turkish to become Prime Minister of the Republic of Turkey. However, the subsequent and repeated military interference in the political affairs of the government led to failure.

²⁷ For an approach about differences between the Turkish and Iranian modernity (Kamali, 2006).

²⁸ An example of this can be seen in the loss of power to the ulema that were exposed during the Kemalist regime (Cizre, 2008: 21).

The reform and subsequent cleavage of Turkish political Islam led him to victory again in the 2002 elections. The electoral victory of *Adalet ve Kalkınma Partisi* (Justice and Development Party, AKP) of Recep Tayyip Erdoğan was based in part to the “moderation” of the political agenda (both of the claims contained in it, the message and speech) that turn limited the possibilities of further military intervention. Thus according to Rainer and Hermann (Hermann, 1995: 22-23) among most notable specifics Turkish political Islam would be those mentioned below:

3.1 SPIRITUAL SPECIFICITIES

During the second half of the twentieth century, modern political Islam in Turkey has come a long way. It all started with the conservative revolt (Karasipahi, 2009) of Turkish intellectuals against the secularization of Atatürk. The ideological vehicle of that revolt were *tarikats* or *tekkes* (Vertigans, 2003: 79-80), a term directly related to Muslim mysticism that was the name used to describe the steps taken by each of the Sufis in their mystical ascent to God. Apparently, the truly distinctive and enriching Turkish Islam is the plurality and variety of ways in which it manifests: Islam of the doctors of the law, religious orders, popular Islam, political Islam, even Islam singular and doctrinally marginal the Alevi.²⁹ The funny thing is that the relationship between these different types of Islam in modern times with republican secularism, have been original synthesis, as the AKP, and extraordinarily evocative own in an intellectual context usually marked by pluralism and religious tolerance (Saurina, 2009). In this sense, one of the features that define Turkish political Islam as unique is the enduring tradition of Sufism that has provided through *Nakshibendi*³⁰ orders as a way out of Islamic religious expression by blocking any hint of ideological radicalization of Islamist movements. This is, therefore, another element that distinguishes the Turkish political Islam Arab political Islam in general,³¹ giving it not only a mere religious affiliation but also culturally by reclaiming spiritual and historical identity which will be compiled differentiated also in social and political action.

3.2 SOCIO-HISTORICAL SPECIFICITIES

From 1945 until early 1995, the *Refah Partisi* (Welfare Party, RP) monopolized the use of Islamic ideology in the Turkish political scene. Moreo-

²⁹ Alevis are a heterodox religious community that emerged in the mid-twentieth century, classified as part of Islam Shiite majority now in rural Turkey. His cult comes from pre-Islamic religious practices of nomadic Turkmen tribes of shamanistic and animistic character. However, compared with other Muslim communities there are significant differences in their beliefs, traditions and rituals that give it secular and humanistic connotations (Shankland, 2003).

³⁰ S.v. “Naqshbandiyya”, EI², vol. XII p. 934.

³¹ However, it should be noted, affiliation Sufi movements of some ideologues of political Islam and Arabic, as in the case of Abd al-Salām Yāsīn, leader of the *al-'Ald wa-l-Ihsān* (Justice and Spirituality, JyE) (Macías Amoretti, 2008: 116-119).

ver, the military coup of 1980³² and the subsequent establishment of the Constitution of 1982 ushered in the era considered “Özal decade” (1983-1993). Period that was conjugated sociopolitical and economic liberalism (Mardin, 2003) with an Ottoman Islamic reading modernity (Moten, 1995: 138-145), so that Islam joined the Turkish nationalism. The military coup found the ingredients in it, both political and cultural, of marriage between Islam and *kemalist* ideology³³ attempt creating a new Turkish-Muslim identity synthesis (the pioneer in this practice was Alparslan Türkeş in nationalist field), following the coup that said, which occurred on September 12 of 1980,³⁴ has been one of the official Turkish Islam references, i.e. an Islam of “patriots” button against religious radicalism.

In relation to the above, political liberalism³⁵ led the creation of new spaces of opinion with several speeches, including intellectuals as Fethullah Gülen (b. 1938), who has managed to realize this synthesis (Akgun, 2002) in a movement/association, known as *Hizmet* (Yavuz, 2003), using the legitimacy provided by Islam to give the bourgeoisie political entity and thus equated to the new consumer society. In turn, this movement shows especially the various associations and civil organizations of Islamic sensitivity, but only to members of their own movement, the development of several strategies to penetrate the State (as currently happens with the police) (Ginés, 2012) and thus neutralize the secularist hostility toward Islam, traditional culture and the Turkish-Muslim identity (Aras and Caha, 2000).

Since then, Gülen closer to conservative positions not emerged as rival Islamist *Refah*. During the first period, was *Nurcu* movement of Said-i Nursi, and later, the *Cemaat Fethullahcî*, personified in the figure of Fethullah Gülen (which embodies the adaptation of sociopolitical thought of Said-i Nursi to a society postmodern and global), which synthesizes another peculiarity of Turkish political Islam in the field of social action because its ideology was attached to the synthesis of *kemalist* (nationalism) and Islamic certain components (Rabasa, 2008: 37) all developed under a democratic framework of pluralistic type social action through insistence on reform of education and moral aspects. In this regard, Gülen also represents the only modern example of expansion of an educational movement to regions

³² This pronouncement was justified for a possible “radicalization” of political Islam after victory of the Islamic Revolution in Iran (Gundogan, 2003).

³³ In general, we can say that ideology (Kemalist) official of the Republic of Turkey was based on six major principles known as the “six arrows” (*Altı Ok*). These principles are: *Cumhuriyetçi* (republicanism), *Milliyetçi* (nationalism), *Halkçı* (populism), *Devletçi* (statism), *Laik* (secularism) and *İnkılapçı* (reformism or nonviolent revolution) (Rodriguez, 2007: 63-64).

³⁴ Following the referendum held in 2010, between various amendments to the 1982 Constitution, one of them left without legal immunity to the military coup. They have also been several allegations of attempts by the military to overthrow the current government of the AKP. (Iriarte, 2012)

³⁵ Özal normalize political life after the military coup devolving power to society and removing the ban on political activity that hung over the old leaders, as Erbakan. Also establish d'Hondt electoral barrier (10% of votes for the entrance to the Parliament) to ensure political stability favoring large parties.

outside the religious sphere within a secular state (Tapper, 1991: 189-222).

Thus, another of the specificities of the Turkish political Islam would be established on the basis that such efforts exerted political response from its appearance against the regime and *kemalist* elites would not historically marked by a process of colonization in which the “other” is the foreign colonizers and therefore the “enemy” of social and moral values of Islam, but rather, given the socio-historical context of modern Turkey, based on a claim of Islam as an essential part of collective and individual identity of vehicular susceptible modernity values science, technology and European policy, and always based on their own cultural parameters, read Turkish. Therefore, no one claimed both answering Islam against an “other”, but rather a concerted and reconciling Islam with a collective “we”. However, in the Turkish political and ideological system, the army is the element that will certainly play the role of the “other” necessary to claim the “I” Islamist political as can be seen in the discourse of Erbakan first and Erdoğan then.

3.3 POLITICAL SPECIFICITIES

Undoubtedly, the charismatic figure of the Turkish Islamist movement/associations, and therefore, mentor and principal Tayyip ideological influence is represented by the Necmettin Erbakan (1926-2011) which synthesizes the traditional type of Islamist idealism. Scientific occupation devoted to the realization of literary short extension that made apology for the Prophet and religion criticizing, among other things, the Christian character of the Zionist Freemason of Justice Party (*AP*), in power for that time. The creation in 1969 of the National Order Party (*MNP*) happened in broad terms as a logical consequence of the historical constant that is repeated in Turkey from the sedentary Seljuk and Turkmen nomads: the confrontation between the modern city, republican, secular and Westernized and the traditional Anatolian Sufi towns.

Until mid-1970, in his many years as the *Refah Partisi* opposition had been creating a real image of alternative power. However, a victory in the elections of *Refah* could be grounds for the intervention of the military justification save the Republic from a hypothetical theocratic regime in Turkey. The conflict of *kemalist* establishment (Armed Forces, Bureaucracy and Judiciary) with Turkish political Islam is a constant since the formation of the Republic (balance of power). A new phase “denier” between the political class and the Kemalist political Islam began when in 1980 the bureaucrats and the military used as a weapon of political Islam dialectic to reaffirm the belief that Islam was not part of the nationalist political identity. A third and final phase in this relationship is considered “inclusive”, starts from the 90s as part of the establishment begin to view Islam as a legitimate political system based on democratic shift toward pragmatism conservative religious base not only in language but also in their political (Muslim democracy), which in turn, is used to limit the power of the military. All this surrounded by a network of resource competition as power

explains the sociology of power (Brichs, 2008).

4. CONCLUSIONS

As noted above, it is not easy to outline a definition of political Islam or Islamist movements due to biased views and unfortunate occurrence of terms like “fundamentalist”, applied to the Islamic realm with the complexity and scale of the phenomenon itself is also undeniable. It is not a great difficulty to define in political science at the Justice and Development Party (AKP) which is perceived abroad as a moderate Islamist party while in Turkey it is seen as a party of Islamic origin. AKP members themselves are broadly defined as “conservative Democrats” which integrates Western reductionist vision shared with the *kemalist* military elite, i.e. Turkey categorically denies the possibility of appealing to a religious ideological basis to exercise political activity. The fundamental question lies in the question's title book of Olivier Roy (Roy, 1992): *Political Islam has failed?* Perhaps the answer, as Brichs Ferran demonstrated, is the failure to distinguish between Islam and Islamists. But *are the members of the Islamist AKP? Is AKP an Islamist party or / and Islamic?*

Furthermore, throughout the previous decade, concepts such as post-Islamism focused the attention of much of the academic environment to the historical development of Islamist movements. First, the agenda of the post-Islamist political parties remains an active character (reformist), although these agendas are composed of more modest goals than their predecessors, such as the use of the concept of *umma*, which has become a motto for internal use (considering that the Turkish Political Parties Act punishes any references or religious affiliation with the immediate banning of the party). Second, “the post-Islamists are creating a space *de facto* secular character motivated by religious activism conduction, resulting in a clear distancing of State [secular] and sometimes political issues in general” (Roy, 1999). So, one of the big differences of the Turkish model compared to other countries (especially Egypt and Tunisia) is that the resurgence of the Salafism and Sufi brotherhoods, is seen as symptomatic of post-Islamism. Third, the post-Islam implies a theological and philosophical reformulation. In order to cope with the intellectual failure of political Islam, secular thinkers articulate positions or apolitical (Lauzire, 2005: 241-243).

The identification of the AKP with a proposed “Islamic democracy” has in turn provided a benchmark with the case of the German case of “Christian democracy” which recurs repeatedly in an attempt to normalize the alleged option of “Democratic Islam” AKP in Turkish political life. The AKP is undoubtedly the product of the evolution of Turkish Islamist parties and the National Ideology (*Milli Görüş*) representing by the traditional political Islam development in Turkey but managed to introduce the factors in the democratic political system are the same that led to the progressive secularization of its principles to meet the standards imposed by the *kemalist* establishment/secularist (nationalism) as the foundations of “Islamic De-

mocracy" (Lewis, 1994).

According to the tenets of Fuat Keyman (Keyman, 2010: 316-317) and Hakan Yavuz (Yavuz, 2003: 221) AKP political strategy operates on four principles: political reformism with a clear market orientation; philanthropic neoliberalism; act as a center-right party and a proactive foreign policy (neottomanism). To which may be added that, immersed in the political project of establishing the same end any ideological project reminiscent of kemalist, which would not be anything other than the military, guarantors of the secular Republic, as seen above.

The AKP's political pragmatism is the result of historical and ideological experience of political Islam in Turkey and the current sociopolitical and cultural situation, and secondly, it can be said that the AKP's political pragmatism has led to widening of Democracy in Turkey, was not the result of improvisation in Government. Thus, considering the history around the ideological debates and identity from the Ottoman era, with Islam and the nation as emblems sometimes opposing positions to the contemporary period, and the emergence and evolution of a strong Islamist political movement organized in Turkey, it can be argued that the ideological evolution and the AKP political action, as the last step in the development of Turkish political Islam, are the result of an adaptation to the social and political system of Turkey that has gone beyond a mere reading of concepts and ideological arguments of each other, but, rather, has been to a true understanding of the reality of Turkish and global historical moment, in which the AKP, has found its place, relying, at the same time, the whole experience of the Islamist movement until 2002, as well as a special ideological synthesis that have amalgamated political experiences and religious influences moral reference, with focus on Sufi inspiration *nakçibendî* of some of the most influential politicians and ideologues of Turkish political Islam, as we have seen. This statement on the achievement of a new political space by the AKP, would also serve to explain, in the same way, the causes of project failure of political Islam in Turkey before AKP, personified in the figure and the ideological and political work of Necmettin Erbakan.

The AKP's political project has an international dimension unpublished pretending to be, at once, legitimizing and guarantor of democratic stability, thirdly, there is a clear intent implicit in the AKP government, beyond the declared policy objectives and within of what constitutes a call, also loaded with pragmatism, to search for a new space for regional and international leadership, to overcome, without breaking them, the traditional Turkish cooperation partnerships with the United States, Israel and the EU, in order to increase their prominence and relative autonomy of the country in relation to other powers in the region. That is, rather than a symbolic break with the past (represented by reference to the Ottoman Empire), the AKP government to develop a new shift in tactics but with the same goal: to make Turkey's active and influential actor in the new field of international relations, multipolarity, taking a seat at the table where the problems are solved (neottomanism). It can be concluded that this international role, aspiration

extracted from Erdoğan's political discourse, it is a simple matter of agenda, but would help improve the spaces of freedom and democracy in the country, as international attention and consideration of Turkey element to take into account, would help develop a climate of political stability in the country, leaving less chance right around the old ghosts coup. In the same way, the consolidation of political normalcy would also help to give greater legitimacy to the political project of the AKP and to consider, both internally and externally, as a solid and serious political player.

5. BIBLIOGRAPHY

A'LA MAUDUDI, Abdul. *Towards understanding Islam*. Salimiah, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1980.

AKGUN, Birol. "Twin or enemies: comparing nationalist and islamist traditions in Turkish politics". On *MERIA* VII, 1 (2002). En línea <http://meria.idc.ac.il/journal/2002/issue1/akgun.pdf>.

ALMOND, Gabriel A. *Strong religion: the rise of fundamentalism around the World*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

AL-RÁZIQ, Alí Abd. *El Islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam*. Juan Antonio Pacheco (trad.). Granada: Universidad de Granada, 2007.

ARAS, Bulent y CAHA, Omer. "Fetullah Gülen and his liberal turkish islam movement". On *MERIA* IV, 4 (2000). En línea <http://meria.idc.ac.il/journal/2000/issue4/jv4n4a4.html>.

AYOUB, Mohammed. *The many faces of political Islam: religion and politics in the Muslim world*. Ann Arbor: University of Michigan, 2008.

AYUBI, Nazih. *El Islam político: teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra, 1996.

Política y sociedad en Oriente Medio. La hipertrofia del estado árabe. Barcelona: Bellaterra, 2000.

BAYAT, Asef. "Islam and Democracy: What is the Real Question?". On *ISIM Papers*, 8 (2007). Online https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/12452/paper_bayat.pdf?sequence=1.

BECK, Ulrich. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 2001.

BURGAT, François. *Face to face with political Islam*. London: I. B. Tauris, 2002.

_____, *El islamismo en tiempos de al-Qaida*. Barcelona: Bellaterra, 2006.

CIZRE, Ümit. (Ed.) *Secular and Islamic politics in Turkey: the making of the Justice and Development Party*. New York: Routledge, 2008.

ELORZA, Antonio. *Umma: el integrismo en el Islam*. Madrid: Alianza, D.L., 2002.

-
- ÉTTIENE, Bruno. *El Islamismo Radical*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- FOWLER, Bridget. *Pierre Bourdieu and cultural theory: critical investigations*. London: SAGE, 1996.
- FULLER, Graham E. *The future of political Islam*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.
- GHALIOUN, Burhan. *Islam y política: Las traiciones de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1999.
- GINÉS, Ricardo Ginés. "La cofradía Gülen contra el "premier" Erdogan. On *FP* (Spanish Edition), 2012. Online <http://www.fp-es.org/la-cofradia-guelen-vs-el-premier-erdogan>.
- GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de Islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe, 2009.
- GUIANOTTA, Valeria. *L'Adalet ve Kakinma Parsiti (AKP) e il suo Programma di Conservative Democracy*. (Tesis Doctoral nº 3610565): Università Cattolica del Sacro Cuore (Milan), 2008.
- GUNDOGAN, Unan. "Islamist Iran and Turkey, 1979-1989: State pragmatism and ideological influences". On *MERIA*, 7, 1, (2003). En línea <http://meria.idc.ac.il/journal/2003/issue1/jv7n1a1.html>.
- HALE, William. "Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts". On *Turkish Studies*, nº 6, (2005).
- HERMANN, Rainer Hermann. *Political Islam in Turkey*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1995.
- IRIARTE, Daniel. "La guerra de Erdoğan contra el <<ejército golpista>>". On *ABC*, 29/09/2012. Online <http://www.abc.es/20120922/internacional/abci-oficiales-turquia-carcel-201209212158.html>.
- IZQUIERDO BRICHS, Ferrán. "Poder y Estado rentista en el mundo árabe". On *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 2 (2007). Online http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim%202/Ferran_Izquierdo_art.htm.
- _____, "La competición por el poder entre el Islam político y los militares en Turquía: del conflicto a la estabilidad". On *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 5 (2008), pp. 109-132. Online <http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim5/pdfs/06-Flzquierdo.pdf>.
- _____, *Poder y felicidad: una propuesta de sociología del poder*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2008.
- KAMALI, Masoud. *Multiple modernities, civil society and Islam: the case of Iran and Turkey*. Liverpool: Liverpool University, 2006.
- KAPLAN, Lawrence. *Fundamentalism in comparative perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1992.

KARASIPAHİ, Sena. *Muslims in modern Turkey: Kemalism, modernism and the revolt of the Islamic intellectuals*. London: Tauris, 2009.

KEPEL, Gilles. *La yihad: expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península, 2001.

_____, *Jihad: The Trial of Political Islam*. London: I.B. Tauris, 2002.

KEYMAN, Fuat. "Modernization, Globalization and Democratization in Turkey". On *Constellations*, 17: 2 (2010).

LACOMBA, Joan. *Emergencia del islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata, 2000.

LANDAU, Jacob M. *Exploring Ottoman and Turkish history*. London: Hurst & Company, 2004.

LAROUİ, Abdallah. *El islam árabe y sus problemas. Introducción crítica al Islam Contemporáneo*. Barcelona: Península, 2001.

LAUZIÈRE, Henry. "Post-islamism and the Religious Discourse of 'Abd Al-Salam Yasim". On *Middle East Studies*, 37 (2005).

LEWIS, Bernard. *The political language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

_____, "Why Turkey is the only Muslim democracy". On *Middle East Quarterly*, 1: 1 (1994). Online <http://www.meforum.org/216/why-turkey-is-the-only-muslim-democracy>.

MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio. *Movimiento islamista y democracia en Marruecos. Una aproximación al desarrollo sociopolítico e ideológico del islamismo marroquí contemporáneo*. Alifulla: Fimam, 2008.

_____, *Entre la fe y la razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real: Alcalá, 2008.

MARDIN, Serif. *Religion, society, and modernity in Turkey*. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.

MARTIN MUÑOZ, Gema. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.

MAUDUDI, Abul A'la. *Towards understanding Islam*. Salimiah, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1980.

MERNISSI, Fátima. *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2007.

MONTGOMERY Watt W. *Islamic political thought: the basic concepts*. Edinburgh: Edinburgh U.P., 1968.

MOTEN, A. Rashid. *Political science: an Islamic perspective*. New York: St. Martin's Press, 1995.

NASR, Vali. "The Rise of "Muslim Democracy". On *Journal of Democracy*, 16, (2005).

QUTB, Sayyid. *Justicia social en el Islam*. Córdoba: Almuzara, 2007.

RAMADÁN, Tariq. *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra, 2000.

RABASA, Angel. *The rise of political Islam in Turkey*. Santa Monica: RAND, 2008.

RODRÍGUEZ, Carmen. *Turquía: la apuesta por Europa*. Madrid: La Catarata, 2007.

ROY, Olivier. *L'échec de l'Islam politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

_____, *Genealogía del islamismo*. Juan Vivanco (trad.). Barcelona: Bellaterra, 1996.

_____ and Haenni, P. (Eds.). "Le Post-islamisme". On *Édisud-Revue du monde musulman et de la Méditerranée*: Aix-en-Provence, nº 85/86, 1998.

_____, "Le post-islamisme". On *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, 85-86 (1999).

_____, *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2003.

RUBIOL, Gloria. *Turquía, entre Occidente y el Islam. Una historia contemporánea*. Barcelona: Viena Assaig, 2004.

SALEH, Waleed. *El ala radical del Islam: el Islam político, realidad y ficción*. Madrid: Siglo XXI, 2007.

SAURINA I LUCINI, Marc. "Los grupos religiosos (CEMAAT) y el secularismo en la esfera pública de Turquía". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 8 (2009). Online <http://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-8-junio-diciembre-de-2009/los-grupos-religiosos-cemaat-y-el-secularismo-en-la-esfera-pblica-en-turqua>.

SHANKLAND, David. *The alevi in Turkey: the emergence of a secular islamic tradition*. London: Routledge Curzon, 2003.

TAIBO, Carlos. *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2009.

TAMAYO, Juan José. *Islam, cultura, religión y política*. Madrid: Trotta, 2009.

TAPPER, Richard. *Islam in modern Turkey: religion, politics and literature in secular state*. London: Tauris, 1991.

TIBI, Bassam. *The challenge of fundamentalism: political Islam and the new world disorder*. Berkeley: University of California Press, 1998.

VERTIGANS, Stephen. *Islamic roots and resurgence in Turkey: understanding and explaining the Muslim resurgence*. Westport: Praeger, 2003.

YAVUZ, Hakan. *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. *Turkish Islam and the secular state: the Gülen movement*. Syracuse: Syracuse University, 2003.

YILMAZ, Ihsan. "Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Is-

lamism Toward 'Civil Islam' and Its Potential Influence in the Muslim World". On *European Journal of Economic and Political Studies*, 4:1 (2011).

ZARCONE, Thierry. *El islam en la Turquía actual*. Barcelona: Bellaterra, 2005.

ZUBAIDA, Sami. *Islam, the people and the state: political ideas and movements in the Middle East*. London: I B Tauris, 1993.

TÜRKİYE'DE TEK PARTİ YÖNETİMİNDE RESMÎ-DİNÎ NEŞRİYAT

Hicret K. TOPRAK

Hacettepe Üniversitesi Tarih A.B.D. Doktora Öğrencisi

Özet

Cumhuriyetin kuruluş yıllarının tarihi, yeni devletin İslam'a ve İslamî kurumlara ilişkin tasavvur ve fikriyatını ortaya koyan zengin bir araştırma alanı sunmaktadır. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'ndan dil devrimine; Tekke, Zaviye ve Türbelerin kapatılmasından Türkçe ezan düzenlemelerine kadar bir dizi radikal reformla hayata geçirilen bu tasavvur ve fikriyat, özellikle son dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet dinî yayınları üzerinden büyük ölçüde izlenebilir.

Bu bildiride, Türkiye Cumhuriyeti'nde erken dönem din politikalarının nasıl bir düşünce dünyasının ürünü olduğunu açığa çıkarmaya yönelik olarak kuruluş döneminin yönelimleri, resmî devlet yayınları üzerinden takip edilmektedir. Yanı sıra, kurucu seçkinlerin "lâik" ve "asrî" bir devlet ve toplum yapısını yerleştirmek üzere araçsal bir rol yüklemiş olduğu söz konusu yayınların, bu beklentileri ne ölçüde karşılamış olduğu da tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî neşriyat, resmî neşriyat, Diyanet, Tek Parti Yönetimi.

Official-Religious Publication During the Republican Populist Party Period of Turkey

Beginning years of Turkish Republic introduces a wide research area on establishment of the new state's thought and comprehension about religion and its institutions. This thought and comprehension; which was implemented by a range of radical reforms including the legal regulations on Unification of Education, Language Revolution, Closure of Lodges, 'Zawiyas' and Mausoleums, implementing Arabic 'Azan' in Turkish; specifically could be determined by observing the religious publications during the last period of Ottoman Empire and early republican years.

In this presentation, aiming to reveal the world view and vision composed the religious politics during beginning years of the Republic, intentions in this period are observed over official publications. Besides, to what extent these publications; which the founder elites featured an instrumental role for establishing a "secular" and "contemporary" state and society structure, met these expectations is discussed.

Key words: Religious publication, official publication, Department of Religious Affairs, Single Party System.

Tek Parti yönetimi, Cumhuriyet Türkiye'sinde kendine özgü uygulamaların hayata geçirildiği bir dönemi yansıtmaktadır. Bu dönemde hayata

geçirilen köklü reformlar aracılığıyla, toplumun “ulus devlet” modeline uygun olarak tanzim edilmesi amaçlanmıştır. Yer yer radikal dönüşüm formlarıyla bütünleşmiş reformların kitleselleşerek popüler hayatın derin zihniyet yapılarına dönüştürülmesinde, matbuat âlemi önemli ve ciddi bir katkı beklentisiyle öne çıkmaktadır. Kısaca matbuat âlemine yüklenen işlev reformcu pratiklerin daha geniş bir sahada kitleselleşebilme potansiyelinden beslenmektedir. Bu bağlamda temel toplumsal örüntüler arasında belki de en baskın öge olan dinin yeni toplumsal muhayyile içinde nasıl şekilleneceği hususunda münhasıran dinî neşriyate çok ağırlıklı görev ve misyonlar atfedilmektedir.

Tek partili sistemler, özellikle geçtiğimiz yüzyılın başlangıç dönemlerine ilişkin düzenleyici bir fenomen olarak dikkat çekmiştir. Otoriter ve baskıcı karakterleriyle dikkat çeken bu sistematik, devrimlerin toplumla buluşturulmasında devletin yegâne aracı olarak uygulamaya konulmuştur. Siyaset felsefesi ve sosyolojisinin bugün bir hayli sorunlu bulunduğu bu yapı, Türk modernleşme politikalarında sıklıkla korunan yeni bir siyasi düzeneğin parçası olarak öne çıkarılmıştır.

Özellikle geçtiğimiz yüzyılda farklı örnekleriyle varlığını sürdüren tek partili sistemlerin demokrasi açısından bir “parti sistemi” olup olmadıkları tartışılmıştır¹. Çoğunlukla çağdaşlaşma sürecinin başlangıcında görülen ve muhalefet partilerinin bastırılması ya da bunlara hiçbir koşulda yer verilmemesi şeklinde tezahür eden bu sistemler, “geri kalmış ülkeler”de genellikle demokrasinin ve “uygarca bir yaşam”ın yolunu açmak üzere geçici bir köprü olduklarını iddia etmişlerdir². Toplumun ideal düzeyde demokratik düzeni sürdürebilme yeteneğine henüz sahip olmadığı, dolayısıyla yeterli bir olgunluk seviyesine ulaşamamış toplumlarda tek partili yaşam tercihinin pekâlâ makul ve makbul olabileceğinin savunulduğu bu argümandan hareket edildiğinde, Cumhuriyet rejimi de aynı şekilde toplumun modern olanla buluşturulmasında etkili bir yol ve yöntem olarak tercih edilmiştir. Bu tür sistemlerde çoğunlukla özgürlüklerin önünde hukuki bir engel bulunmadığı halde, gerçekleştirilmesi gereken “yüksek bir ideal” uğruna bazı hürriyetler geçici olarak devre dışı bırakılmış (rafa kaldırma), bu bağlamda “sözümona” muhalefet partileri de ancak mevcut idealleri paylaştığı ölçüde sistem içinde varlığını sürdürebilmişlerdir.

Bu çerçevede Tek Partili yılların totaliter ya da demokratik olup olmadığı da pek fazla bir anlam taşımamaktadır. Çünkü uygulama süreçlerinde

¹ Duverger’ye göre tek parti yönetimleri, Partiye dayalı diktatörlük olup yeni bir siyasal sistem teşkil eder. Buna göre “tek parti sistemi, demokrasi çerçevesi içinde doğmuş olan genel bir yöntemin (siyasal parti yönteminin) diktatörlüğe uydurulmasından başka birşey değildir.” Maurice Duverger, *Siyasi Partiler*, İstanbul: Bilgi, 1974, s. 335.

² Tunçay’a göre, “Çoğu tek parti sisteminin kuruluşu, çağdaşlaşma sürecinin başlangıç döneminde gerçekleşmiştir. Daha ileriliği temsil eden tek partinin hedefi, bu durumlarda ortadan kaldırılacak geleneksel bir seçkinler grubu, çağdaştırılacak bir geleneksel kitle ya da boyunduruk altında tutulacak daha az çağdaş “aşağı” bir ırktır”. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Tarih Vakfı, 2010, s.7.

toplumun dönüştürülmesi fikriyatında temel belirleyici nosyon, hayatın laik ve modern bir çerçevede bütünüyle devletleştirilmesidir³. Nitekim yeni Türkiye'nin kurucuları da, top yekun bir zihniyet dönüşümünün belli başlı etaplarında yeni bir dil, tarih ve ulusun kurucu kalıplarını üretmek için adeta "tarihi sıfır noktasından başlatmak"⁴ üzere harekete geçmişlerdir. Tek Partili yıllar süresince geleneğe ve gelenek dolayımında "geriliği", "cehaleti" temsil eden başlıca kurumlara karşı girişilen köktenci mücadele, esas olarak bu bağlamda genişleyerek çoğalan yeni bir medeniyet krizinin de habercisi olacaktır. Çünkü bu tür müdahalelerle gerçekleştirilen düzenlemeler sonuçta toplumun kök tasavvurlarını altüst etmekte ve medeniyet krizi böylece açığa çıkmaktadır. Osmanlı Devleti'nin son iki yüzyılını da içine alan bu kriz, Cumhuriyetle birlikte gerileme ve çöküşün sorumlusu olarak geleneksel kurumları hedef gösteriyordu. Böylece genç Cumhuriyet, gelenekle bağlarını koparmayı başardığı ölçüde ancak "muasır" medeniyetlerin seviyesine de ulaşabilecekti.

İslam ise bu ideallerin en önemli ve en hassas "ayak bağı" nı ifade etmekteydi. Zira geleneksel Osmanlı toplumunda İslam, toplumsal hayatın bütün toplumsal hayatı bütün boyutlarıyla kavramış ve kuşatmış durumdaydı. Tam da bu sebeple, devrimleri yüreklilikle benimsemesi beklenen halk kitlelerinin, gelenekteki iddialarından vazgeçmiş, bunun yerine günün koşullarına uygun ve yeni devletin lâdinî icraatlarını meşrulaştıracak yeni bir din anlayışını içine sindirmesi gerekiyordu⁵.

Ulusal Kurtuluş savaşı sırasında aynı amaç uğrunda birleşmiş, ancak birbirinden farklı ideallere sahip grupların oluşturduğu I. Meclis'in aksine, II. Meclis'le (TBMM) birlikte artık belirli bir amaç ve hedefe yönelik olarak sistemli bir şekilde gerçekleştirilen inkılaplar kısmi çatışma ve uyuşmazlıklar olsa da, kararlı bir şekilde hayata geçirilebilmiştir.

Bu dönemde bir yandan devlet ve toplum düzenini laikleştirmek üzere hayata geçirilen radikal uygulamalar gelenekten esaslı kopuşlar yaratırken; öbür yandan yeni rejim için elverişli bir din anlayışının inşasına yönelik adımlar da atılmaktadır. Dinî yayınların bütün bu uygulamalar içinde ne tür bir işlev göstermiş olduğu konusu ise, birkaç yetkin çalışma dışında, bugüne kadar akademik çalışmaların ilgi alanından uzak kalmış gibi görünmekte-

³ Örneğin, Duverger'ye göre Türkiye'de tek parti yönetimi, gerek felsefesi gerekse yapısı bakımından totaliter değil (demokratik) (olup), çağdaşlaşmayı önleyen başlıca engele (İslam'a) karşı, Batılılaşmayı gerçekleştirmeye çalışan, "özünde pragmatik" bir yönetimdir. Bkz. Duverger, s. 359.

⁴ Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, İstanbul: Paradigma, 2007, s. XXVIII.

⁵ Lâiklik kavramı içinde sürdürülen tartışmaların özünde, dinin geleneksel fonksiyonlarının da büyük ölçüde geriletilmesi ve bireylerin vicdanlarına teslim edilmesi yer almaktadır. Bu yeni yapılanma içinde bireyselliğe ve kısıtlanmış bir toplumsal mevcudiyete mahkum edilmiş bir dinî hayatın her şeye rağmen gözlenmesi, denetlenmesi ya da yeni rejimin hissiyatına uygun bir şekilde yeniden yapılandırılması hiçbir şekilde ihmal edilemezdi. Nihayet bu beklentilere uygun olarak devlet, din alanına ilişkin düzenlemelerde özgün bir fonksiyon icra edebileceği beklentisiyle Diyanet kurumunun ihdasına ihtiyaç duymuştur.

dir⁶. Oysa başta Diyanet İşleri Reisliği olmak üzere dönemin devlet kurumları marifetiyle neşredilen dinî yayınlar üzerine yapılacak çözümler, sadece bu düzenlemelerin bir parçası olarak söz konusu yayınların katkı ve işlevleri konusunda değil, aynı zamanda bu dönemde dine ve dinî hayata yönelik düzenlemelerin arka planındaki zihniyet dünyasının anlaşılması konusunda da önemli katkılar sunabilecektir.

Dönemin kendine has din ve laiklik politikalarının, her şeyden önce dinî neşriyatı gerek nicelik gerekse içerikleri bakımından ciddi bir denetim ve daralma ile karşı karşıya bırakmış olduğu bilinen bir husustur. Bu bakış açısının görece zayıfladığı 1943 yılında bile Dâhiliye Vekâleti Matbuat Umum Müdürü Vedat Nedim Tör, dinî neşriyata ilişkin bakış açısını şöyle tarif edecektir:

“Bizler ne şekil ve ne surette olursa olsun memleket dâhilinde dini neşriyat yapılarak dini bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dini bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz”.⁷

Rejimin başlangıçtan itibaren kararlı bir şekilde hayata geçirdiği inkılaplara yönelik dinsel muhalefeti⁸ bastırmak üzere uygulamaya koyduğu radikal tedbirler⁹, sınırlı ve güdümlü bir yayının özgürlüğüne ancak fırsat vermiştir. Bu atmosfer içinde resmî yayının pratiklerinin dışında kalan dinî neşriyat sıkı bir takip ve denetime maruz bırakılırken, rejimin kendi denetimi altında ve sınırları kendisi tarafından belirlenmek koşuluyla yeni bir din tasavvurunun resmî kurumlar aracılığı ile üretilmesine ağırlık verilmiştir. Bu sebeple 1950’li yıllara kadar dinî neşriyatın önemli bir bölümü resmî yayınlardır.

Esasen ister dinî ister lâdinî olsun, dönemin resmî neşriyatı genel olarak tarihsel ilhamını Türk kültür geleneğinden alan, gelecek ufkunu ise Batılı toplumların hâlihazırdaki müktesebatında arayan genç Cumhuriyet’in modern literatürünü oluşturmak üzere seferber edilmiştir. Buna göre “*Garp kültür ve tefekkür camiasının seçkin bir uzvu olmak dileğinde ve azminde bulunan Cumhuriyetçi Türkiye*¹⁰” de, “*milli kültürü inkişaf ettirecek eserlerin*

⁶ Bkz. İsmail Kara, (“Cumhuriyet Türkiyesi’nde Dinî Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not”, *Toplum ve Bilim*, S.: 29-30, 1985) ve Necdet Subaşı (“1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, C.VI, İstanbul: İletişim, 2005) bu konu etrafında değerlendirilebilecek çalışmalarında dönemin ruhunu tartışmaya açmaktadır. Kara, devletin din konusunda ortaya koyduğu dinî neşriyata odaklanırken, Subaşı sivil toplumun dinî refleksleriyle yayınları arasında bağlar kurmaktadır.

⁷ Kara, s. 154.

⁸ Şeyh Sait İsyanı (1925), İzmir Suikastı (1926), Menemen Olayı (1930) gibi.

⁹ Bu tedbirler için yayının özgürlüğü açısından en kapsamlı sonuçları Takrir-i Sükun Kanunu doğurmuştur. Kanunla birlikte dinsel muhalefetin başlıca yaygın organları kapatılmış, belli başlı aktörleri ise sıkı bir takip altına alınmıştır. Bu dönemde kayda değer dinsel muhalefetin en önemli yaygın organları *Sebilürreşad*, *Hareket Dergisi*, *Risale-i Nur* ve *Büyük Doğu*’dur. Bkz. Necdet Subaşı, “1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, C.VI, İstanbul: İletişim, 2005, s. 217-231.

¹⁰ Maarif Vekili Hasan Âli Yücel, Birinci Türk Neşriyat Kongresi Açılış toplantısında yaptığı konuşmada devamlı yeni Türkiye’nin “*medeni dünyanın eski ve yeni fikir mahsullerini kendi diline çevirmek ve âlemin duyuş ve düşünüşü ile benliğini kuvvetlendirmek mecburiyetinde*” olduğunu ve bu mecburiyete-

neşri”ne ağırlık verilmiş, her alanda Batı kaynaklı kitapların doğrudan doğruya tercüme edilmesi veya bunların örnek olarak alınması istenmiştir¹¹.

Maarif Vekâleti tarafından neşredilen dinî muhtevalı kitaplar bu idealleri en iyi şekilde yansıtan eserler olmuştur¹². Örneğin, bu dönemde neşredilen Din dersi kitapları konusunda daha ayrıntılı incelemelere ihtiyaç duyulmakla birlikte, Cumhuriyetin ve laikliğin din açısından meşrulaştırılmasına yönelik anlatıların bu kitaplarda oldukça basitleştirilmiş bir şekilde yer almış olması önemli bir göstergedir. 1920’li yılların sonlarında Abdülbaki Gölpınarlı tarafından hazırlanan ilkokul üçüncü ve beşinci sınıf din dersi kitaplarında, rejimin ve laiklik uygulamaları için dinsel bir meşruiyet zemini oluşturulmakta; adeta İslam, rejimin esaslı bir unsuru ve parçası olarak gösterilmektedir. Bu kitaplarda

“Cumhuriyet hükümetinin politikalarının Hz. Muhammed’in bıraktığı modelin yolundan gittiği...bağnaz ve sahtekar dindarların kendi özel ve zümrevi çıkarlarından ötürü milletin ilerlemesine engel olmaya çalıştıkları...ancak Hz. Muhammed’in yolundan giden Mustafa Kemal’in başarılı olduğu...Cumhuriyet hükümetinin aslında İslami devlet yönetimini ve Peygamber tarafından öğretildiği şekliyle Tanrı’nın gerçek dinini diriltmek için gayret ettiği”¹³

gibi anlatılara yer verilmiştir.

Vekâletçe neşredilen tercüme eserler arasında ise, belki de en dikkat çekici olanı, bugün de akademik literatürde sık sık başvurulan ve Avrupalı şarkiyatçıların oluşturduğu uluslararası bir komisyon tarafından hazırlanmış olan *Encyclopedia of Islam*¹⁴ olmuştur. Çeviri makalelerin yanı sıra, aynı bilimsel zihniyet içinde kalmak koşuluyla, mevcut makalelerin gözden geçirilerek ve yenileri eklenerek hazırlanması amaçlanan ansiklopedi, özellikle Eşref Edip başta olmak üzere dönemin İslamcı aydınları tarafından İslam’ı temelden yıkmaya amacı taşıyan misyoner bir çaba olarak görülmüş-

tin kendilerini geniş bir terceme seferberliğine davet ettiğini kaydediyor. Bkz. *Birinci Türk Neşriyat Kongresi (1-5 Mayıs 1939) Raporlar, Teklifler, Müzakere Zabıtları*, Ankara: Maarif Vekilliği, 1939, s.12.

¹¹ Birinci Türk Neşriyat Kongresi, s. 114-6.

¹² Bu dönemde çocuklara yönelik resmî neşriyatta “Türk inkılabının büyüklüğünü tebarüz ettirecek”, “saltanatın ve hilafet müesseselerinin yaptıkları zararları, bunların nasıl kaldırıldığını ve Cumhuriyet rejiminin ne gibi zaruretlerden doğduğunu”, “Türkiye’de din ve dünya işlerinin ayrılması, ilmî zihniyetin inkişafına engel olan medrese, tekke gibi geri müesseselerin kapatılması, falcılık, üfürükçülük gibi batıl hurafe kaynaklarının kaldırılması şeklindeki inkılap hamlelerini tebarüz ettirecek” eserlere ağırlık verilmesi istenmiştir. Bkz. Birinci Türk Neşriyat Kongresi, s. 82-3.

¹³ Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, İstanbul: Kaynak, 2005, s. 50-51, s. 65-71, s. 89-91’den Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti Değişiminin Faileri Geleneğin Muhafızları*, İstanbul: Kitap, 2012, s. 157. Bu minvalde düşünceler, özel yayınlar aracılığı ile de dilelendirilmiştir. Bu dönemde özellikle Cumhuriyetin inkılaplarını ve kazanımlarını hararetle savunan pek çok kitap kaleme alınmıştır. Örneğin bkz. Esat Sezai Sünbüllük, “İslamda Dördüncü Cumhurreisi Hazret-i Ali”, *Hakka Doğru*, 6/138, 20 Ekim 1949.

¹⁴ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Ankara: TTK, 2000, s. 413.

tür¹⁵. Bu aydınların bazıları, ansiklopedi aleyhinde neşredilen pek çok yazıdan sonra 1940 yılında, *Türk İslam Ansiklopedisi* adında alternatif bir ansiklopediyi yayınlamaya başlamışlardır. Yayın ömrü uzun olmasa da B. Lewis'e göre bu çıkış, laik rejim karşısındaki dinî muhalefetin ilk açık göstergesi olmuştur¹⁶.

Vekâlet ayrıca bazı klasik eserlerin neşrini de sağlamıştır¹⁷. Seçkide özellikle Türk kültürünü temayüz ettirecek eserlere ağırlık verilmiş¹⁸, ayrıca bu seçki içinde sınırlı sayıda olmakla birlikte bazı büyük İslam düşünürlerinin klasikleşmiş eserleri de yer almıştır¹⁹.

Devlet eliyle gerçekleştirilen neşriyat içinde dinî hayatın düzenlenmesine ilişkin en radikal teklif ise; 1928 yılında İslam'da reform meselesini ele almak ve somut öneriler sunmak üzere Darülfünun İlahiyat Fakültesi hocaları²⁰ tarafından hazırlanarak Maarif Vekâletine sunulan *Dini Islahatın Esasları Hakkında Layiha* olmuştur. Bu layihada dinin bilimselleştirilmesi ve ulusallaştırılması gereğinin yanısıra değişime ayak uydurmanın zorunluluğunun altı çizilirken; öne sürülen somut reform teklifleri arasında dini ritüellere ve ibadet mekânlarına ilişkin oldukça marjinal kabul edilebilecek birtakım teklifler de yer almıştır. Bu teklifler arasında “*tapınmanın biçimi*”, “*dili*”, “*görünüşü*” ve “*ideolojisi*” başlıkları altında tapınakların temiz, gezinmeye değer ve içlerine sıralar konularak oturulacak bir şekilde olması, elbiselikler yapılması, temiz ayakkabılarla girilmesi; görünüş bakımından tapınakların güzel ve coşturucu olması, usule uygun söylemeye yetenekli müezzin ve imamlar yetiştirilmesi, tapınaklara müzik aletlerinin girmesi,

¹⁵ Örneğin Eşref Edib (Fergan)'in bu konuda yazdığı risale için bkz. *İslam Ansiklopedisinin İlmî Mahiyeti Hakkında*, İstanbul, 1941.

¹⁶ Lewis, B., s. 413.

¹⁷ Hasan Âli Yücel'in, dönemin Maarif Vekili olarak Birinci Türk Neşriyat Kongresi Açılış toplantısında yaptığı konuşmada, “geçmiş asırlardaki ilim ve san'at adamlarımızın büyük kıymet taşıyan eserlerinden ve tarihimizi, kültürümüzü aydınlatan esas kaynaklardan yarınki nesillerin doğrudan doğruya faydalanmalarına artık imkan kalmadığı malumunuzdur. Onları bu değerli eserlerden müstağni sayabilir miyiz ve mahrum etmeye gönlümüz razı olur mu? Bütün bunları nasıl ve ne şekilde bir plân yaparak doğrudan doğruya istifade edilebilecek bir hale getirmeliyiz?” sorusunu soruyor olması anlamlıdır. Bu kongrede 800 kadar klasiğin tercüme ve neşir kararı alınmıştır. Bkz. Birinci Neşriyat Kongresi, s. 12.

¹⁸ Birinci Türk Neşriyat Kongresi, s.275-334.

¹⁹ Maarif Vekaleti'nin Şark klasikleri başlığı altında yayınladığı eserlerin paradoksal bir şekilde önemli ölçüde bir boşluğu doldurduğu bile söylenebilir. İbn-i Haldun, Farabi, Molla Cami, Sühreverdi ve Firdevsi gibi İslam düşüncesinin önde gelen simalarının eserlerinin de yer aldığı seçkide özellikle tasavvuf eserleri olmak üzere, İslam medeniyetinin öne çıkan simalarının eserlerinin Türkçeleştirilmesi, din dilinin bastırılmasına yönelik girişimlerin azaltılmasında ciddi bir katkı olarak dikkat çekmiştir. Kara, Vekaletin neşrettiği 800 civarındaki klasik eser arasında 39 adet Şark klasiği tespit etmiştir. Bkz., s. 169.

²⁰ M. Fuad Köprülü başkanlığındaki komisyonda İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İzmirli İsmail Hakkı, Halil Halit, Halil Nimetullah (Öztürk), Mehmet Ali Ayni, Şerafeddin (Yaltkaya), Arapgirli Hüzeyin Avni, Ömer Hilmi (Budda), Yusuf Ziya (Yörükân), Babanzade Ahmet Naim ve Ferit Kam da yer almışlardır. Yusuf Ziya Yörükân daha sonra 1947 yılında İslam-Türk Mecmuasında raporun bütün kurul tarafından onaylanmadığı, zira içeriğinin tam olarak bilinmediği açıklamasında bulunmuştur. Bkz. “Dinî İnkılap ve Islahat Hakkında”, 1947, II/73.

dinsel müzik niteliğinde çağdaş enstrümantal müziğe yer verilmesi; Türk büyüklerinin resimlerinin asılması, ideolojik olarak hutbelerin içeriklerinin doğrudan doğruya dinsel değer ve felsefi nitelik taşıması yer almıştır. Ayrıca yeni bir din edebiyatı ve felsefesi oluşturulması gerektiği de ifade edilmiştir²¹. Bu çok tartışmalı beyanname fiilen hayata geçirilmese de, büyük yankı uyandırmıştır.

Özellikle halk dinselliğini biçimlendirme konusunda yeni bir misyon üstlenmiş olduğu anlaşılan Diyanet İşleri Reisliği neşriyatının ise, dönemin diğer yayımları ile karşılaştırıldığında, geleneksel müktesebatla adeta sıkı bir hesaplaşma içinde görünen resmî neşriyat içinde oldukça naif bir çizgide konumlanmış olduğu söylenebilir.

Diyanet İşleri'ne verilen ilk neşriyat görevi, kurumun bugün de en önemli neşriyatı olarak görülen *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsir çalışmasıdır. Bu dönemde yoğun bir neşir faaliyeti olarak dikkat çeken Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi çabalarıyla²² birlikte değerlendirildiğinde, resmî neşriyat içinde önceliğin Kur'an'ın tercüme ve tefsirine verilmiş olması üzerinde bilhassa durmak gerekir. 1925 yılında II. Meclis'in aldığı kararla Kur'an'ın tercümesi görevi Mehmet Akif'e, tefsiri ise Muhammed Hamdi Yazır'a verilmiştir²³. Ayrıca yeni bir hadis külliyyatının²⁴ tercümesi ile birlikte Diyanet İşleri Reisliği bünyesinde bir yayın dairesi kurulması kararı da alınmıştı.

Kur'an'ın tercüme edilmesi meselesi, özellikle Türkçe ibadet konusuyla ilişkili olarak Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren tartışılmıştır. Ali Suavi, Hocaşade Mehmet Ubeydullah ve Ziya Gökalp gibi aydınların ibadet ve Kur'an dilinin Türkçe olması yönündeki görüşleri, Cumhuriyet'le birlikte hem resmî hem de gayri-resmî olarak daha belirgin bir şekilde savunulmuştur. Rejimin dinle kurduğu ilişkiyi açıkça sorunlu bulan İslamcı aydınlar ve geleneksel ulema Kur'an'ın tercümesi meselesine, yeni bir din yorumunun ikame edilmesi ve Türkçe namaz uygulamasına kaynaklık etmesi endişesiyle karşı çıkmışlardı²⁵. Bununla birlikte tercüme konusunda, rejime sadakatlerinden çok ilmi yetkinlikleri ile tanınan Elmalılı Hamdi Yazır ve Mehmet Akif'in tercih edilmesi, bu endişeleri ortadan kaldırmaya yönelik olarak düşünülmüş olmalıdır. Nitekim Mehmet Akif'in başlangıçta üstlenmiş olduğu Kur'an tercümesi görevinden, laiklikle ilgili giderek daha kararlı adımların atıldığı süreç içinde vazgeçmesi, gerekçe olarak da, yıllar sonra ortaya çıkan bir hatıratı göre "*tercümenin güzel olduğu, ancak onu namazda okutmaya kalkarlarsa Allahın ve Peygamberinin yüzüne bakamayacağını*" ifade

²¹ Bkz. Osman Ergin, "Dini İslah Beyanname" *Türk Maarif Tarihi C.V*, 1970, s.1935-6.

²² Bu dönemde kişisel olarak birçok Kur'an tercümesi de yapılmıştır. Bunlar içinde en dikkat çekici olanı, Fransızca eski bir tercümenin üzerine bina edilmiş olduğu daha sonradan anlaşılan Cemil Said (Dikel)'in *Türkçe Kur'an-ı Kerim*'i olmuştur.

²³ *Vakit*, 12 Mayıs 1926.

²⁴ *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* adıyla basılan eser, . Zebidi'nin, Sahih-i Buhari (IX. yy.)'den derleyerek hazırladığı *et-Tecridü's-Sarih li-Ahâdisi'l-Câmi's-Sahih* (XV. yy.) adlı hadis muhtasarına dayanmaktadır.

²⁵ Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Kur'an Tercümesi Meselesi*, İstanbul: Bedir, 1993.

etmesi bu kaygıyı dillendirmektedir.²⁶

Muhammed Hamdi Yazır'ın tercihi ise, eserini Türkçe ibadette kullanılamayacak bir şekilde, bir kısmının orijinalini koruyarak ve tercüme yerine geniş izahlara yer vererek tamamlamak yönünde olmuştur²⁷.

Dönemin Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi de hutbe ve ezanın Türkçeleştirilmesine destek verdiği halde Türkçe ibadet konusunda oldukça katı bir tavır sergilemiştir²⁸. Diyanet İşleri'nin Türkçe ibadet meselesiyle ilgili gösterdiği direnç üzerine 1934 yılında Şerafeddin Yalıtıkaya ve İsmail Hakkı İzmirli'ye "Kur'an'ın Türkçe Tercümesiyle Namazda Okunması"²⁹ başlıklı bir rapor hazırlanmasına ve raporda ezan, hutbe ve namazın Türkçeleştirilebileceği yönünde kanaat bildirilmesine rağmen, bu konuda atılan adımlar, kimi lokal denemeler bir kenara bırakılırsa³⁰, ancak ezan ve kamet ile hutbelerin belirli bölümlerinin Türkçeleştirilmesi ile sınırlı kalmıştır.

Türkçe namaz konusunda mutabakatla sürdürülen direncin aksine, Diyanet İşleri Reisliği hutbenin Türkçeleştirilmesine tam bir destek vermiştir³¹. Ancak Türkçeleştirilen bölümler hutbenin ayet, hadis ve dua bölümlerinin dışında kalan, "mev'iza", yani va'z ve nasihat bölümleridir³². Kitapta

²⁶ Fahri Kutluay, "Aydınlatan İki Mühim Sır", *Sebilürreşad*, C.:IV, S.:99, 1959, s.: 375.

²⁷ Ayrıca kitabın giriş bölümünde Türkçe Kur'an denemelerine sert bir şekilde karşı çıkmış, "Türkçe Kur'an mı var behey şaşkın! Lisan-ı Kur'an Arabîdir." sözlerine yer vermiştir. Eserin 1935 yılında yapılan ilk baskısı 5000 adettir. İkinci baskı için ise 22 yıl beklemek gerekecektir. Aslında Diyanet İşleri Reisliği'nin bu dönem neşriyatının kaderi büyük ölçüde aynıdır. İlk baskılar kısa süre içinde tükenmiş, ikinci baskılar çok partili yıllara doğru ancak yapılmıştır.

²⁸ Bkz. *İkdam*, 3 Mayıs 1926.

²⁹ Yusuf Hikmet Bayur, "Kur'an Dili Üzerine Bir İnceleme", *Belleten*, C.: XXII, S.: 88, 1958, s.: 599-605.

³⁰ Bu konudaki denemeler daha erken dönemlerden itibaren başlamıştır. 1926 yılında İstanbul'da Göztepe Camii İmamı Hoca Cemaleddin Efendi, Ramazan ayının ilk ve ikinci Cuma namazlarını Türkçe olarak kıldırması; *Vakit Gazetesi*'nde olay, "Münevver Bir Hocamız Türkçe Namaz Kıldırdı" başlığıyla haberleştirilmiştir (6 Nisan 1926). Olay anında camide yaşanan gerginlik bir yana, konu basında da geniş bir yer bulmuştur. Bkz. Ahmet Ağaoğlu, "Türkçe Haram Lisan Mıdır?", *Milliyet*, 11 Nisan 1926; Mehmet Asım, "Namazda Türkçe", *Vakit*, 7 Nisan 1926; Milaslı İsmail Hakkı, "Kur'an-ı Kerim Terceme Okunabilir mi?", *Sebilürreşad*, C.: 15, S.: 390, s.: 447-9). Olaylar üzerine Cemaleddin Efendi bir süre görevden uzaklaştırılmıştır. Ancak daha sonra görevine dönüp dönmediği belli değildir. Bkz. Başak, Gez Ocak, "Fikirden Eyleme Türkçe Namaz Meselesi: 1920'lerin Cesur Bir Hocası", *Toplumsal Tarih*, Kasım 1997, S.: 47., s.: 15-19. Ayrıca ilk Türkçe Kur'an Ayasofya Camii'nde, 22 Ocak 1932'de Hafız Yaşar Okur tarafından okunmuştur. Bkz. *Cumhuriyet*, 4 Şubat 1932.

³¹ Hutbenin "Kur'an diliyle" (Arapça) okunmasına ilişkin gelen bir talep yazısına ret cevabı yazıldıktan sonra dönemin Diyanet İşleri Ahmet Hamdi Akseki'nin "İlgili Müftü hakkında da lazım gelen şiddetli bir yazı yazılması" notunu el yazısıyla düşmüş olması, Tek Partili yılların katı atmosferinin artık hakim olmadığı 1950 yılında bile Reisliğin Türkçe hutbe konusunda geri adım atmadığını gösteriyor. (D.İ.B. Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivi, *Karar Defteri-1950*, Sayı: 14586, Karar: 337, s. 29, 7.10.1950)

³² 1927'de Riyasetçe kabul edilerek iki defa basılan *Türkçe Hutbe* kitabının, 1936 yılında *Yeni Hutbelerim* adıyla bu defa iki cilt olarak yayınlanan baskısının önsözünde Rifat Börekçi, "Hutbeler hangi lisan ile okunmalıdır ki erkan ve adabına riayet edilmiş ve bununla beraber meşruyetindeki hikmet de tecelli eylemiş olsun?" sorusunu sorar ve hutbelerin Türkçe okunmasındaki hikmeti izah eder: "Hutbenin tamamen Arabca okunması, hutbelerdeki mev'izalardan müstefid olmak isteyen ve lisanı arabîye vâkıf olmıyan Müslümanların şu dindarane emeline imkan vermemektedir. Binaenaleyh hem mezahibi âliyei islâmiyeye ve ilel yevm müslimîn beyninde carî icmâi amelîye muhalefet etmek, hem de temenni edilen gayeyi elde edebilmek için hutbelerin "zıkrullah, salât-ü selâm"

yer alan hutbe konuları genel olarak geleneksel hutbe konularına mutabık olmakla birlikte o günün cami mahyalarına da yansımış olan, “tayyarenin ehemmiyeti” gibi konulara da hutbeler arasında yer verilmiştir³³.

Topluma sunulacak dinsel bilginin yegâne meşru aktarıcıları olarak Diyanet İşleri’ne bağlı din görevlileri için hazırlanan ve örnek metinlerden oluşan vaaz-hutbe kitaplarının yanı sıra, din görevlilerinin kendi hazırladıkları va’z-hutbe metinlerinin özetlerini Riyasete sunmaları da istenmiştir³⁴. Yeni rejimin toplum katında içselleştirilmesini sağlamak üzere bu görevlilere yüklenen misyon, her zaman beklenen sonuçları vermese de³⁵, geçiş döneminde Osmanlı medreselerinde yetişmiş olan bu kişilerin sıkı bir denetim ve takip altında görevlerini yürütmeleri sağlanmaya çalışılmıştır³⁶. Nitekim müezzin, imam, vâiz ve mütevellilik sınavları için bir kılavuz metin olarak dönemin İstanbul Müftüsü M. Fehmi Ülgener’in hazırladığı *İmtihan Rehberi* ’nde yer verilen örnek sorular arasında, hükümetin kuruluş biçiminden, vergi mükellefiyeti ve lüzumuna, askerlikten vatandaşlık kurallarına, adab-ı muaşeretten çevre ahlakına oldukça çeşitli konulara yer verilmiştir.

Kitapta milletin tarifi şöyle yapılmaktadır: “Bir memleket üzerinde yaşayan, aynı lisan ile konuşan insanların hey’eti mecmuasıdır. Türkiyede yaşayan ve bir dil ile konuşan insanlar da Türk Milletidir.” “Türk milletinin ne gibi meziyet ve faziletleri vardır” sorusuna karşılık olarak ise verilen örnek cevap şöyledir:

“Türk milletinin birçok meziyet ve faziletleri vardır, asildir, yeryüzünde binlerce asırdan beri yaşamaktadır, diğer bir takım milletler gibi sonradan

*gibi erkânı müstemil olan kısmı, lisan-ı dinî olan Arabî ile eda edilerek hutbe tamam olduktan sonra mev’iza kısmının memleketimizde türkce okunması, daha doğrusu okunan ayât-ı kerime ve ehadîs-i şerife mealleri türkce izah edilmesi muvafık görülmüş ve fakat her hatib bu yolda hutbe tertibine muktedir olamayacağına binaen, hatiblerimize bir rehber olmak üzere, şeraiti meşruasını cami olarak elli kadar hutbe numunesi tertib olunmuştur. Ümid ederiz ki milletimiz bu tarzdaki hutbelerden müstefid olacaktır.” Bkz. Ahmet Hamdi Akseki, *Yeni Hutbelerim*, C.I, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1936, s. 5.*

³³ Ayrıca 1935 yılında Kuvvet ve Tayyare başlıklı özel bir vaaz kitabı da Diyanet İşleri Reisliği yayınları arasında neşredilmiştir. Bkz. *Dini Öğütler Vâizlere Va’z Nümuneleri 1 Kuvvet ve Tayyare*, İstanbul: Matbaai Ebuzyiya, 1935.

³⁴ Özellikle 1940 ve 1941 yılları içinde vaaz hulasalarının yeni Türk harfleriyle yazılmaması sebebiyle yazılmış birçok uyarı yazısı D.İ.B. Din İşleri Yüksek Kurulu Arşivinde kayıtlıdır. (Bkz. *Karar Defteri-1940*, Karar: 126, 4.10.1940, s.146, Karar: 129; 12.9.1940, s.143, *Karar Defteri-1941*; Karar: 63, s.1277, 14.11.1941, Karar: 46, 23.9.1941, s.1072).

³⁵ Osmanlı’nın son döneminde yetişmiş olan bu Taşra ulemasının Cumhuriyetle birlikte yaşanan radikal dönüşümlere ayak uydurmalarının çok kolay olmadığı aşikardır. Nitekim, resmî görevlerine rağmen din görevlilerinin zaman zaman (dinî kisvelerin yasaklanması, şapka kanunu, hutbenin türkçe okunması ve ezanın türkçeleştirilmesi gibi) inkılaplara muğayir davranışlarından dolayı cezalandırılmaları ender rastlanan bir durum olmamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı arşivlerinde bu görevlileri uyaran birçok kayıt bulunmaktadır.

³⁶ 1931 yılında bütün cami ve mescitlerin yönetimi ile bunların görevlileri Evkaf Umum Müdürlüğü’ne devredilerek aşamalı olarak Diyanet İşleri’nin yetki alanı ve kadroları da daraltılmıştır. (*Resmî Gazete*, 13 Haziran 1931). Bu durum 1950 yılına kadar devam etmiştir.

türeme değildir, ahlaki temizdir, ahlaksız olanlardan hoşlanmaz, doğrudur, yalan nedir bilmez, cesurdur, düşmandan yüz çevirmez. Cihana ün salmış kumandanlar, kahramanlar, âlimler, fadılar yetiştirmiş faziletli bir millettir...Türk devletinin vasfı halkçı olmaktır. Yani Türk milleti, Türk devletini meydana getirmiş olup, Türk devleti Türk milletini vücuda getirmiş değildir.”³⁷

Bütün Diyanet neşriyatı içinde Ahmet Hamdi Akseki'nin devletle yetkin bir işbirliği içinde yazdığı kitapların önemli bir yeri bulunmaktadır. II. Meşrutiyet döneminin İslamcı aydınlarından olan Akseki'nin, eserlerinde sahip olduğu müktesebatı, reformcu ve ihyacı bir anlayışla yeni devletin gereklilikleri ile telif ederken, itinalı bir dil ve rejimin hassasiyetlerini gözetken bir duyarlılıkla hareket etmiş olduğu aşikârdır. Nitekim onun çalışmaları dikkatle incelendiğinde hem pozitivism gibi ideolojik söylemlerin hem de dini temellendirmeden beslenen İslamcılık gibi taleplerle esaslı bir ilişkiyi öne çıkaran bir dikkatin varlığı her zaman fark edilir³⁸.

İslam Fitri, Tabii ve Umumi Bir Dindir adıyla yayınladığı kitabın önsözünde yer alan “*Diyanet, gayet kuvvetli bir ağaç gibi insanîyetin geçirdiği inkılapların hepsinde hayat ve mevcudiyetini muhafaza etmiş ve edecektir*”³⁹ ifadesi bunun tipik bir örneğidir. Akseki'ye göre, “*Din ezeli ve ebedidir. Kökleri ezeliyete dayanan dinin zeval bulmasının ihtimali yoktur. Zaman geçmekle menbainin kuruması şöyle dursun, bir taraftan felsefî fikirler, diğer taraftan hayatın elim tecrübeleri gibi iki müessirin tesiri altında biz o menbain gittikçe derinleştiğini genişlediğini görmekteyiz*” Buna göre; dine düşman olanlar dinin dış yüzünün zayıflamasına bakarak pek ferahlanmamalı, din taraftarları da kederlenmemelidirler.⁴⁰”

Akseki aynı zamanda ders kitabı niteliğinde bir dizi kitap da kaleme almıştır. Bunlar arasında kuşkusuz en ilginç olanı *Askere Din Kitabı*'dır. Kitabın önsözünde Akseki, adeta yeni bir dilin imkânları içinde kadim dinin değerlerini yeniden üretmeye çalışmaktadır:

“Askere Din Kitabı adını taşıyan bu eser, okuyucularına dünyadan el etek çektirecek ve yalnız kabrin ötesini düşündürecek değil, belki onları Mevlasına olduğu kadar dünyasına, yurduna ve yuvasına da sımsıkı bağlayacaktır....Bir Müslümanın tenbel ve uyusuk olması dinini iyi bilmediğinden, Müslümanlık kendisine doğru anlatılmamış olmasındandır. Çünkü Müslümanlık tenbelliğin, uyusukluğun, bilgisizliğin, ahlaksızlığın ve haylazlığın gerçekten düşmanı olan bir hayat, bir canlılık ve fazilet dinidir”⁴¹.

³⁷ M. Fehmi Ülgener, *Dinî, İdarî Malûmat Mecmuası ve İmtihan Rehberi*, İstanbul: Matbaai Ebuzyiya, 1949, s. 122-130.

³⁸ İslam'ın 18. yy. aydınlanma ve 19. yy. pozitivismin etkisiyle oluşan usçul (rational) ve doğal (natural) din anlayışıyla bağdaştırılmaya çalışılması esasen Osmanlı modernleşmesi ile başlatılabilir. Ancak Cumhuriyet devrinde bu bakış açısının hakimiyetinin daha belirgin olduğu aşikârdır.

³⁹ Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*, İstanbul: İrfan, 1966, s. VIII.

⁴⁰ Akseki, s. VIII.

⁴¹ Ahmet Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, İkinci Basım, İstanbul: Ebuzyiya Matbaası, 1945, s. 4

Kitabın başlangıcında, dönemin Erkan-ı Harbiye Reisi Fevzi (Çakmak)'nin Diyanet İşleri'ne yazmış olduğu yazıya yer verilmiştir. Yazı, bugünün koşulları içinde anakronik bir bakış açısıyla okunacak olursa adeta dindar bir ordunun inşasına çalışılır gibidir. Geleneksel ilmihal kitaplarının ihtiyacı karşılayacak nitelikte olmadığı, bu meyanda sade ve mülahhas bir ilmihal kitabına ihtiyaç duyulduğu ifade edildikten sonra, ilaveten dersanelere asmak üzere ayet ve hadis tercemelerini içeren levhaların hazırlanması da talep edilmektedir⁴².

Kitapta özellikle milli temalara ağırlık verilmiştir. Örneğin, “*Askerin Duygusu*” başlığını taşıyan ilk bölümde, “*askerlikte her vazifenin bir ibadet olduğu*”, “*düşman karşısında nöbet beklerken ölen bir askere kıyamete kadar sevap yazıldığı*”, “*şehitlere vadolunan mükafatların verildiği ve kabir azabından da kurtulduğu*” müjdelenirken;⁴³ Vatan, “*en mukaddes ana*” olarak tanımlanmaktadır. “*Vatana düşmanın dokunmasını nasıl sayarsın?*” sorusuna verilmiş olan cevap ise şöyledir:

“Anamı çiğnemiş, dinime, namusuma ve ırzıma dokunmuş sayarım ve böyle bir hal ile karşısında kükrerim. Bir Türk ve Müslüman buna dayanamaz, çünkü o bunun için yaşar ve bu uğurda ölür”⁴⁴.

Akseki'nin din dersi kitabı yazdığı tek grup askerler değildir. İmam ve hatipler için itikat ve ibadet konularında hazırlanan *İslam Dini*⁴⁵ (1934) kitabı başta olmak üzere, *Ahlak Dersleri* (1924), *Yavrularımıza Din Dersleri* (1941), gibi kitapların yanısıra, *Köylüye Din Dersleri* (1928) ve *Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Müslümanlık* (1934) gibi kitaplar da Akseki'nin bu dönemde yazmış olduğu eserler arasındadır. Esasen Tek Partili yıllar boyunca Diyanet İşleri Reisliği neşriyatı içinde toplumun bütün kesimlerine

⁴² “1341 yılında (Erkanı Harbiye Umumiye Riyaseti=Genel Kurmay Başkanlığı) ndan Diyanet İşleri Başkanlığına aşağıda sureti yazılı tezkere geldi:

Diyanet İşleri Riyaseti Celilesine

Ordunun maneviyat dersleri içinde en mühim kısmı diyanete müteallik tedrisattır. Asker ilmihali olmak üzere yazılmış bazı asar varsa da bunlar ya pek mufassal olarak veyahut da efradin anlayamayacağı bir usul ile tahrir kılınmışlardır. Binaenaleyh sade ve mülahhas bir ilmihal kitabına ihtiyaç vardır. Ordunun bu ihtiyacının muhtasar bir risale tertib edilerek temin buyurulmasını hassatan istirham ederim. Bundan başka emeletimizde sayü-amel'in ne derecelerde geri kalmış olduğu malumdur. Orduya gelen gençleri edrisatı diniye sayü-amele teşvik için bu babdaki ayatı celile ve ahadisi şerife ile kısaca Türkçeye tercemelerinin levhalar halinde askeri dersanelere taliki pek münasip olacaktır. Bu ümniyyenin husulünü teminen o gibi ayat ve ahadisi şerifenin bilistihraç ırsaline inayeti celilelerini ayrıca istirham eylerim efendim.

26/3/1341 Erkanı Harbiye Umumiye Reisi Müşir Fevzi⁴² Akseki, s.3.

⁴³ Akseki, s.7.

⁴⁴ Kitaptaki bazı soru ve cevaplara da örnek olarak gösterilebilir: “-Damarlarında neler çakıyor? Namus hürriyeti, milli şeref şimşekleri! -Üstünde ne var? Askerlik, şerefi, Türklüğün yüceliği. -Elinde ne var? Millet silahı.

-Fikrinde ne var? Fedakarlık, hak için, yurt ve ulus için herşeyi göze almak” Bkz. Akseki, s. 8.

⁴⁵ Kitabın ilk baskısı Evkaf Umum Müdürlüğünce yapılmış; kısa sürede tükenen bu ilk baskıdan sonra, Diyanet İşleri Neşriyatı içinde 28 Nolu yayın olarak ancak 1950 yılında basılmıştır. 1951 yılından itibaren İmam-Hatip Okullarında ders kitabı olarak okutulmaya başlanan *İslam Dini* kitabının 1967 yılına kadar toplam baskı adedi neredeyse 1 milyonu bulmuştur. Bkz. Kara, s. 163.

yönelik yaygın din eğitimi ihtiyacını karşılamak üzere yayınlanan kitaplar ağırlıklı olmuştur⁴⁶. Ancak bütün bu kitapların yeterli sayıda basıldığını ve muhataplarının eline ulaştığını söylemek mümkün değildir. Kaldı ki, Diyanet İşleri Reisliği'ne bu dönemde din eğitimi ihtiyacı konusunda yazılan dilekçeler⁴⁷ bile, gerek yayın gerek istihdam konusunda ciddi bir boşluğun olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Tek Partili yıllar boyunca yaşayan İslam, tasarlanan yeni devlet ve toplum düzenine ket vurduğu ölçüde geriliğin ve cehaletin müsebbibi olarak mahkûm edilmiştir. Böylelikle var olan din dili giderek zayıflatılır ve denetim altına alınırken; yeni bir din dilinin inşasına yönelik yoğun bir neşir çalışmasına da ihtiyaç duyulmuştur.

Toplumsal yansımalarına ilişkin mevcut sınırları olabildiğince daraltılmış ve daha çok kişisel dünya ile ilişkilendirilmiş bir tasavvur dünyası içinde yeni rejimin beklentilerini karşılayacak bir din tasavvurunu geliştirmek üzere özellikle resmî kurumlardan fazlasıyla yararlanılmıştır. Bu yıllarda neşredilen dinî yayınlar, her zaman bütünlüklü bir analize imkân verecek kadar tutarlı bir bakış açısı üretmekten yoksun olsalar da, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş iklimini ve dönemin temel paradokslarını yansıtmaları açısından oldukça önemli ipuçları sunmaktadır.

Devletin din alanını değişik gerekçelerle inceleme, kontrol ve düzenleme amacına matuf bir şekilde tasavvur etmesinin sonucu sayılabilecek bu yayın seferberliğinin söylem akış ve çeşitliliği bakımından gündelik gerçeklikle olan irtibatı tartışılmalı da olsa, mevcut söylemlerin iki ana güzergahta ilerlediği söylenebilir. Bunlardan ilki, özellikle toplum katındaki dinseliliğin geleneksel müktesebatını kollayarak bir anlamda dini bilginin sürekliliğini sağlarken; ikincisinde "Batı" merkezli yeni bir dinsel bilgi birikiminin gele-

⁴⁶ Özellikle din öğretiminin 1935 yılına kadar oldukça sınırlı bir düzeyde ancak verildiği, bu yıldan itibaren ise 1948 yılına kadar okullarda din eğitimi yapılmadığı yıllar içinde din eğitimine yönelik bu açığı kapatmak üzere özellikle 1940'lı yıllardan itibaren çok sayıda kitap basılmıştır. Eşref Edip'in *Çocuklarımıza Din Okuma Kitabı I-IV* (1944-1945), Ömer Fevzi Mardin'in *Din Dersleri* (1946), Mustafa Asım Köksal'ın *Gençlere Din Kılavuzu* (1946), Nazım İçsel'in *Türk Evladına Din Bilgisi* (1944), Abdullah Develioğlu'nun *Oğlumun Din Bilgileri* (1948), Abdurrahman Zapsu'nun *Hale'nin Din Dersleri* (1941), Nurettin Artam ve Nurettin Sevin'in *Müslüman Çocuğun Din Kitabı* (1948), M. Hüseyin Tutya'nın *Cumhuriyet Çocuğuna Din Dersleri* (1948), A. Şükrü Eren ve A. Hamdi Kasapoğlu'nun *Halka Din Bilgisi* (1944) ve H. Rahmi Şenses'in *Çocuk İlmihali* (1949) bunlardan bazılarıdır. Bkz. Jäschke , s. 83-93, Kara s. 173-4.

⁴⁷ Özellikle 1940'lı yıllardan itibaren din eğitimi ihtiyacına ilişkin Diyanet İşleri Reisliği'ne birçok dilekçe verilmiştir. Bu dilekçeler Din İşleri Yüksek Kurulu arşivinde kayıtlıdır. Örneğin, Antalya Müftülüğünün 11.1.1943 tarihli dilekçesinde "Ekşili köyünün dinî ihtiyaçlarının tatminine ve çocuklara dinî bilgiler verecek vesile teminine ce seyyar vaizlerin ayda birkaç gün köylerine uğramasına dair mazbatanın incelendiği, bahsedilen genç kız ve erkeklerin dinî bilgilerini artırmaları ve köylülerin aydınlatılması için yavrularımıza din dersleri adlı kitaplardan 5-10 adet gönderilmesi ve yeni tab edilen eserlerden gönderilmesi için de bir muhtıra hazırlanması" kararı alınmıştır. (Karar Defteri-1944, Sayı: 13/46, 24.1.1944, s. 12). Dilekçeye verilen cevabın bir yılı aşkın süreyle bekletilmiş olması dikkat çekicidir. Resmî yayın pratikler dışında kalan dinî neşriyat ise, Diyanet İşleri Reisliği'nce incelendikten sonra uygun görülmesi halinde basılıyordu.

neksel dinselliğin yerine ikame edilmesi amaç edinilmiştir. Her iki damarın ortak vurgusu olarak “Milli” temalar, dönemin belli başlı neşriyatında kendini göstermektedir.

Son olarak, bu dönem dini neşriyatında İslam’ın genel olarak akılcı bir bakış açısıyla ele alınmış olduğunu belirtmek gerekir. Bu bakış açısı, 18. yy. aydınlanma ve 19. yy. pozitivistizminin etkisiyle oluşan usçul (rational) ve doğal (natural) din anlayışının, geleneksel dinsel bilgiyle bir şekilde bağdaştırılma çabası olarak okunabilir. Osmanlı modernleşme süreçleri içinde olgunlaşarak Cumhuriyet’e intikal eden bu fikriyatın, Tek partili yıllar boyunca hakimiyetini korumuş olduğu aşikardır. Zira artık gayri meşru sayılan bir inanış ve yaşama tarzını savunabilmek için sadece resmi yayınlarda değil genel olarak dönemin dini neşriyatında da savunmacı bir dilin kalıplarından fazlasıyla medet umulmuştur.

Kaynaklar

- Akseki, Ahmet Hamdi (1927), *Türkçe Hutbe*, İstanbul: Evkaf Matbaası.
- (1936), *Yeni Hutbelerim*, C I-II, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.
- (1943), *Yavrularımıza Din Dersleri*, İstanbul: Matbaai Ebüzziya.
- (1945), *Askere Din Kitabı*, İkinci Basım, İstanbul: Ebuzziya Matbaası.
- (1966), *İslam Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir*, İstanbul: İrfan.
- Bayur, Yusuf Hikmet (1958), “Kur’an Dili Üzerine Bir İnceleme”, *Belle-ten*, C.: XXII, S.: 88, s.: 599-605.
- Bein, Amit (2012), *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti Değişimin Faileri Geleneğin Muhafızları*, (çev. Bülent Üçpınar), İstanbul: Kitap.
- Berkes, Niyazi (2002), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi.
- Birinci Türk Neşriyat Kongresi (1-5 Mayıs 1939) Raporlar, Teklifler, Müzakere Zabıtları*, Ankara, Maarif Vekilliği.
- Çaviş, Abdülaziz (1974), *Anglikan Kilisesine Cevap*, (Çev. Mehmed Akif), Ankara: Ayyıldız.
- Dini Öğütler Vâzılara Vaız Nümuneleri-1 Kuvvet ve Tayyare* (1935), İstanbul: Matbaai Ebuzziya.
- Duverger, Maurice (1974), *Siyasi Partiler* (çev. Ergun Özbudun), İstanbul: Bilgi.
- Ergin, Osman (1970), “Dini Islah Beyanname” *Türk Maarif Tarihi*, C.V.
- Gez Ocak, Başak (1997), “Fikirten Eyleme Türkçe Namaz Meselesi: 1920’lerin Cesur Bir Hocası”, *Toplumsal Tarih*, S.: 47., s.: 15-19.
- Jäschke, Gotthard (1972), *Yeni Türkiye’de İslamlık*, Ankara: Bilgi.
- Kara, İsmail (1985), “Cumhuriyet Türkiyesi’nde Dini Yayıncılığın Gelişimi Üzerine Birkaç Not”, *Toplum ve Bilim*, S.: 29-30, s.: 153-77.
- Köksal, Mustafa Asım (1946), *Gençlere Din Kılavuzu İman ve İbadet Yolu*, Ankara: Yeni Cezaevi.

Kutluay, Fahri (1959), "Aydınlatan İki Mühim Sır", *Sebilürreşad*, C.: IV, S.: 99.

Lewis Bernard (2000), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev. Metin Kıratlı), Ankara: TTK.

Lewis, Geoffrey (2007), *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, (Çev. M. Fatih Uslu), İstanbul: Paradigma.

Milaslı İsmail Hakkı (1926), "Kur'an-ı Kerim Terceme Okunabilir mi?", *Sebilürreşad*, C.: 15, S.: 390.

Muallim Abdülbaki (2005), *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri*, İstanbul: Kaynak.

Mustafa Sabri Efendi (1993), *Kur'an Tercümesi Meselesi*, İstanbul: Bedir.

Subaşı, Necdet 2005. "1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür", *İslamcılık Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, s. 217-231, İstanbul: İletişim.

Topaloğlu, Bekir-Öztürk, Osman (1975), *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslami Eserler Bibliyografyası (1923-1973)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Tunçay, Mete (2010), *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Tarih Vakfı.

Ülgener, M. Fehmi (1949), *Dinî, İdarî Malûmat Mecmuası ve İmtihan Rehberi*, İstanbul: Matbaai Ebuzziya.

Yaltkaya, Şerafeddin (1943), *Benim Dinim*, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği.

Yörükkan, Yusuf Ziya (1947), "Dini İnkılap ve Islahat Hakkında", *İslam-Türk Mecmuası*, II/73.

GÜNÜMÜZ RUSYA'SINDA KİLİSE-SİYASET İLİŞKİSİ

Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The Church-Politics Relationship in Contemporary Russia

Since its foundation, the Russian Orthodox Church has taken on an important role in religious and political life in Russia. The Russian Orthodox Church which considers itself as a national church, contributed to Russia to be transformed into an empire especially after the fifteenth century. The church that had an important position in Tsarist Russia, had been entered into a new phase with the Bolshevik revolution and had been tried to be left totally disabled as a result of policies that are being applied by the State which is shaped by the revolution.

However, in the Russian Federation which is emerged as a result of the collapse of USSR, the relation between politics and the church has gained a new dimension. In this respect, the church-state relationship and the examination of the consequences of this relationship is very important to understand the church policy pursued by Russia up to the present.

The church which has been under the influence of the ideology of atheism through the decades, gained its freedom in 1991 due to the unexpected collapse of the USSR. But the church that hadn't cut its ties with politics, continued to use the politics in the new era in accordance with their own interests. As of this day in the Russian Federation, the Russian Orthodox Church plays the most effective role in the religious construction of the country. Therefore, the Church uses this advantage effectively in all areas.

Giriş

Kuruluşundan günümüze Rus Ortodoks Kilisesi, Rusya'nın dini ve siyasi hayatında önemli bir rol üstlenmiştir. Kendisini ulusal bir kilise olarak addeden Rus Ortodoks Kilisesi, özellikle 15. yüzyıldan itibaren Rusya'nın bir imparatorluğa dönüşmesine katkı sağlamıştır. Çarlık Rusya'sında önemli bir konuma sahip olan kilise, Bolşevik devrimiyle birlikte yeni bir sürece girmiş ve devrimle şekillenen devletin uyguladığı politika sonucu tamamen devre dışı bırakılmaya çalışılmıştır. Ancak SSCB'nin çökmesi sonucu ortaya çıkan Rusya Federasyonu'nda siyaset-kilise ilişkisi yeni bir boyut kazanmıştır. Bu açıdan kilise-devlet ilişkisi ve bu ilişkinin doğurduğu sonuçların irdelenmesi, Rusya'nın bugüne kadar izlediği kilise politikasının anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir.

On yıllar boyunca ateizm ideolojisinin etkisi altında kalan din/kilise 1991 yılında beklenmedik bir şekilde SSCB'nin çökmesi sonucu özgürlüğüne kavuşmuştur. Ancak asla siyasetle ilişkisi kopmamış, yeni dönemde de

siyaset dini din/kilise de siyaseti kendi çıkarları doğrultusunda kullanmayı sürdürmüştür. Bu gün itibarı ile Rusya Federasyonu'nda ülkenin dini yapılanmasında en etken rolü Rus Ortodoks Kilisesi oynamaktadır. Dolayısıyla kilise bu avantajını her alanda etkin bir biçimde kullanmaktadır. Müslümanlar, Yahudiler ve Budistler de asırlardan beri bu topraklarda varlık gösterdiklerinden dolayı, belli başlı bir dini alt yapıya sahiptirler.

1. SSCB Sonrası Rus Ortodoks Kilisesi ve Devlet

Günümüz Rusya'sında devlet ve din ilişkileri 1993 yılında kabul edilen Rusya Federasyonu Anayasası'na göre tanzim edilmektedir. Rusya Federasyonu Anayasası'nın on dördüncü maddesi din ve devlet ilişkisini şu şekilde tanzim etmektedir:

“Rusya Federasyonu Laik bir devlettir. Hiçbir din resmi ve zorunlu değildir. Tüm dinler devletten ayrıdır ve kanun karşısında eşittir¹”

Bu anlamda Rusya Federasyonu Anayasası, birçok batılı ülkenin (Norveç, İrlanda, Bulgaristan, Yunanistan) Anayasası'na göre daha seküler bir görünüm arz etmektedir. Bu nedenle Rusya Federasyonu laiklik konusunda Fransa gibi kısmen katı olan Batılı ülkeler gurubuna dâhil edilmektedir². Ancak 1990'dan itibaren ülkede yaşanan gelişmeler anayasanın ilgili maddesinin pek de dikkate alınmadığını ortaya koymaktadır. SSCB'nin dağılmasından sonra Rusya'da din, siyasi mücadelenin bir aracı haline gelmiştir. Dini motif ve değerler, inançlı insanların ekonomik, ulusal çıkar ve gereksinimleri politikacılarca göz ardı edilememiştir³. Dolayısıyla Anayasanın ilgili maddesinin tümüyle uygulandığını söylememiz mümkün değildir. Sovyetler Birliğinin çöküşünü müteakiben, Ortodoks rahipler eğitim kurumlarıyla anlaşarak okullarda din eğitimi vermeye başlamıştır. Ancak 1994 yılında Rusya Federasyonu Eğitim Bakanlığı okullarda din eğitiminin her çeşidinin yasak olduğunu anayasaya dayanarak yasaklamıştır. 1997'de kabul edilen “Vicdan Hürriyeti ve Dini Dernekler Hakkında” başlıklı kararnameyle birlikte mevcut durumda değişiklik yapılmıştır⁴. Yeni kararnameye göre görünürde Rus Ortodoks Kilisesi yasal açıdan İslam, Yahudilik ve Budizm'le aynı haklara sahiptir. Yasal düzenleme Rus Ortodoks Kilisesi'ne ek her hangi bir hak vermiyorsa da alınan yeni kararnamede “geleneksel” dinin, yani Ortodoksluğun, Rusya tarihinde oynadığı özel role, dini ve kültürel açıdan yaptığı katkının önemine gönderme yapılmak suretiyle Ortodoksluk ön plana çıkartılmıştır. Kararnameye sıkıştırılan bu ayrıntı, kiliseye pratikte bir

¹ Konstitutsiya Rossiiskoy Federatsii, Ofitsialnoye İzdanie, İzdatelstvo, *Yuridicheskiye Literatura*, Moskova, 2009, s. 8.

² A. Sanglibayev, “Nekotoriye Problemy Gosudarstvennogo-Konfessionalnıkh Otnaşeny v Sovremennom Mire”, *Vlast*, , 2008/8, s. 62.

³ M. P. Mçedlov, “Sotsialno-Politiçeskiye Pozitsii Veruyuşikh v Rossii”, *Sotsiologgiçeskiye İssledovaniya*, 1999/3, s. 103.

⁴ N. Mitrokhin, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov*, Moskova, 2004, s. 359.

dizine ayrıcalıklar sunmaktadır⁵. Nitekim Rus Ortodoks Kilisesi kendisini ne devletten tamamen bağımsız olarak ve ne de devlete karşı pozisyonda görmektedir. Yukarda bahsi geçen düzenleme, Rus Kilisesi'nin tüm organlarına devlet kurumlarıyla işbirliği yapma potansiyeli sunmaktadır⁶. Bu durumsa kilisenin her zaman savuna geldiği uyum düzeni anlamına gelmektedir. Bu bilincin kökeni, Ortodoksluğun teorik temelinde mevcuttur. Seza-ro-Papizm anlayışı olarak bilinen ve din-devlet bütünleşmesini bir inanç haline getiren bu teori, ilk defa Bizans imparatorluğunda uygulanmıştır⁷. Bu düzene göre devletin özü dini özellik taşımalı ve ülkeyi yöneten kişi aynı zamanda kilisenin de başı olmalıdır. Dolayısıyla resmîyette "kilise devletten ayrıdır" ilkesi benimsenmiş görünse de kendi çıkarları açısından Rus Ortodoks Kilisesi'nin bu ilkeyi kabullenmesi imkân dâhilinde değildir⁸. Görünürde Kilise, Ortodoksluğun devletin resmi dini ideolojisine dönüştürülmesine karşı çıkmaktadır. Ancak tüm ruhban sınıfının bu görüşü desteklediğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Petersburg metropoliti Vladimir, Ortodoksluğun devletin resmi dini konumuna getirilmesinin devlet ve kilise açısından yararlı olacağına inandığını beyan etmiştir⁹.

2. Yeltsin Dönemi Kilisesi Devlet İlişkisi

Rus Ortodoks Kilisesi'nin Sovyetler sonrası geçirdiği süreci iki evreye ayırmak isabetli olacaktır. Bu evrelerden ilki 1990'den itibaren başlar ve 1999 yılına kadar devam eder. Bu dönem zarfında kilise, Sovyet rejimi sırasında kaybettiği güç ve itibarı yeniden kazanma ve devlete kendisinin vazgeçilmez olduğunu kanıtlama çabası içerisine girmiştir¹⁰. SSCB'nin feshedilmesinden sonra RSFSC (Rusya Sovyet Federal Sosyalist Cumhuriyeti) başkanlığını yürütmekte olan B. Yeltsin ortaya çıkan Rusya Federasyonunun da (Bundan sonra RF) ilk başkanı seçilmiştir. Rejimin değişmesini fırsat bilen Patrik II. Aleksî, ülkede yetmiş seneden beri süre gelen din karşıtı politikalara gündeme getirerek bazı taleplerde bulunmuştur. Patrik, mabetlerin Rus Ortodoks Kilisesi'ne iadesi ve tahrip olunmuş kiliselerin yenilenmesi konusunda ülke başkanından destek istemiştir¹¹. Dolayısıyla bu tarihten itibaren kısmi birtakım sınırlamalar olmakla birlikte (yeni kilisenin açılması için hükümet onayı gerekmektedir) kilise artık sosyal aktivitelerini

⁵ B. Yeltsin, Prizident Rossiyskoy Federatsii, "Federalniy Zakon ot 26 Sentyabrya 1997 g, "N 125-FZ" O Svobode Sovesti i o Religioznoi Obyedineniyah" ob'edineniyah" (Çevrimiçi) http://www.zonazakona.ru/zakon/index.php?zakon=fz_rely&go=index, 23 Ocak 2010.

⁶ A. B. Agapov, "Tserkov i İspolnitelnaya Vlast", *Gosudarstvo i Pravo*, , 1998/4, s. 23.

⁷ N. Macit, "Soğuk Savaş Sonrası Rusya'da Ulusal İdeolojinin Oluşumu, Din ve Diploması", *Türk Dünyası Dergisi*, X/2, (Kış 2010), s. 101.

⁸ Mitrokhin, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov*, s. 236.

⁹ G. Koçetkov Svyaşennik, *Kontinent*, Moskova, 1996/89, s. 226.

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bak. Şir Muhammed Dualı "XX. Yüzyıl Rusya'sı Sosyo-Politik Tapısında Rus Ortodoks Kilisesi'nin Rolü," (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Ün, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2012, ss. 197-230.

¹¹ Patrik II: Aleksî, *J.M.P.*, Moskova, 1991/10, s. 9.

rahatlıkla sürdürme olanağına kavuşmuştur¹².

Patriklik makamında 17 sene görev yapan II. Aleksî bu zaman zarfında ülkeyi yöneten Başkanlar Yeltsin'e, Putin'e ve Medvedev'e iki yüz elli civarında mektup yazmış, onlardan çeşitli konularda yardım talebinde bulunmuştur. Bu aşamada yazılan mektupların içerdiği, esas itibarıyla kilise ve manastırların iade ve onarımıyla alakalıdır¹³. Patriklik bu süreçte politik konulara daha mesafeli dururken, politikanın ve toplumun demokratikleşmesini savunmuş ve kilise içi demokrasiden yana tavır takınmıştır. Bu dönem içerisinde Patrik, yaptığı konuşmalarda sıklıkla birey haklarının önceliğini, kilisenin diğer dinlerle diyalog içerisinde olma isteğini, toplum içerisinde merhamet, affedebilmek, sevgi ve hoşgörü duygularının hâkim kılınması hususlarını hatırlatmıştır. Patriğin ekümeniklik konusunda da düşünceleri son derece kapsayıcı olmuştur. Nitekim bir konuşmasında Patrik, seküler dünyada tüm Hıristiyanların birbirlerini kardeş olarak görmeleri gerektiğini vurgulamıştır. Bir diğer konuşmasında ise farklılıkların Hıristiyanları bölmemesi gerektiğini, nitekim farklılıkların Hıristiyanlık ailesini bir arada tutan zenginlikler olduğunu belirtmiştir¹⁴. Kısacası Patrik, bu evrede dışlayıcı değil, kapsayıcı politikadan yana tavır takınmış, kilisenin itibar kazanması ve güçlenmesi için çalışmıştır.

Yeltsin dönemine has özelliklerden bir diğeri de devletin her hangi bir desteği olmaksızın kilisenin çeşitli okul yöneticileriyle anlaşarak din eğitimi yaygınlaştırma çabasıdır. Ancak devletin desteği olmadan din eğitiminin yaygın hâle getirilmesinin pek de mümkün olmayacağı 2000'li yıllara gelindiğinde açığa çıkmıştır. Dolayısıyla 1999 yılında Milli Eğitim Bakanlığı Moskova Patrikliğiyle bu konuda benzer anlaşmaya varmıştır. Bu noktada ruhban ve metodiklerin destek ve işbirliğiyle pedagoglar, eğitim dersliklerini hazırlamıştır¹⁵. Bu, kilise eğitiminin devlet okullarında okutulması için atılan ilk kapsamlı adım olmuştur. Bu tarihten itibaren hem devlet yönetiminde meydana gelen değişiklik hem de kilisenin ciddi anlamda kamuoyuna sahip olmasının verdiği rahatlıkla kilise kendisine yeni bir politika belirlemiştir.

3. Putin Dönemi Kilisesi Devlet İlişkisi

2000 yılında Vladimir Putin'in Rusya Federasyonu Başkanlığı makamına seçilmesi, kilise tarihi açısından yeni bir sayfanın açılması anlamına geliyordu. 1999 yılına kadar kilise, büyük oranda eski saygınlığına kavuşmayı

¹² Episkop Diokliysky, Pravoslavna Tserkov, Bibleysko-Bogoslovsky İnstitut, Moskva, 2001, s. 168.

¹³ B. M. Lukiçev, "K İstorii Gosudarstvenno-Tserkovnih Otnaşeniye v Kontse XX- Naçale XXI veka, İli o Çem Pisal Patriarkh Aleksiy II Prezidentam Rossii", *Vestnik Çelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 38/176, 2009, İstariya, vıp, 37, s. s. 119-120.

¹⁴ T. B. Koval, "Pravoslaviye v Sovremennoy Rossii, Ekonomičeskie Aspekti Sotsialnogo Uçeniya RPTS", *Mir Rossii*, 2008/1, s. 125.

¹⁵ V. V. Lukhovitskiy, "Svoboda Ubejdeniy v Gosudarstvennoy i Munitsipalnoy Şkole", *Svoboda Ubejdeniye, Sovesti, Religii*, Moskova, 2007, s. 79.

başarmışsa da henüz devletin resmi kurumlarınca benimsenmemiş, dahası devlet kendi varlığının bekası için kilisenin vazgeçilmez olduğu tezini devlet politikası haline dönüştürmemiştir. Ancak 2000 yılında iktidara gelen Putin, kiliseyle sıcak bir ilişki içerisine girerek onu tüm platformlarda desteklemeyi devlet politikası haline getirmiştir. Putin, Rusya'nın büyük ölçüde Ortodoks Hıristiyanlardan oluşan bir ülke olduğunu beyan etmek suretiyle kiliseye verdiği desteği haklı çıkarma gayreti içerisine girmiştir¹⁶. Putin'in kiliseye karşı bu olumlu tutumunda Patrik II. Aleksî ile ikili ilişkilerinin oldukça iyi olmasının kuşkusuz etkisi çoktur. Sadece 2000 yılı içerisinde Putin, Patrikten 12 mektup almıştır. Bu mektupların sayısı her geçen sene daha da artmıştır. Nitekim Patrik 2008 yılına kadar ülke liderine yüz altmış dokuz mektup göndermiştir. Mektupların bir kısmı içerik itibarıyla Rus Ortodoks Kilisesi'nin yurtdışındaki çıkarlarını desteklenmesi üzerine kaleme alınmıştır¹⁷. Ayrıca bayram ve dini kutlama içerikli mektuplar da mevcuttur. Önemli olan bir diğer husus da Rusya Federasyonunda devlet başkanına doğrudan erişimi olan yegâne dini liderin, Rus Ortodoks Kilisesi Patriği olmasıdır¹⁸.

Putin Rusya'sının yeniden güç kazanma eğilimine girmesi, zamanla kilise çevresinde radikal yaklaşımın ivme kazanmasına neden olmuştur. Devletin gücünü yanında gören kilise hiyerarşisi, Çarlık döneminin kilise-devlet anlayışını yeniden canlandırmaya yoluna gitmiştir. Bu ise zamanla kilisenin demokrasi karşıtı bir çizgiye girmesine neden olmuştur. Bu da kilisenin aynı oranda kapsayıcılıktan dışlayıcılığa doğru evrilmesini hızlandırmıştır. Bu dönemde kilise içerisinde üç esas grubun teşekkül ettiğini söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, kilise içerisinde mevcut liberal kesimden oluşmaktadır. İkincisiye muhafazakârlardan müteşekkil gruptur. Bunların ortasında kabul edebileceğimiz üçüncü grupsa ulusalcılardan oluşmaktadır. Bu grubun ideologu 2009 yılında Moskova Patriği olan Metropolit Kiril'dir¹⁹. Kiril aynı zamanda Rus Ortodoks Kilisesinin hukuki sınırlarını belirleyen ideolojinin de mimarı sayılmaktadır.

2000'li yıllardan itibaren devletin kiliseye sıcak bakması doğal olarak ruhban sınıfını harekete geçirmiştir. Devletin tüm kurumlarına sirayet etmeyi başaran kilise, ilk hedef olarak milli eğitimin Ortodokslastırılmasına çalışmıştır²⁰. Bu bağlamda 1999 yılından itibaren Rusya Federasyonu eğitim bakanlığıyla Kutsal Sinod arasında çeşitli temaslar sağlanmıştır. Patrik İkinci Aleksî Aralık 1999'da ruhban sınıfına yönelik yaptığı bir konuşmasında

¹⁶ S. A. Buryanov, "Pozitsiya po Voprosam Svobody Ubejdeniy, Sovesti i Religii", *Svoboda Ubejdeniye, Sovesti, Religii*, Moskova, 2007, s. 164.

¹⁷ B. M. Lukiçev, "K İstorii Gosudarstvenno-Tserkovnih Otnaşeniye v Kontse XX- Naçale XXI veka, İli o Çem Pisal Patriarkh Aleksiy II Prezidentam Rossii," *Vestnik Çelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, İstoriya, vıp, 37-38/176, 2009, s. 122.

¹⁸ A. Makarkin, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov: Konkurentniye Vibori", *Pro et Contra*, Ocak-Şubat, 2009/1, s. 49.

¹⁹ Koval, "Pravoslaviye v Sovremennoy Rossii," s. 130.

²⁰ Mitrokhin, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov*, s. 244.

“Eğer bizler milli eğitim sistemini dikkate almaz isek, gelecek Rus nesillerinin manevi ve ahlaki açıdan eğitilmesi görevini yerine getiremeyiz” demiştir²¹. Bir diğer demecindeyse Patrik, “eğer genç nesli gözden çıkartırsak bildiğimiz ve sevdiğimiz Rusya bir daha olmayacaktır” demiştir²². Patrik muhtemel tepkilerin de önüne geçilebilmek için okullarda verilmesi planlanan *Ortodoks inanç esasları* dersinin *Ortodoks kültürünün esasları* şeklinde değiştirilmesinde yarar olacağını da altını çizmiştir. Nitekim 2001 yılından itibaren ülkenin birçok bölgesinde, özellikle belediyeler eliyle ‘Ortodoks Gelenek’, ‘Ortodoksluğun Esasları’, ‘Geleneksel Rus Kültürü’, ‘Ortodoks Etiği ve Ortodoks Sanatı’ adı altında çeşitli kurslar düzenlenmeye başlanmıştır.²³

Devletin önemli kurumları kilisenin toplum nezdinde var olan itibarını iyi değerlendirerek kiliseyle işbirliğine gitmiştir. Bu bağlamda Moskova Patrikliğinin en aktif taraftarları olan ve her alanda kiliseyi destekleyen devlet kurumlarından en önemlisi Rusya Federal Güvenlik Servisidir (FSB). Sovyet rejimi döneminde inanca karşı en acımasız mücadeleyi yürüten servis, artık Ortodoksluğun koruyucusu konumuna gelmiştir. Ortodoksluğun devlet nezdinde itibar kazanmasına özellikle 1994-1995 yıllarında gerçekleşen Çeçen-Rus savaşının önemli katkısı olmuştur. Savaş sırasında Rus ulusalcılığının yeniden canlanmasında önemli rol üstlenen kilise, bu özelliğiyle de devletin önem atfettiği kurumlardan biri haline gelmiştir. Özellikle 2000’li yıllardan sonra Ortodoksluğu yeni ideoloji olarak kabullenilen bakanlıkların bünyesinde ibadethanelerin açılması olağan bir hal almıştır. Bu çerçevede 2002 yılı itibarıyla Federal Güvenlik Servisi’nin Moskova ofislerine bağlı kiliseler faaliyet göstermektedir.

Kilisenin önem verdiği ve 1991’den itibaren üzerinde yoğunlaştığı bir diğer kurum Rusya Federasyonu Silahlı Kuvvetleridir. 1992 yılında yapılan bir araştırma askeri personelin % 25’lik bir bölümünün inançlı kişilerden oluştuğunu ortaya koymuştur. % 35’lik bir oran ise inançla inançsızlık arasında olduğunu ve geride kalan % 40 oranındadır²⁴. Bu çerçevede askerlerin manevi gücünü artırmak ve dini açıdan taleplerini karşılamak amacıyla Silahlı Kuvvetler kiliseyle iş birliğine girmiştir. Kilise ve devlet kurumlarının iş birliği içerisinde olması, Rusya Federasyonu Anayasası’nın ilgili maddesine aykırılık arz ettiğinden, Ordu ‘Vatanseverliğin Aşılması’ adı altında bu işbirliğini yürütmüştür. Bu bağlamda Rus Kilisesi ile Savunma Bakanlığı arasında ilk anlaşma 1994 yılında yapılmıştır. Bu anlaşma 1997 yılında sınırları genişletilerek yenilenmiştir²⁵. Ancak yeni dönemde devletin geleneksel din adı altında sadece Rus Ortodoks Kilisesiyle sıkı ilişki içerisine girmesi ve her platformda kilise politikalarına destek sağlamayı sürdürmesi, ülke aydınları tarafından endişeyle karşılanmıştır. Bu konuda araştırmacılar,

²¹ “Otkrıtıoye Pismo Prizidentu Rossiyskoy Federatsii V. V. Putinu”, Alma Mater, 2007/6, s. 33.

²² Dobruskin, (Çevrimiçi) <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2002-04/Dobruskin.pdf>, 24 Eylül 2011.

²³ Lukhovitskiy, “Svoboda Ubejdeniy,” s. 77.

²⁴ S. Mozgovoy, “Svoboda Sovesti v Voorujennih Silakh, Drugikh Voinskih Oformirovaniyakh”, *Svoboda Ubejdeniye, Sovesti, Religii*, Moskova, 2007, s. 84.

²⁵ Mozgovoy, “Svoboda Sovesti,” s. 86.

Rus devletinin, iki kurumun birbirine yakınlaşması nedeniyle tarihte meydana gelen trajik olaylardan gereken ders almadığına dikkat çekmektedir²⁶. Nitekim Rusya tarihinde vuku bulan devrimlerin tümünde kilise karşıtlığı ön plana çıkmaktadır.

4. Kilise ve Manastırların Durumu

Çar Petro'yla (ö. 1725) başlatılan kilisenin devlet denetimi altında tutulma süreci, 1917 Bolşevik Devrimi sonrası Stalin'in oluşturduğu ve Rus Ortodoks Kilisesi'ni denetim altından tutan çeşitli kurumların nezareti altında 1991 yılına kadar devam etmiştir. Ancak SSCB'nin tarih sahnesinden silinmesi sonucu büyük oranda özgürlüğüne kavuşan Rus Kilisesi, devletin denetim mekanizmasından da kendisini kurtarmıştır. Daha önceleri kiliseyi ilgilendiren her konuda devlet yetkilileri karşısında sorumluluk taşıyan patriklik, yeni dönemle birlikte yetkililer basın ve kamuoyu önünde faaliyetleri hakkında rapor vermek zorunluluğu taşımamaktadır²⁷. Yıl içerisinde yapılan tüm faaliyetler, yılda bir kere düzenlenen piskoposlar toplantısında değerlendirilmekte ve çıkan sonuçlar arzu edildiği takdirde kilisenin kendi yayını olan 'Moskova Patriklığı Dergisi'nde yayınlanmaktadır.

Hareket alanı genişletilen kilisenin 1988 yılı itibaren bünyesinde yedi bin civarında mabedin faaliyet yürüttüğü bilinmektedir. Doğal olarak bu sayı geçen her sene katlanarak artış göstermiştir. Aynı zamanda ruhban sayısında da önemli ölçüde artışın yaşandığı görülmektedir²⁸. 1991 yılına gelindiğinde Rus Ortodoks Kilisesi, doksan iki Piskoposa, yüz on yedi manastıra, on iki bin kiliseye ve bu kiliselerde görev yapan on bin rahibe ve diyakoza sahiptir. 1994'te ise piskopos sayısı yüz otuz altıya manastır sayısı iki yüz seksen bire kilise sayısı ise on beş bin dokuz yüz seksen beşe (Tüm Rus Ortodoks Kiliseleri) yükselmiş ve bu kiliselerde on dört bin iki yüz kırk üç civarında rahip ve diyakoza görev yapar hâle gelmiştir. 1998 verilerine göre ise artık Rus Ortodoks Kilisesi yüz elli bir piskoposa, iki yüz otuz biri erkek, iki yüz kırk yedisi kadın olmak üzere toplam dört yüz yetmiş sekiz manastıra, on dokuz bin civarında kiliseye ve yine bu kiliselerde görev yapan on altı bin civarında rahip ve diyakoza sahiptir²⁹.

1990'lı yılların ortalarından itibaren mabetlerin neredeyse tamamı Rus Ortodoks Kilisesi'ne geri iade edilmiş, ayrıca birçok bölgede yeni kiliselerin inşasına başlanmıştır. Sadece Moskova'da 1996 yılında üç yüz seksen altı kilise patriklik yetkisine iade edilmiştir. Bu kiliselerden yalnız iki yüz doksan sekizinde ayinler düzenlenirken, geri kalan doksan bir kilise henüz yenilenemediğinden ibadete açılmamıştır. Moskova'da faaliyet gösteren kilise sayısı devrim öncesi orada bulunan kilise sayısı ile neredeyse aynı

²⁶ Buryanov, "Pozitsya po Voprosam Svobodı," s. 187.

²⁷ Mitrokhin, *Russkaya Tserkov*, s. 67.

²⁸ Diokliysky, Episkop, *Pravoslavnyaya Tserkov*, Bibleysko-Bogoslovsky İnstitut, Moskova, 2001, s. 169.

²⁹ Mitrokhin, *Russkaya Tserkov*, s. 70.

orana gelmiştir. Gerçi devrim öncesi Moskova sınırları içerisinde dört yüz civarında kilise faaliyet göstermiş ve Moskova'nın o dönemki nüfuzu 1996'ya oranla beş kat daha az olmuştur. 1996 yılı itibarıyla Moskova kiliselerinde dört yüz seksen rahip ve yüz altmış beş civarında kilise gönüllüsü görev yapmaktaydı³⁰.

Moskova patriği II. Aleksî'nin 2002 yılında açıkladığı rapora göre Rus Ortodoks Kilisesi, sadece Rusya sınırları içerisinde yüz otuz Piskoposluk bölgesine ve bu bölgelerde görev yapan yüz elli üç piskoposa sahipti. Yine aynı rapora göre kilise beş yüz altmış dokuz manastıra sahipti ki bu manastırlardan iki yüz yetmiş ikisi erkek, iki yüz doksan yedisi ise kadınlara aitti. Patrikliğe bağlı kiliselerin sayısı ise (Ukrayna dışında) on üç bin dokuz yüz yediye yükselmişti. Ayrıca bu kiliselerde görev yapan rahip ve diyakoz sayısı ise on dört bin dokuz yüz elli yedi kişiye ulaşmıştı. 2002 Patriklik raporunda ruhban okullarının istatistikleri de açıklanmıştır. Rapora göre Rus Ortodoks Kilisesi'ne bağlı beş akademi, otuz seminer, kırk beş teoloji okulu, bir teoloji enstitüsü, iki Ortodoks Üniversitesi, dokuz pastoral hazırlık kursu, üç kadınlara özel teoloji okulu, yedi kilise eğitimi veren okul ve sadece Moskova'da yüz yirmi üç civarında Pazar okulları faaliyet göstermekteydi³¹. 2003 yılı patriklik raporlarına göz attığımızda bu rakamlarda önemli değişikliklerin kaydedildiğini görmek mümkündür. Nitekim 2002 yılında beş yüz altmış dokuz olan manastır sayısı bir sene sonra altı yüz otuz beşe yükselmiştir. Aynı şekilde on üç bin dokuz yüz yedi civarında olan kilise sayısı 2003'te on altı bin üç yüz elliye çıkmıştır³². Yine bu kiliselerde görev yapan ruhban sayısı on dört bin dokuz yüz elli yedi iken bir sene sonraki veriler bu sayının on dokuz bine yükseldiğini göstermektedir³³. Tüm bu veriler göz önünde bulundurulduğunda Rus Ortodoks Kilisesi'nin çok kısa zaman zarfında kayda değer başarı elde ettiği görülmektedir. Bunun başlıca nedenlerinden birisi devletin özellikle 2000'li yıllardan itibaren kiliseye restorasyon adı altında yüklü miktarda maddi destek sağlamasıdır. Ayrıca kilisenin Çarlık dönemlerine ait taşınmazlarının tedricen geri iade edilmesi de kilisenin konumunu güçlendirmesini kolaylaştırmaktadır.

³⁰ V. Tzipin, *İstoriya Russkoy Tserkovi 1917-1997*, İzdatelstva, Spaso-Preobrajenskogo Vallamskogo Monastırya, Moskova, 1997, ss. 534-35.

³¹ Aleksî II, Patriarkh Moskovsky i Vsya Rusi, "Doklad, Svyateyşego Patriarkha Moskovskogo i Vsya Rusi Aleksiya II na Yejegodnom Zasedanii Yeparkhialnogo Sobraniya Moskvı, (Çevrimiçi) http://pravoslavnye.org.ua/index.php?r_type=article&action=fullinfo&id=4878, 17 Ekim 2011.

³² Kilise Dış İşleri Departmanı basın bülteninde bu rakamın sadece Rusya ile sınırlı olduğu bildirilmiştir. Ancak bu açık bir yanılgıdır. Bkz. Mitrokhin, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov*, Moskova, 2004, s. 70. Ayrıca bir sene sonra yapılan açıklama hatayı teyit eder mahiyettedir. 2004 yılı Patriklik açıklamasına göre Rus Ortodoks Kilisesi Rusya Federasyonu sınırları içerisinde on iki bin altı yüz otuz sekiz kiliseye sahipti. Rapora göre Ukrayna'da on bin üç yüz yetmiş yedi, Beyaz Rusya'da bin üç yüz on dokuz ve Moldova'da bin beş yüz yirmi Rus kilisesi faaliyet gösterirken diğer eski Sovyet cumhuriyetlerinde dört yüz altmış bir ve bazı dünya ülkelerinde iki yüz yetmiş beş olmak üzere toplamda yirmi altı bin beş yüz doksan Rus Ortodoks Kilisesinin mevcut olduğu belirtilmiştir. Bkz. *Pravoslavnaya Gazeta*, 38/311, 2004, Yekaterenburg, s. 2.

³³ Mitrokhin, *Russkaya Tserkov*, s. 68.

5. Toplumda Din Algısı

SSCB'nin son dönemleri ve sonrasında yapılan araştırmalar, Rusya'da özellikle 1988'den itibaren dinin yeniden toplum içerisinde ivme kazandığını, din karşıtlığının ise yine aynı oranda etkisini kaybettiğini göstermektedir. 1988'den başlayarak 2002 yılına karar mütemediyen yapılan araştırmaların sonuçları, birbirinden belirli oranda farklılık arz etmesine rağmen varılan sonuç, ülke genelinde inanç oranının yükselişe geçmiş olmasıdır. 1988 yılında Amerikalı ve Sovyet sosyologlarının ortaklaşa yaptıkları bir anket, Moskova nüfusunun % 10'nun tanrıya inandığını ortaya koymuştur. Ancak bu oran iki sene sonra yani 1990'da yapılan bir diğer araştırmada % 27'ye yükselmiştir. Aynı araştırma sonuçlarına göre 1990 yılında Moskova'da kendini ateist addeden kişilerin oranı % 20 iken bir sene sonra bu oran % 14'e gerilemiştir³⁴. Toplum içerisinde yaşanan bu değişikliği Ortodoksluğun Rusya'ya ikinci kez gelmesi olarak da algılamak mümkündür. 1991 yılında toplumun dinle olan ilişkisini tespit amacıyla ülkenin çeşitli şehirlerinde 1855 denekle yüz yüze gerçekteştirilen kamuoyu yoklaması sonuçları aşağdaki tabloya yansıtılmıştır.

1991 İtibarıyla şehirlerde yaşayan farklı yaş gruplarının dine bakış açıları yüzdesi³⁵:

I. Tablo

Pozisyon	16 Yaş	18-20 Yaş	21-25 Yaş	26-30 Yaş	31-40 Yaş	41-50 Yaş	51-60 Yaş	60 Üzeri
Tanrıya İnananlar	33	36	26	29	28	24	27	39
Agnostikler	18	28	34	25	28	29	36	23
Ateistler	9	10	5	6	12	11	17	19

Yukarıda verilen tablodan da anlaşılacağı üzere, Tanrı'ya inanan kitleler içerisinde gençler ve özellikle de altmış yaş üzeri insanlar ağrılık teşkil etmektedir. Orta nesil içerisinde ise tanrıya inanan insanların oranı en fazla % 29 civarındadır. Bu kitlenin geriye kalan % 69'luk oranıysa ya agnostiktirler ya da inançsız olduklarını açıkça beyan etmektedirler.

1991 ve 1993'de düzenlenen iki ayrı anket araştırmasında "Tanrı'ya

³⁴ S. B. Filatov, D. Furman, "Religiya i Politika v Mossovom Soznanii", *S İ*, 1992/7, s. 3.

³⁵ Filatov, "Religiya i Politika," s. 4.

inanıyor musunuz?” sorusuna 1991’da % 29 evet derken bu oran 1993 yılında % 40’lara yükselmiştir³⁶. Ancak halkın bilinçli bir şekilde dine meyllettiğini söylememiz doğru olmayacaktır. Zira “anlayışınıza göre din nedir?” sorusuna deneklerin onda dokuzu milli değerlere sahip çıkmak, kültür ve ahlak şeklinde yanıt vermiştir.³⁷ Yine Tanrı’ya inandıklarını söyleyen deneklerden % 38’i Tanrı’yı bir kişilik olarak tanımlarken, % 40’lık bir oran Tanrı’nın yaşam gücü olduğuna inandıklarını belirtmiştir. İnancılı olduklarını söyleyen deneklerden sadece % 52’lik bir oranı cennet ve cehennemin varlığına inandıklarını beyan etmişlerdir. Yapılan anketlerde deneklere kiliseye gitme sıklığı da sorulmuştur. Nitekim 1991’deki araştırma inancılı insanların sadece % 6’sının mütemadiyen kiliseye gittiğini ortaya koyarken, bu oran 1996 yılında % 1 artarak % 7’yükselmiştir. 1997 anket verileri yıl içinde birkaç kez kiliseyi ziyaret edenlerin oranının % 27 olduğunu ortaya koymuştur. Yine aynı anket verilerine göre kiliseye ayda bir kez gidenlerin oranı % 8 civarındadır³⁸. Yapılan anketlerin neredeyse tümü 2000’li yıllarda Rusya’da Ortodoksluğun % 50 civarlarında olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak 1998 yılında yapılan araştırmaya göre Ortodoks inancına sahip deneklerin sadece % 6’sı kendilerini dindar % 42’si az dindar ve % 46’sı ise sıradan vatandaş olarak tanımlamıştır. 2000 yılında yapılan araştırma sonuçları da yukarıda verilen oranlardan pekte farklılık arz etmemektedir. Sadece kendisini az dindar olarak tanımlayanlar % 45’e yükselirken, buna karşın inancılı ancak dindar olmayanların oranı % 46’dan % 48’e yükselmiştir³⁹.

Yapılan araştırmaların hemen hemen bütününde ilginç bir biçimde ateistlerin yüzdesinde gerilemenin kaydedildiği gözlemlenmektedir. Bu durumun önemli gerekçelerinden biri şüphesiz ateizm baskısı gereği halkın önemli kesiminin kendi dini inançlarını açıktan beyan edemez durumda olmasıdır. Ancak 1990’dan sonra rejimin sekteye uğraması dinin yeniden ivme kazanması bu defa ateistleri savunma pozisyonuna itmiştir⁴⁰. Bu nedenle olsa gerek ki 1991 yılında % 35 civarında olan ateist kitle 1993 yılında aniden % 5’e gerilemiştir. Toplum bilimcilere göre ateistler, yapılan birçok araştırmada genellikle kendilerini ateist olarak nitelendirmektense “inanmayanlar” kategorisinde göstermeyi tercih etmiştir⁴¹. Aşağıdaki tabloda bu durumu net bir biçimde görmek mümkündür.

³⁶ D. Furman, “Veruyuşiye Ateisti i Proçiye, Novoye İssledovaniye Rossiyskoy Religioznosti”, *Svobodnaya Mysl*, 1997/1, s. 79.

³⁷ S. B. Filatov, “Novoye Rojdeniye Staroy İdeyi: Pravoslaviye Kak Natsionalniy Simvol”, *Polis*, 1999/3, s. 141.

³⁸ Yakov Krotov, Linzi Şeron, “Religioznost Kak Faktor Rossiyskoy Jizni v 1990-e Godı”, *Kontinent*, , 1999/4, s. 330.

³⁹ N. Zorkaya, “Pravoslavya v Bezreligioznom Obşestve”, *V O M*, Nisan-Haziran, 2/100, 2009, s. 82.

⁴⁰ A. Kublitskaya, “Osobennost Religioznost v Sovremennoy Rossii”, *S İ*, 2009/4, s. 97.

⁴¹ K. Kaariyinen, D. Furman, “Religioznost v Rossii na Rubeje XX-XXI Stoletiy”, *O N S*, , 2007/2, s. 81.

II. Tablo

Gruplar	1991	1993	1996	1999	2002
İnananlar	% 23	% 32	% 34	% 40	%44
Agnostikler	% 28	% 28	% 30	% 30	% 29
İnanmayanlar	% 7	% 30	% 24	% 22	% 20
Ateistler	% 35	% 5	% 6	% 5	% 5

Halkın kiliseye karşı hoşgörölü olmasına ve önemli bir kesimin kendisini Ortodoks olarak tanımlamasına rağmen, yapılan araştırmalarda ilginç bir detay göze çarpmaktadır. Örneğin kendisini Ortodoks olarak tanımlayan deneklerin bir kısmı aynı zamanda inançlı olmadıklarını belirtmiştir. Bu da deneklerden birçoğunun Rus olmakla Ortodoksluğu eşanlamlı gördüğünü ortaya koymaktadır⁴². Örneğin kendini ateist olarak tanımlayan kişilerin % 70'i Ortodoksluğa karşı olumlu baktıklarını belirtmiştir. Ayrıca % 21 oranında ateist Rus Ortodoks Kilisesi'ne güvendiğinin altını çizmiştir⁴³. Bu da Ortodoksluğun ulusal bir kimliğin çıkış noktası olarak algılandığını ortaya koyan önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmaların ortaya koyduğu önemli sayılabilecek verilerinden bir diğeri ise inançlı insanların diğeri din mensuplarına karşı ateistlere nispetle daha tahammülsüz oluşudur. Örneğin Müslüman biriyle komşu olmayı kabullenmeyen ateistlerin oranı % 10 iken, bu oran inançlı insanlarda % 16'ya çıkmaktadır. Yine diğeri etnik guruplarla komşu olmaya olumsuz bakan ateistler % 8 iken bu oran Ortodokslar arasında % 11 civarındadır⁴⁴. İşin ilginç yanı, devletin kiliselerin onarımı ve yapımı konusunda olumlu görüş bildiren inananlar, kilisenin toplumsal ve devlet işlerinde yer almasına ve Rus Ortodoks Kilisesi'nin devlet kurumu haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Ancak şu da bir gerçektir ki halkın kiliseye karşı olumlu yaklaşımı, zamanla devletin de din politikasında değişikliğe neden olmuştur. Nitekim 1992'den itibaren devlet kendi koyduğu kanunların dışına çıkmaya ve kiliseyle işbirliği yapmaya başlamıştır. Özellikle 1997 yılına gelindiğinde mevcut kanunların neredeyse hiçbirisi dikkate alınmadan kilise, devletin çeşitli kurumlarıyla ikili ilişkilerini geliştirme yoluna gitmiştir. Örneğin kanunen yasak olmasına rağmen devletin özel organları, bölgelerde dini faaliyetlerde bulunmuş kilisenin, ortaokullara ve yükseköğretim kurumlarına Ortodoks fakülteleri adı altında girmesine izin verilmiştir. Ayrıca Moskova Patrikliği savunma ve diğeri bazı bakanlıklarla yaptığı anlaşma gereği asker ve polisler arasında geniş faaliyet alanı edinmiştir⁴⁵. Otoriter boşluktan da iyi yararlanan kilise neredeyse devletin tüm kurumları ile ikili ilişkilerini geliştirmeyi başarmıştır.

⁴² M. P. Mçedlov, G. Filimonov, "Sotsialno-Politiçeskiye Pozitsii Veruyuşikh v Rossii", *S İ*, 1999/3, s. 103.

⁴³ K. Kaariaynen, "Religioznost v Rossii na Rubeje XX-XXI Stoletiy," *Obşestvenniye Nauki i Sovremennost*, 2007/2, s. 81.

⁴⁴ D. E. Furman, "Veruyuşiyeye Ateisti i Proçiyeye, Novoye İssledovaniye Rossiyskoy Religioznosti", *Svobodnaya Mysl*, 1997/1, s. 84.

⁴⁵ Filatov, "Novoye Rojdeniye Staroy İdeyi," s s. 142-43.

Yapılan araştırmalarda ortaya çıkan bir diğer husus ise ister ateist ister inançlı olsun, memleket meseleleri konusunda her iki grubun da hemen hemen aynı bakış açısını yansıtmış olmalarıdır. Örneğin ateistlerin % 57'si "SSCB'nin dışmesinin önlenmesi gerekirdi" derken, bu görüşü destekleyen inançlı insanların oranı da % 68 civarındadır. "Sovyetlerin yıkılması kaçınılmazdı" diyenlerin oranı ateistler arasında % 30 iken bu oran inançlı kişilerde % 16'da kalmaktadır. Yine "Rusya'nın eski etki alanı olan müttefik ülkelere desteğini sürdürmesi gerekir" diyen ateistlerin oranı % 29 iken bu oran inançlı kitlede % 17 civarında seyretmektedir⁴⁶. 1998 yılında bin altı yüz denekle yüz yüze gerçekleştirilen bir diğer araştırmada, deneklere "komünist partisinin yeniden etkin politik güç konumuna gelmesini ister misiniz?" sorusu yneltirmiştir. Bu soruya kendini inançlı kişiler kategorisine koyan deneklerin % 26'sı "evet" yanıtı vermiştir. Aynı soruya "evet" diyen inançsız kişilerin oranı ise % 20 civarındadır⁴⁷. Burada ortaya çıkan çelişki aslında halkın konuya inanç açısından değil de ekonomik açıdan baktığıyla açıklanabilir. "SSCB'nin yıkılmasının önüne geilmeliydi" görüşünü destekleyen ya da komünistlerin yeniden siyasal g kazanmalarına olumlu bakan inançlı kitle, olaya sadece ekonomik açıdan bakmıştır. Zira daha önce de belirtildiği üzere kendilerini inançlı addedenlerin sadece % 6-7'si hayatlarını inançlarına göre tanzim etmeye çalışan kişilerden müteşekkildir. Geri kalan çoğunluktaki kitle sadece inançlı olduklarını söylemekle yetinen insanlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla Sovyet rejiminin uyguladığı din karşıtı politikaların bu kitle açısından pek de öneminin olmadığı gzlmektedir. Nitekim 1991 yılında yapılan araştırma sonuçlarına göre yaşamlarından memnun olmayan inançlı kitlenin oranı % 4 iken bu oran 1996 yılında yapılan bir diğer araştırmada ciddi artış yaşanarak % 22'ye ykselmiřtir⁴⁸. Bu durum kendilerini inançlı addeden deneklerin neden Sovyet sistemine sempatiyle baktığını ortaya koymaktadır. Sovyetlerin dağılmasıyla birlikte ortaya çıkan ekonomik kriz ve işsizliğin artması, daha önce refah içerisinde yaşamış insanlarda eskiye duyulan zlem hissinin ağırlık kazanmasını tetikleymiştir. Bu da doğal olarak yapılan araştırmalara yansımıştır.

Sonuç olarak 1991 ve 2002 yılında yapılan kapsamlı araştırma çalışmalarında dikkate değer birtakım sonuçların çıktığını görmekteyiz. Bunun dışında önemli olan bir diğer husus, dinin her çeşidinin yasaklanmış ve de bilimsel ateizm eğitiminin aralıksız yürütülmüş olmasına rağmen, araştırmalara katılan çeşitli meslek guruplarına mensup eğitimli kişilerin dindarlık oranlarının ortalama % 30 civarında olmasıdır. Özellikle kültürel alanda çalışan insanlardan inançlı olduklarını belirtenlerin oranı % 44'iken, bu oran doktorlar arasında % 35 ve öğretmenler arasında ise % 23 civarında grlmektedir⁴⁹. Bu bir anlamda ateizmin onca baskısına rağmen aydın

⁴⁶ Furman, "Veruyuşiye Ateisti i Proiye," s. 89.

⁴⁷ Boris Dubin, "Massovaya Religioznaya Kultura v Rossii" (Tendensii i İtogi 1990- x Godov), *V O M, Analiz Diskussii*, 3/71, 2004, s s. 35-44

⁴⁸ Furman, "Veruyuşiye Ateisti i Proiye," s. 83.

⁴⁹ Filatov, "Religiya i Politika," s. 4.

kesim içerisinde kendine özgün dini alt kültürün oluştuğunun göstergesidir. Nihayetinde araştırmalardan alınan tüm sonuçlar, inancın toplumlar içerisinde her zaman var olduğunu ve hiçbir dayatma ve baskının bu duyguyu yok edemeyeceğini ortaya koymaktadır.

6. Ulusal Kilise Anlayışı

Rus Ortodoks Kilisesi'nin ruhban sınıfı Ortodoks olmayı (Pravoslav) Rus olmakla eşdeğer görmektedir. Petersburg Piskoposu İoanna (Snıçyev ö. 1995) 1994 yılında yaptığı bir konuşmada Ortodoksluğun Rus etnik kimliğiyle bütünleştiğini belirtmiştir⁵⁰. Bu bakış açısı çerçevesinde tasarlanan "*Ortodoks Kültürünün Temelleri*" dersliğinde Rus kimliği üzerine önemle vurgu yapılmaktadır. Bu eğitim metinlerinin konusu en az Ortodoksluk kadar Rusluk üzerine bina edilmiştir⁵¹. Ortodoksluğu Rus kimliği üzerine inşa etme çabası, doğal olarak Ortodoksluğu bir milli kimlik kisvesine sokmuştur. Dolayısıyla bu algı yapılan anket araştırmalarına da yansımaktadır. Örneğin 1997 yılında yapılan araştırmaların birinde kendisini Ortodoks olarak tanımlayanlar % 55 civarında gözükmektedir. Ancak bu guruba yöneltilen "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" sorusuna, kendisini Ortodoks olarak tanımlayan deneklerin % 56'sı tereddütlü olduklarını, % 24'ü ise inandıklarını beyan etmiştir⁵². 2000'li yıllardan sonra yapılan araştırmalarda deneklerin % 65'i kendisini Ortodoks olarak tanımladığını ortaya koymaktadır. Yine aynı deneklerin kiliseye gitme oranı % 7'e düşmekte, Tanrı'ya inanç konusundaysa kendisini Ortodoks olarak addedenlerin oranı % 58'e gerilemektedir⁵³. Aslında Ortodoksluğun milli din statüsüne kavuşturulması, deneklerin konuyu sadece dini açıdan değil aynı zamanda milli, kültürel ve bireylerin kolektif hafızası bağlamında değerlendirmesine neden olmaktadır⁵⁴. Dolayısıyla hangi açıdan bakılırsa bakılsın, toplumsal kurum olarak kilise toplum içerisinde öznel statüsünü yeniden kazanmayı başarmış gözükmektedir. Bu bağlamda Rus Ortodoks Kilisesi, Rus toplumunun sosyo-kültürel ve sosyo-politik oluşumuna önemli katkı sağlamaktadır. Dinin sosyal ve siyasal hayatta yeniden yapılanmasını değerlendiren Mçedlov, tüm bu gelişmelerin ülkede yapılan yasal değişikliklerle, ekonominin ve çevre dengesinin bozulmuş olmasıyla, ulusal bilincin yükselişi ve etnik çatışmaların yaşanmasıyla ilintili olduğunu kaydetmektedir⁵⁵. Rus Ortodoks Kilisesi'nin bu ulusalcı tutumunun bir yansımaları da kilise içerisinde ivme kazanan Batı karşıtlığında görmek mümkündür. Bunun temel iki sebebinin

⁵⁰ A. Zubov, "Russkaya Pravoslavnyaya Tserkov v Posttotalitarnom Prostranstve", *Kontinent*, 1995/3, s. 253.

⁵¹ R. A. Lunkin, "Pravoslaviye v Şkolakh: Russkaya Vera Kak İdeologiya", *V O*, 2006/4, s. 302.

⁵² Mçedlov, "Sotsialno-Politiçeskiye Pozitsii," s. 103.

⁵³ V. V. Lokosov, "Vliyayet li Religioznost na Politiçiskuyu Konsoldatsiyu Obşestva?", *S İ*, 2006/11, s. 83.

⁵⁴ İ. V. Naletova, "Noviye Pravoslavniye v Rossii: Tip ili Sterootip Religioznosti", *Sotsiologičeskiy İssledovaniya*, 2004/5, s. 133.

⁵⁵ Lokosov, "Vliyayet li Religioznost," s. 82.

olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, Batının tarihi süreç içerisinde eline geçirdiği her fırsatta Rus topraklarına saldırması ve bir diğeri de kilisenin Batı ülkelerine doğru inançtan sapmış gözüyle bakmasıdır. Ayrıca kilise küreselleşme olgusuna da şiddetle karşı çıkmaktadır⁵⁶. Kilise bütünsel bir dünya içerisinde ulusal ve kültürel çeşitliliğin korunmasından yana tavır sergilemektedir.

Sonuç

SSCB'nin dağılmasıyla birlikte ortaya çıkan Rusya Federasyonu, yeniden kilise-devlet ilişkisini gözden geçirmiş ve kilisenin eskiden sahip olduğu hakların neredeyse tümünü geri iade etmiştir. Bu tarihten itibaren Rusya'nın geleneksel kurumlarıyla birlikte Rus Ortodoks Kilisesi de Sovyet öncesi konumunu yeniden kazanma çabası içerisine girmiştir. Nitekim Rus Kilisesi I. Petro'dan bu yana ilk kez tam anlamıyla bağımsızlık kazanmıştır.

Ateist ideolojinin çöküşüyle birlikte ülkede halkın önemli bir kısmı yeniden dine karşı olumlu tavır içerisine girmiş ve kilisenin toplum içerisinde etkin olmasını olumlu karşılamıştır. Nitekim yapılan araştırmalar Rus Ortodoks Kilisesini ülkenin en güvenilir kurumlarının başında geldiğini ortaya koymaktadır. Bu durumu iyi analiz eden Rus Kilisesi, ülkedeki sosyopolitik rolünü ve politik etkinliğini her geçen gün daha da belirgin hale getirme gayreti içerisinde. Özellikle 2000 yılı itibarıyla iktidara gelen Vladimir Putin, eski Rusya özlemiyle kilise-devlet ilişkilerini üst seviyeye çıkartmış ve onun faaliyet alanını son derece genişletmiştir. Artık Rus Ortodoks Kilisesi, Rus ulusalcılığının temel öğelerinden biri konumuna gelmiş bulunmaktadır. Ayrıca Rus siyasetine de önemli ölçüde yön verme iddiasında olan Moskova Patrikliği, devletin gücünü ve sahip olduğu uluslar arası saygınlığını çok iyi kullanarak kendi etki alanını genişletmeye çalışmaktadır. Tüm bu çıkarımlar çerçevesinde konuyu özetleyecek olursak, on yıllardan beri süregelen ateizm propagandasının olmasına rağmen bu gün itibarıyla Rus Ortodoks Kilisesi'nin Rus toplumu ve siyaseti üzerinde hatırı sayılır bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ayrıca Rus toplumunun önemli bir kısmının ateizm ideolojile eğitilmiş olmasına rağmen halen inancını muhafaza edebiliyor ve kiliseye sahip çıkabiliyor olması, insan hayatında inancın ne denli önemli yere sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

Agapov A. B, "Tserkov i İspolnitelnaya Vlast", *Gosudarstvo i Pravo*, 1998/4, s. 23

Aleksi II, Patriarkh Moskovsky i Vsya Rusi, "Doklad, Svyateyşego Patriarkha Moskovskogo i Vsya Rusi Aleksiya II na Yejegodnom Zasedanii

⁵⁶ Ryabih, "Vneşnepolitiçesliye Oriyentirı," s s. 129-30.

Yeparkhialnogo Sobraniya Moskvi, (Çevrimiçi)
http://pravoslavie.org.ua/index.php?r_type=article&action=fullinfo&id=4878, 17 Ekim 2011.

Buryanov S. A, "Pozitsiya po Voprosam Svobody Ubejdeniy, Sovesti i Religii", *Svoboda Ubejdeniye, Sovesti, Religii*, Moskva, 2007.

Diokliysky, Episkop, *Pravoslavnaya Tserkov, Bibleysko-Bogoslovsky İnstitut*, Moskova, 2001.

Dobruskin, (Çevrimiçi) <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2002-04/Dobruskin.pdf>, 24 Eylül 2011.

Dubin Boris, "Massovaya Religioznaya Kultura v Rossii" (Tendensii i İtogi 1990- x Godov), *V O M, Analiz Diskussii*, 3/71, 2004, s. s. 35-44.

Episkop Diokliysky, *Pravoslavnaya Tserkov, Bibleysko-Bogoslovsky İnstitut*, Moskva, 2001.

Filatov S. B, "Novoye Rojdeniye Staroy İdeyi: Pravoslaviye Kak Natsionalny Simvol", *Polis*, 1999/3, s. 140-453.

Filatov S. B, Furman D, "Religiya i Politika v Mossovom Soznanii", *S İ*, 1992/7, s. 2-13.

Furman, D. E. "Veruyuşıye Ateisti i Proçıye, Novoye İssledovaniye Rossiyskoy Religioznosti", *Svobodnaya Mysl*, 1997/1, ss. 76-87.

Kaariaynen K, "Religioznost v Rossii na Rubeje XX-XXI Stoletiy," *Obşestvennyye Nauki i Sovremennost*, , 2007/2, ss. 79-88.

Kaariaynen, K. Furman D, "Religioznost v Rossii na Rubeje XX-XXI Stoletiy", *O N S*, , 2007/2, s. 79-88.

Koçetkov G, *Kontinent*, Moskova, 1996/89, ss. 222-234.

Konstitutsiya Rossiiskoy Federatsii, Ofitsialnoye İzдание, İzdatelstvo, *Yuridiçeskaya Literatura*, Moskova, 2009.

Koval, T. B., "Pravoslaviye v Sovremennoy Rossii, Ekonomiçeskie Aspektı Sotsialnogo Uçeniya RPTS", *Mir Rossii*, , 2008/1, ss. 121-129.

Kublitskaya A, "Osobennost Religioznost v Sovremennoy Rossii", *S İ*, 2009/4, s. 96-107.

Lokosov V. V, "Vliyayet li Religioznost na Politiciskuyu Konsoldatsiyu Obşestva?", *S İ*, 2006/11, s. 80-89.

Lukhovitskiy V. V, "Svoboda Ubejdeniy v Gosudarstvennoy i Munitsipalnoy Şkole", *Svoboda Ubejdeniye, Sovesti, Religii*, Moskva, 2007.

Lukiçev B. M, "K İstorii Gosudarstvenno-Tserkovnih Otnaşeniye v Kontse XX- Naçale XXI veka, İli o Çem Pisal Patriarkh Aleksiy II Prezidentam Rossii", *Vestnik Çelyabinskogo Gosudarstvennogo Universiteta*, 38/176, 2009, İstariya, vıp, 37, s s. 119-128.

Lunkin R. A, "Pravoslaviye v Şkolakh: Russkaya Vera Kak İdeologiya", *V O*, 2006/4, s. 300-325.

Macit N, "Soğuk Savaş Sonrası Rusya'da Ulusal İdeolojinin Oluşumu, Din ve Diplomasi", *Türk Dünyası Dergisi*, X/2, (Kış 2010), s. 101

Makarkin A, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov: Konkurentniye Vibori", *Pro et Contra*, Ocak-Şubat, 2009/1, s. 45-54.

Mçedlov M. P, Filimonov G, "Sotsialno-Politiçeskiye Pozitsii Veruyuşikh v Rossii", *S İ*, 1999/3, s. 101-113.

Mçedlov M. P, "Sotsialno-Politiçeskiye Pozitsii Veruyuşikh v Rossii", *Sotsiologgiçeskiye İssledovaniya*, 1999/3, ss. 101-113.

Mitrokhin, N, *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov*, Moskova, 2004.

Mozgovoy S, "Svoboda Sovesti v Voorujennih Silakh, Drugikh Voinskih Oformirovaniyakh", *Svoboda Ubejdeniye, Sovesti, Religii*, Moskova, 2007, ss. 84-100.

Naletova İ. V, "Noviye Pravoslavniye v Rossii: Tip ili Sterootip Religioznosti", *Sotsiologgiçeskiy İssledovaniya*, 2004/5, s. 129-138.

Otkritoye Pismo Prezidentu Rossiyskoy Federatsii V. V. Putinu, Alma Mater, , 2007/6, s. 31-39.

Patrik II: Aleksii, *J.M.P.*, Moskova, 1991/10, s. 9.

Ryabih, Yuriy, "Vneşnepolitiçeskiye Oriyentiri Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi (1991-2000)", *Pro et Contra*, Tom 6, 2001/4, ss. 116-125.

Sanglibayev A, "Nekotoriye Problemi Gosudarstvennogo-Konfessionalnikh Otnaşeny v Sovremennom Mire", *Vlast*, 2008/8, s. 62.

Yakov Krotov, Linzi Şeron, "Religioznost Kak Faktor Rossiyskoy Jizni v 1990-e Godi", *Kontinent*, , 1999/4, s. 328-334.

Yeltsin B, Prezident Rossiyskoy Federatsii, "Federalny Zakon ot 26 Sentyabrya 1997 g, "N 125-FZ" O Svobode Sovesti i o Religioznih Obyedineniyah" *объединениях*" (Çevrimiçi) http://www.zonazakona.ru/zakon/index.php?zakon=fz_rely&go=index, 23 Ocak 2010.

Zorkaya N, "Pravoslavyya v Bezreligioznom Obşestve", *V O M*, Nisan-Haziran, 2/100, 2009, s. 80-91.

Zubov A, "Russkaya Pravoslavnaya Tserkov v Posttotalitarnom Prostranstve", *Kontinent*, 1995/3, s. 250-61.

MEZHEP SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA SURIYE OLAYLARI

Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENZEYBEK

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

2010 yılında başlayan ve Orta Doğu coğrafyasını etkisi altına alan Arap Baharının domino etkisiyle meydana getirdiği olaylar zinciri diğer ülkelerde kısmen de olsa dinginliğe ulaşmasına rağmen Suriye'deki karmaşa bütün şiddetiyle devam etmektedir. Bu sürecin Suriye'de uzaması, çatışmaların mezhepsel kimlikler üzerinden yürütüldüğü, daha açık bir ifade ile mezhep çatışmalarına evrildiği yönündeki iddiaların güçlenmesine sebep olmuştur. Suriye'nin içerisinde bulunduğu bu durumun sağlıklı bir şekilde tahlil edilmesi, İslam tarihindeki mezhep-siyaset ilişkisinin nasıllığının ortaya konulması ile doğrudan ilişkilidir. Bu noktada cevaplandırılması gereken pek çok soru akla gelmektedir: Mezheplerin ortaya çıkışında siyasetin rolü nedir? İslam tarihinde mezhep-siyaset ilişkisi hangi dayanakları temel almıştır? Mezhepsel farklılıklar başlı başına bir çatışma unsuru mudur yoksa siyasi birer argüman olarak mı kullanılmıştır? Müslümanlar tarafından kurulan devletlerin diğer mezheplerle olan ilişkileri nasıl gerçekleşmiştir? Suriye topraklarında günümüzde varlığını devam ettiren mezhepler hangileridir ve bu mezheplerin tarih boyunca birbirleri ile olan ilişkileri nasıldır? Esed ailesinin mensubu olduğu Nusayrilğin diğer İslam mezhepleri arasındaki konumu, sınırları içerisinde yaşadığı devletler ile ilişkileri, günümüz Suriye'sindeki konumu ve mezheplerle ilişkileri nasıldır? Tebliğimizde bu ve benzeri sorulara cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Suriye Olayları, Arap Baharı, Mezhep, Siyaset.

Syria Events in the Context of Sectarianism and Politics

Even though the chain of events that started in 2010 by the Arap Spring in Middle Eastern geography partially calmed down in other countries, chaos and violence in Syria continues. Prolongation of this process in Syria supports the argument that conflicts are transformed into a sectarian conflict or are carried out over sectarian identities. Resolving this situation which in this case in Syria is directly related to understanding the relationship between politics and sects in Islamic history. At this point a lot of questions come to mind. What is the role of politics on the emergence of sects? What is the base of the relationship between politics and sects in Islamic history? Are sectarian differences key elements of conflict or are they used as a political argument? How was the relations of the states established by Muslims with other sects? What are the sects that exist today in Syria and what is their relationship with each other throughout history? What is the position of the Nusayris, the sect that the Assad family belongs to, among other Islamic sects, its relationship with the states it lives within its borders, its current position in Syria and its relation to other sects? This paper will provide answers to these questions.

Keywords: Syrian Conflict, Arab Spring, Sect, Politics.

Giriş

2010 yılı sonlarında Orta Doğu'da meydana gelen Arap Baharı olaylarının en şiddetli ve en kanlısı Suriye topraklarında yaşanmış ve şiddetini arttırarak yaşanmaya devam etmektedir. Çatışmalar neticesinde binlerce kişi canından olmuş binlercesi de mülteci konumuna düşmüştür. Olayların bu derece kanlı ve şiddetli geçmesinin sebepleriyle ilgili yapılan yorumlarda uluslararası güç dengeleri arasındaki mücadeleler, Suriye'nin sahip olduğu siyasi, sosyal, ekonomik ve demografik yapı, ülkenin çok dinli ve çok mezhepli bir yapıya sahip olması gibi pek çok faktör dile getirilmektedir. Çatışmaların gerek ortaya çıkışında ve gerekse şiddetlenmesinde bu faktörlerin her birinin etkili olduğunda şüphe yoktur. Bununla birlikte son dönemlerde Suriye'deki çatışmalarla ilgili olarak yapılan yorumlarda sıklıkla dile getirilen bir diğer husus olayların mezhep savaşlarına evrildiği yönündedir. Yapılan bu yorumlara, Suriye olayları ile 1618-1648 yılları arasında Avrupa'da Katoliklerle Protestanlar arasında meydana gelen "otuz yıl" savaşlarının kıyaslanması neticesinde ulaşıldığı görülmektedir. Ancak bu tanımlamada, İslam'daki din-siyaset, mezhep-siyaset ilişkilerinin Hıristiyanlıktakinden farklıklarının; yine Suriye'de varlığını sürdüren Dürzilik, Nusayrılık, İsmaililik gibi dini azınlık frkalarının gerek birbirleriyle ve gerekse Ehl-i Sünnet ile olan tarihsel ilişkilerinin göz ardı edildiği görülmektedir. Tebliğimizde bu hususlar göz önünde bulundurularak Suriye'deki şiddet hadiseleri değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

İslam'da Din-Siyaset İlişkileri

Suriye'deki hadiseleri sağlıklı olarak değerlendirebilmek için İslam tarihindeki din/mezhep-siyaset ilişkilerinin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Nitekim geçmişte bu yönde meydana gelen olaylar günümüz Müslümanlarının tepkilerinin ve faaliyetlerinin ana kaynağı niteliğindedir.

Batı siyaset felsefesi kuramcıları, din-siyaset ilişkileri açısından devletleri dört temel grupta tasnif etmişlerdir: a) Dine bağlı devlet sistemi (Teokratik sistem) b) Devlete bağlı din sistemi c) Pozitivist görüş d) Laik devlet sistemi.¹ Siyaset bilimciler tarafından yapılan bu tasnifte din ve siyaset

¹ Calvin, Luther, Bousset gibi ilâhiyatçı-papaz olan düşünürler tarafından öngörülen dine bağlı devlet sisteminde devletin dinden bağımsız bir varlığı yoktur. Din ve devlet organik bir bütündür. Devlet, din tarafından ortaya konulan ilkeler ve normlara göre varlığını sürdüren bir kurumdur. Bu görüş teokratik yaklaşım olarak da bilinmektedir. (Bkz.: Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1996, s. 182-186; Fiğlalı, E. Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla 1997, s. 13) Machiavel, Hobbes, Montesquieu ve J.J.Rousseau gibi batı siyaset biliminin önde gelen isimleri tarafından savunulan devlete bağlı din sisteminde, siyasetin din üzerinde önceliği ve üstünlüğü vardır. Din devletin ve toplumun hizmetinde olmalıdır. (Bkz. Başgil, *a.g.e.*, s. 182-186; Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 13-14) Auguste Comte, Durkheim, Marx Weber, E. Renan tarafından savunulan Pozitivist sistemde artık bir Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Modernleşme ile birlikte din devrini tamamlamıştır. Toplumun manevi gücünü temsil edecek yeni anlayış "insanlık dini" ya da "beşeriyet dini"dir. (Bkz. Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 14-15) Laik Devlet sisteminde dünyevi

ilişkilerinin bütünleşme, eklemleme, çatışma² ve ayrışmayı barındırdığı görülmektedir.

Yukarıda din-devlet ilişkileriyle ilgili olarak batılı filozof ve din adamları tarafından yapılan bu tasniflerin İslam yönetim şeklini tam olarak yansıttığı söylenemez. Bununla birlikte İslam yönetim modelinin teokrasi olduğu ya da teokrasinin İslam yönetim modeline en yakın rejim olduğu ileri sürülmektedir. Ancak bu yönetim anlayışında devlet iktidarının ruhbanın yetkisinde olması, devletin karar ve yönetim birimlerine Tanrı adına iş gören ruhban sınıfının egemen olması bu yönetim biçiminin İslami yönetim biçimiyle örtüşmediğinin göstergeleridir. Nitekim İslam'da Allah adına iş gören bir ruhban sınıfı yoktur. İslam Dininin sahip olduğu uhrevi, dünyevi ve ahlaki hükümler/prensipeler dinin siyasetin hizmetine girmesine izin vermemektedir. Dolayısıyla devlete bağlı din sisteminin de İslami bir yönetim biçimi olması söz konusu edilemez. Fığlalı'nın da belirttiği gibi "hangi din olursa olsun içinde bütünüyle laiklik ilkesini bulmak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle laikliğin özünü ve kaynağını bir dinin içerisinde aramak ve bulmak oldukça güçtür."³

İslam Dini'nin kendine özgü bir yönetim anlayışı bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Müslümanlar için ilahi-mukaddes bir biçimde belirlenmiş ve emredilmiş herhangi bir yönetim şekline bahsedilmemektedir. Bunun yerine geçmiş ümmetlerin yaşam tarzlarını ele alan kıssalardan hareketle yönetim için belli prensipler ikame edilmiştir. Bir başka ifadeyle İslam yönetim şeklini değil yönetimin uygulaması gereken prensipleri ortaya koymuştur ki bu prensipler **adalet, eşitlik, emaneti üstlenme ehliyeti, emanetin ehline verilmesi, şura ve iyiliği emredip kötülükten alıkoymaktır.**⁴

Kur'an-ı Kerim'de yalnızca prensiplerin ortaya konulması devlet yönetim şeklinin Müslümanlar tarafından belirlenmesi neticesini doğurmuştur. Bunun bir sonucu olarak da İslam tarihinde Müslümanlar tarafından kurulan devletlerde farklı yönetim modelleri benimsenmiştir ki bunlar **hilafet, saltanat ve imamettir.**

Hilafet, Hulefa-i Raşidin döneminde tam manasıyla uygulanan bir yönetim şeklidir. Bu yönetim şeklinde otoriteyi elde etmenin yolu seçimdir. Yönetici şeri ahkâmın uygulayıcısı ve otoriteyi elde etmede ve denetlemede önemli rolü olan ümmetin vekili olarak kabul edilir. İmamet, daha çok Şia tarafından ortaya atılan ve otoriteyi elde etmenin seçim yerine, İmamiyye

gücü temsil eden devletin ve ruhani gücü temsil eden dinin kendi bünyelerinde tam anlamıyla hür ve bağımsız olması amaçlanmıştır. (Bkz. Başgil, *a.g.e.*, s. 184-186; Fığlalı, *a.g.e.*, s. 14)

² Bkz. Erdoğan, Abdülbaki, "Din-Devlet İlişkileri", http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-abdülbaki-erdogmus-din-devlet-iliskileri_1103446.html, 07.03.2011.

³ <http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-38/din-ve-devlet-iliskileri>.

⁴ Bkz. Mustafa, Nevin Abdülhalık, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 2001, s. 112-150. İyiliği emredip kötülükten alıkoymak prensibinin siyasetteki yansımaları hisbe ile olmuştur. Hisbe İslam devletlerinde genel ahlaki, kamu düzenini korumak ve denetlemekle görevli teşkilatlardır. Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, İstanbul 1998, 18/133-143.

Şia'sında olduğu gibi "nas" veya Zeydiyye'de olduğu gibi "vasıf" yoluyla "tayin" olduğu ileri sürülen yönetim modelidir. Bu modelde yöneticiye Allah'ın naibi ve vekili, Allah'ın kullarına hücceti ve masum olarak bakılır. Ümmetin otoritenin devrinde veya denetlenmesinde herhangi bir rolü yoktur. Saltanatta ise otoriteyi elde etmenin yolu, baskı, veliahtlık ve soya-çekimdir. Bu modelde de otoritenin devrinde veya denetlenmesinde ümmetin herhangi bir rolü yoktur. Ancak hilafet görüntüsü kazandırmak için ona zahiri bir rol verebilir. Bu yönetim şekli -her ne kadar unvanları halife olarak geçse de- başta Emevi ve Abbasiler olmak üzere Hulefa-i Raşidin döneminden sonraki pek çok İslam devletinin yönetim modeli olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵

Yukarıdaki yönetim modellerinin her birinin, din-siyaset ilişkisi açısından farklı yöntemler benimsedikleri görülmektedir. Hilafet modelinde siyasi otorite yalnızca şer'i ahkâmın uygulayıcısı ve vekili olarak kabul edilmiştir. Saltanat modellerinde de halife-hükümdarlar din işlerini uygulama ve şeriatı koruma görevlerini yerine getirmeye devam ettiler. Ancak bu modelde din çoğunlukla siyasi amaçların hizmetinde kullanılmak istenmiştir. Özellikle Emeviler döneminden itibaren otorite ve yönetim erki ile din adamları arasında bölünme meydana gelmiştir.⁶ İmamet modelinde İmam "dini korumak ve dünyayı yönetmek üzere -nübüvvetin yerine- hilafet için konulmuştur." Bu sebeple İmamet, hilafetten daha mükemmel bir konuma getirilmiştir. Şia'ya göre imam, halife değilse şeran bu makamın hak sahibidir. Eğer imam hilafet makamını elinde bulunduruyorsa, yani "şeran ve fiilen iki erkinliği elinde topluyorsa" İmam sıfatının yanına halife sanı da eklenmektedir.⁷ Dolayısıyla İmamet modelinde İmam, din ve siyasetin şeran yegâne hak sahibidir.

İslam'da Mezhep-Siyaset İlişkileri

İslam'daki mezhep-siyaset ilişkisinin temelini iki önemli husus oluşturmaktadır. Bunlardan ilki otoritenin seçimi ve devri meselesidir. Özellikle Şii fırkalar, imametın Ehl-i Beyt'in hakkı olduğunu ileri sürerek bu hususun ümmetin reyine ve tayinine bırakılabilecek umumi maslahatlardan olamayacağı hususunu itikadi bir esas haline getirmişlerdir. Haricilerden Acaride ve Mutezili el-Asam dışındaki diğer fırkalar toplumun yönetilmesi için bir imam tayininin zorunlu olduğunu ve ümmetin bu imamı kendisi seçerek iş başına getireceğini savunmuşlardır.⁸

Mezhep-siyaset ilişkisinin temelini oluşturan diğer bir husus da otoritenin denetlenmesi meselesidir. Bu konun esasını ise "Allah'ın yönetimle ilgili emrettiği prensiplere uygun davranmayan zalim otoriteye karşı Müslümanların tavrı nasıl olmalıdır?" sorusu ve buna göre geliştirilen tavırlar oluş-

⁵ Bkz. Mustafa, *a.g.e.*, s. 210-211.

⁶ Bkz. Mustafa, *a.g.e.*, s. 191.

⁷ Bkz. Rayyıs, Ziyauddin, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1995, s. 114.

⁸ Bkz. Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, İstanbul 2011, s. 225-226.

turmaktadır. Bu tavırların dozu ve şiddeti temelde yukarıda açıkladığımız yönetim modellerinin farklı düşüncelere, bir başka ifadeyle muhalefete karşı gösterdiği müsamaha ile doğrudan ilişkilidir.

Hilafet modelinin en sağlıklı bir şekilde uygulandığı Hulefa-i Raşidin döneminde gerek otoritenin seçimi ve gerekse otoritenin denetlenmesi konusunda muhalefetin en geniş anlamda söz hakkına sahip olduğu görülmektedir. Otoriteye getirilen eleştirilerde herhangi bir ceza korkusu bulunmuyordu. Bunu sağlayan ise halifelerin bizzat kendisiydi. Hz. Ömer'in irad ettiği hutbede "doğru yolda olduğumu görürseniz bana uyun, saparsam beni düzeltin" sözü bu durumun en belirgin ifadesidir. Bu noktada şu hususu da belirtmek isterim ki Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde çatışmalara varan görüş ayrılıklarında bile muhalefet guruplarının İslam dairesi dışına çıkarılma hadiselerine rastlanılmamıştır.

Saltanat modelinde, siyasi otoritenin stratejilerine uymayan hiçbir görüşe söz hakkı tanınmamıştır. Otoriteye yapılan eleştiriler yıkıcı olarak algılanmış ve şiddetle karşılık görmüştür. Bu modelde otorite ile ulema arasında meydana gelen bölünme sebebiyle muhalefet guruplarına genel olarak din adamları önderlik etmişlerdir. İmamet modelinde ise imamların masum (günahsız) kabul edilmeleri sebebiyle otoriteye muhalefete kapılar tamıyla kapatılmıştır.

İslam tarihinde ortaya çıkan itikadi ve siyasi mezheplerin zalim otoriteye karşı geliştirdikleri tavırlar genel olarak üç temel kategoride ele alınabilir: 1- İhtilalci (devrimci) ekol 2- Sabır ekolü 3- Temekkün ekolü.

İhtilalci ekolde, zalim otoriteye karşı muhalefet yöntemi olarak devrim (sevra) veya başkaldırı (huruç) metodu benimsenmiştir. İslam tarihinde ortaya çıkan ilk siyasi ve itikadi fırkaların bu metodu benimsedikleri görülmektedir. Özellikle Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde bu metodu benimseyen fırkalar etkin roller üstlenmişlerdir. İslam tarihinde ortaya çıkan ilk siyasi ve itikadi fırka olan Haricilik bu ekolün ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Şehristani'nin "Havaric Mürciesi"⁹ olarak isimlendirdiği Mürcii gurup da bu ekolü benimsemiştir.

Sabır ekolü, siyasi otoriteye karşı muhalefette ihtilali değil de sabrı benimseyen, kötülüğü önlemede Hadis-i Şerif'te belirtilen "el"i değil de dil ve kalbi kullanmayı tercih eden ekoldür. Bu ekol mensupları zalim otoriteye, uygulamalarında yardımcı olmamış, kendilerini ilme vererek yazdıkları eserlerde sultanların halk ve saray görevlileri ile ilgili olarak izleyecekleri yol, onlarla kurulacak ilişkilerde takip edilecek metot ve yönetilenlerin yöneticilere itaatinin gerekliliği konusunda öğütlere yer vermişlerdir. Bu ekol mensupları muhalefetlerini "sessizce reddetme" şeklinde ortaya koymuşlardır. Önde gelen temsilcileri Ehl-i Sünnetin çoğunluğu, İmamiyye Şia'sı ve Cebriyye Mürciesidir.¹⁰

⁹ Bkz. Şehristani, Muhammed b. Abdikerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühenna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1993, s. 162.

¹⁰ Bkz. Mustafa, *a.g.e.*, s. 270-279, 310-326.

Temekkün ekolü ise ihtilalci ekol ile sabır ekolü arasında bir konumdadır. Zalim imama karşı ihtilali caiz görmekle birlikte bu ihtilalin başarılı olabilmesini sağlayacak imkânların beklenmesini şart koşturmaktadır. Bu ekolün temsilcileri ise Mutezile ve Ebu Hanife'dir. Ebu Hanife, zalimin imametinin batıl olduğu, ona karşı ayaklanmanın caiz olduğu görüşündedir. Ancak bu ayaklanmanın şartı olarak zalimin yerine geçecek adil bir kişinin olmasını ve başarılı olma oranının yüksek olduğu bir dönemde ayaklanmanın yapılmasını ileri sürmektedir.¹¹

Günümüzde Suriye'nin demografik yapısını oluşturan fırkalar Ehl-i Sünnet, Nusayrilik, Dürzilik ve İsmailiktir. Ehl-i Sünnet'in büyük çoğunluğu - yukarıda da belirttiğimiz üzere- sabır ekolünü benimsemişti. İsmaililik ve onun içerisinden neşet eden Dürzilik ise tarih boyunca çıkarttıkları isyanlar sebebiyle ihtilalci bir karakteri benimsemişlerdir. Nusayrilik de içerisinden çıktığı İmamiyye gibi genel olarak sabrı tercih etmişlerdir.

İslam tarihini incelediğimizde yukarıda açıkladığımız ekollere mensup fırkaların zaman zaman otoriteyi ele geçirmek isteyen zümreler tarafından kullanıldığı görülmektedir. Abbasilerin iktidara gelişi, siyasi emelleri gerçekleştirmek için fırkaların kullanımını göstermesi açısından önemlidir. Gizli propagandalarını Ehl-i Beyt ve geniş anlamda Şiilik temelinde yürüten Abbasiler, özellikle ihtilalci aşırı Şii fırkaların desteğine haiz oldular. Bu fırkalar onların başarısıyla Şiiliğin uzun zamandır özlem duyulan zaferinin gerçekleştireceğini düşünüyorlardı.¹² Ancak ihtilalin başarıya ulaşmasından hemen sonra başa geçen Abbasi halifeleri, Müslümanların çoğunluğunun meşru liderleri olarak kabul görmek için devrim öncesindeki aşırılıklarından yüz çevirmeleri gerektiğini düşündüler. Bu sebeple önce kendilerini iktidara getiren devrimci Şii liderleri ortadan kaldırdılar ardından Şiilerle bağlarını tamamen koparıp Sünniliğin savunucuları oldular.

Mezheplerle otoriteler arasındaki ilişkilerde dikkat çeken bir diğer husus da siyasi emellerin gerçekleştirilmesi için bazı durumlarda fırkanın temel görüşlerinde bile değişikliğe gidilmiş olmasıdır. Örneğin, Fatimi devletinin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdi'nin kendi siyasi meşruiyetini sağlamak için ilk İsmaililerin temel inançlarından biri olan Mehdilik düşüncesine yeni yorum getirerek otoriteyi ele geçirmiştir. İsmaili akideye göre Muhammed b. İsmail gizlenmiş son imam ve mehdidir. Ubeydullah el-Mehdi önce kendisinin Cafer es-Sadık'ın oğlu Abdullah b. Cafer soyundan geldiğini ileri sürdü. Ardından İmam Cafer'in vefatından sonra İmametini İsmail b. Cafer'e değil Abdullah b. Cafer'e intikal ettiğini, Abdullah b. Cafer'in gizlilik gayesiyle İsmail'in ismini kullanması sebebiyle imamın İsmail b. Cafer olduğunun zannedildiğini iddia etti. Ubeydullah'a göre Muhammed b. İsmail ismi, kendisine kadar Abdullah b. Cafer soyundan gelen İsmaili imamların tümünün müstear adıdır. Kendi imametini bu iddialarla delillendiren Ubeydullah, Peygamber soyundan bir değil birden çok mehdi geleceği yönünde

¹¹ Bkz. Bkz. Mustafa, *a.g.e.*, s. 327-359.

¹² Bkz. Daftary, Farhad, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, İstanbul 2005, s. 124-125.

İmam Cafer'den naklettiği bir rivayetle de kendi mehdiliğini ortaya koymuştur.¹³ Ubeydullah el-Mehdi'nin siyasi kaygılarla temel itikadi konularda yaptığı bir diğer değişiklik ise İsmaili akidedeki batın-zahir ayrımıdır. İlk İsmaililerin "zahiri benimsemeyerek batını esas almak" ilkesini "batın ile zahiri aynı derece dikkate almak" şeklinde değiştirmiştir.¹⁴ Bu anlayış değişikliğinin, devlet içerisinde yaşayan ve çoğunluğu oluşturan Sünnilerle bir uzlaşma çabası olduğu kabul edilebilir.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında zalim otoriteye karşı muhalefette sabır ekolünü benimseyen fırkaların gerek halk nezdinde ve gerekse siyasal erk çevrelerinde daha fazla itibar gördükleri söylenebilir. Bunun en güzel örneğinin Ehl-i Sünnet olduğu görülmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet bir taraftan ihtilalci yaklaşımlara karşı çıkmış diğer taraftan zulme ortak olmayarak itidali benimsemiş ve bu tavrı Müslüman çoğunluk tarafından benimsenmiştir. Halkın çoğunluğunun desteğini arkasına almak isteyen siyasi otorite genel olarak Ehl-i Sünnet'in muhalefet metodunu kendisine bir tehlike olarak algılamamıştır. Yine İmamiyye'nin, Şia'nın en büyük kolu olarak günümüze kadar varlığını devam ettirmesinin en büyük sebebinin sabır ekolünü benimsemesi olduğu kanaatindeyiz.

Suriye'deki Fırkaların Siyasi Otorite İle Olan İlişkileri

Suriye'de bulunan Nusayri, Dürzi ve İsmailiyye fırkalarının siyasi otoritelerle olan ilişkileri üç farklı dönemde ele alınabilir: a) Ortaya çıkışlarından I. Dünya savaşının sonuna kadar olan dönem b) Suriye'nin Fransız manda yönetimi altında olduğu dönem c) Suriye Arap Cumhuriyeti dönemi.

a) Ortaya Çıkışlarından I. Dünya Savaşının Sonuna Kadar Olan Dönem

Nusayrilik, İmamiyye Şia'sı içerisindeki sefirlik tartışmaları sonucunda ortaya çıkmış bir fırkadır. Kurucusu Muhammed b. Nusayr en-Nümeiry önce İmamiyye'nin onuncu imamı Ali en-Naki'nin ilahlığını, kendisinin de Peygamberliğini iddia etmiş ve bu sebeple fırkadan kovulmuştur. Ardından on birinci imam Hasan el-Askeri'nin vefatından sonra onun "bab"ı olduğunu ileri sürmüştür. Son iddiasına, 873'te gaybete giren on ikinci imam Muhammed el-Mehdi'nin sefiri olduğu iddiasını ekledi. Ancak Şia toplumunda bu iddiasına da karşılık bulamadı. Bunun üzerine İmamiyye'nin ikinci sefiri Ebu Cafer Muhammed b. Osman b. Said tarafından lanetlenerek fırkadan uzaklaştırıldı.¹⁵ Bu şekilde İmamiyye Şia'sından kopan Muhammed b. Nusayr'ın görüşlerini benimseyen topluluk Nusayri fırkasını oluşturdu.

Nusayriliğin, bu dönemde otoriteye karşı benimsediği muhalefet tarzının İmamiyye Şia'sındaki gibi sabra dayalı olduğu görülmektedir. Bu tavrın benimsenmesinin temelinde, fırkanın Müslüman toplum içerisinde azınlık

¹³ Bkz. Daftary, *a.g.e.*, s. 198-199.

¹⁴ Bkz. Öz, *a.g.e.*, s. 144.

¹⁵ Bkz. Nevbahti, Ebu Muhammed Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*, thk. Hellmut Ritter, İstanbul 1931, s. 78; Friedman, Yaron, *The Nusayri Alawis*, Brill 2010, s. 8.

konumunda olması, akidevi görüşleriyle hem Ehl-i Sünnet hem de Şii fırkaların tepkisini çekmesi ve bütün bunlar neticesinde kendi varlığını devam ettirebilmek için otoriteye karşı herhangi bir faaliyette bulunmamanın gerekliliği yatmaktadır. Bununla birlikte fırkanın tarihinde istisna olabilecek ayaklanmalara da rastlanmaktadır. Bunların en önemlisi 717/1317 tarihinde, Cebele bölgesinde Memlûklere karşı girişilen Nusayri Mehdi ayaklanmasıdır. Kaynaklarda verilen bilgilere göre ayaklanmaya yaklaşık 5000 Nusayri katılmasına rağmen fırka Şeyhlerinin çoğunluğunun desteğini alamamıştır.¹⁶

Suriye’de nüfus yoğunluğu bakımından üçüncü büyük fırka Dürzilik’tir. Fatımi İsmaililiği içerisinde 1017 yılında neşet eden fırkanın temel görüşü Tanrı’nın yeryüzünde insan bedeninde tecelli ettiği inancıdır. VI. Fatımi Halifesi Hakim bi-Emrillah’ın psikolojik durumundan istifade ederek onun Tanrı’nın yetmiş ikinci ve en mükemmel tecelli makamı olduğunu ileri süren Hamza b. Ali tarafından kurulmuştur.¹⁷

Gerek tarih kaynaklarındaki ve gerekse Dürzi kutsal metinleri *Resailü’l-Hikme*’deki anlatımlardan fırka liderlerinin, davetin açıkça ilanından önce ve sonra, Halife el-Hakim bi-Emrillah üzerinde önemli etkileri olduğu anlaşılmaktadır. İbn Tağrıberdi’nin verdiği şu bilgiler fırka kurucularının el-Hakim üzerindeki etkilerini ve saraydaki kilit konumlarını ortaya koyması açısından dikkate değerdir: “ed-Derezi.....vaktini el-Hâkim’in yanında geçirdi, ona yakınlığı ve yetkili bir mevkie getirildi, yüksek makamlarda görevlendirildi. Öyle ki vezirler, komutanlar, âlimler onun kapısında bekler oldular. Onun elinin değmediği işler halledilemez oldu. Çünkü el-Hâkim bunları ed-Derezi’ye yönlendiriyordu ve onlar da buna itaat ediyordu.”¹⁸ Ancak bu durum Hakim bi-Emrillah’ın 1021’deki ölümünden sonra tersine dönmüş; yeni Halife Ali ez-Zahir’in (1021-1036) fırka mensuplarına karşı kıtallere varan baskıları sonucu Dürzilerin çoğunluğu Suriye’nin Havran bölgesine, bazı küçük gruplar da Cebelü’l-A’lâ, Halep’in batısı, Ğûta ve Şam Ovası’na yerleşmiştir.¹⁹ Dürziliğin, ortaya çıkışından itibaren içerisinde çıktığı İsmailiye gibi ihtilalci bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Haçlı Savaşlarından itibaren batılı güçlerle işbirliği yaparak siyasi bir konum elde etme çabasında olmuşlardır.

İsmaililik ise bu fırkalar içerisinde başından itibaren ihtilalci tavrı benimseyen bir fırkadır. Önce Karmatiler, ardından Fatımi İsmailileri ve son olarak Hasan Sabbah liderliğinde Alamut’ta kurulan Nizari İsmaili Devleti

¹⁶ Bkz. İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, Dimeşk 2010, c. 16, s. 127; el-Makrizi, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir, *es-Süluk li-Ma’rifeti Düvel’l-Müluk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut 1997, c. 2, s. 525; İbn Battuta, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. İbrahim Levati Tanci, *Rihletü İbn Battuta: Tuhfetü’n-Nüzzar fi Garaibi’l-Emsar ve Acaibi’l-Esfar*, Mısır 1957, c. 1, s. 47-48; İbnü’l-Verdi, Ebû Hafz Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tarihu İbni’l-Verdi*, Matbaatü’l-Bulak, tsz., c.2, s. 266;

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. Şenzeybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, Bursa 2012.

¹⁸ Bkz. Bkz. İbn Tağrıberdi, Cemalüddin Ebi’l-Mehasin Yusuf, *en-Nücumu’z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve’l-Kâhire*, Kahire 1970, 4/184.

¹⁹ Bkz. Betts, Robert Brenton, *The Druze*, London 1988, s.70.

bunun göstergeleridir.

Bu dönemde adı geçen fırkaların birbirleri ile olan ilişkileri ise çoğunlukla tekfir ve savaşlara dayalıdır. Esasen her üçü de Gulat-ı Şia'dan kabul edilen bu fırkalar farklı din algıları sebebiyle birbirlerini tekfir etmişlerdir. Dürziliğin kurucusu Hamza b. Ali *er-Risaletü'd-Damiğa li'l-Fasık: er-Redd ala'n-Nusayri* başlıklı risalesinde Nusayriliği "aşağılık Nusayri akidesi"; Nusayrileri ise "İblis'i ilah edinenler", "Kafirler", "Müşrikler", "aşağılık hayvani arzuları talep edenler"²⁰ olarak tanımlar. Fatımi İsmaililiğinin önde gelen âlimlerinden Hamidüddin el-Kirmani *Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza* isimli risalesinde el-Hakim bi-Emrillah'ın uluhiyyetini iddia eden Dürzileri gulûv ve küfürle itham etmiştir.²¹

Ortaçağdaki Sünni ulemanın bu fırkalara bakış açısı genel olarak ötekileştiricidir. İbn Teymiyye (1263-1328) İsmailiyye, Nusayrilik, Dürzilik gibi batın ilminin gerçekliğine inanan herkesin Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların ittifakıyla kâfir hükmünde olduğu fetvasını verir.²² Yine Nusayrilerin Yahudi, Hıristiyan ve Müşriklerden daha kafir olduklarını, bunlarla evlenmenin, kestiklerini yemenin, cenazelerinin Müslüman kabirlerine gömülmesinin caiz olmadığını belirtir. Nusayrilerin sınır hatlarındaki kalelere ve bölgelere yerleştirilmelerinin, asker olarak alınmalarının kebirden olduğunu; bunları yapmanın, koyunların kurtlara teslim edilmesi anlamına geldiğini vurgular.²³ Bir diğer fetvasında ise, Nusayrilerin İslam şeriatının hükümlerini yerine getirmekten imtina ettikleri müddetçe kâfir ve mürted olduklarını bu sebeplerle de öldürülmesinin gerekli olduğunu ve mallarının ganimet olarak alınabileceğini söyler.²⁴ Dürzi ve Nusayrilerin her ikisi için yayınladığı bir diğer fetvada ise adı geçen fırka mensuplarının Müslümanların ittifakı ile mürted ve kâfir kabul edildiklerini, Yahudi, Hıristiyan ya da Müslüman kabul edilemeyeceklerini ve bu sebeple onlara cizye hükümlerinin de uygulanamayacağını bildirir.²⁵ Bu dönemde yaşamış olan İbn Fazlullah el-Ömeri de İbn Teymiyye'nin fetvalarından hareketle Nusayrilerle savaşmanın Ermenilerle yapılacak savaştan daha evla olduğunu vurgular.²⁶

Bu fetvaların temelinde öncelikli olarak itikadi farklılıkların yattığı görülmektedir. Bununla birlikte adı geçen fırkaların Müslümanların yaptığı savaşlarda karşı tarafla ittifak kurmalarının da önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır. 1095'te başlayan ilk Haçlı seferinden itibaren yüksek yerlerde meskun olan Dürzi, Nusayri ve İsmaili zümrelerin genel olarak

²⁰ Bkz. Hamza b. Ali, "er-Risâletü'd-Dâmiğa", *Resâilü'l-Hikme*, Lübnan 1986, 15/163.

²¹ Bkz. el-Kirmani, Ahmed Hamidüddin, "er-Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza", *Mecmuatü Resail'l-Kirmani*, thk. Musatafa Galib, Beyrut 1983, s. 134-147.

²² Bkz. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Feteve'l-Kübra*, thk. M. Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1987, c.3, s. 495.

²³ Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s.506-509.

²⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 514.

²⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 513.

²⁶ Bkz. İbn Fazlullah el-Ömeri, Şihabuddin Ahmed b. Yahya, *et-Tarif bi'l-Mustalahi's-Şerif*, Beyrut 1988, s. 205.

Hıristiyanlarla birlikte hareket ettikleri bilinmektedir.²⁷ Bu durum İbn Teymiyye'nin şu sözlerinde açık bir şekilde ifade edilmektedir: "Bilindiği üzere Hıristiyanlar, Şam sahillerinin kendilerine bakan tarafını ele geçirdiler. Onlar (Nusayriiler) daima Müslümanların düşmanlarıyla birlikte oldukları gibi şimdi de Müslümanlara karşı Hıristiyanlarla birliktedirler. Onlar nazarında en büyük felaket sahillerin Müslümanlar tarafından fethedilmesi ve Hıristiyanların yenilgiye uğratılmasıdır. Yine Müslümanların Tatarlar karşısında zafer kazanması da onlar nazarında en büyük felaketlerden bir diğeridir. Müslümanların sınır bölgeleri Hıristiyanlar tarafından ele geçirildiği zaman onlar için en büyük bayram olacaktır."²⁸

Bu tür fetvalar, dönemin siyasi otoritelerinin dini azınlık fırkalarına karşı kitallere varan baskı oluşturmalarına sebep olmuştur. Memluk Sultanı Baybars'ın (ö. 1277) Nusayriileri inanç değiştirmeye zorladığı, Nusayri köylerine cami yapılması emri verdiği; yine 1317 senesinde meydana gelen Nusayri Mehdi ayaklanmasının bastırılmasının ardından Memluk Sultanı Nasır Muhammed bin Kalavun'un (1285-1341) fırka mensuplarının öldürülmesini emrettiği ve bu emir neticesinde yaklaşık 20.000 Nusayrinin katledildiği rivayet edilmektedir.²⁹

Osmanlı İmparatorluğu döneminde de gerek Müslüman çoğunluğun ve siyasi otoritenin ve gerekse adı geçen fırkaların birbirlerine bakış açıları değişmemiştir. İtikadi farklılıklar ve tarihsel yaşanmışlıklar sebebiyle İslam toplumu içerisinde güven sorunu yaşayan fırkalar Müslüman otoritelere karşı Avrupa devletleriyle ittifak arayışını sürdürmüşlerdir. Osmanlı döneminde Dürzi Emiri II. Fahreddin, Canbolatoğlu isyanına destek vermiş ardından İtalya'nın Toskana Dukalığına kaçmış ve kendisinin Fransız Loreinne Hanedanlığı soyundan geldiğini iddia ederek bizzat Papa ile Roma'da bir Hristiyan kolonisinden gelen elçiler gibi kabul edilmiştir.³⁰

Sömürge dönemlerinde, batılı devletlerin Osmanlı'nın yıkılmasını hızlandırmak için geliştirdiği politikaların temel taşlarından birini mezhepler oluşturur. Bunun için öncelikle İslam Mezhepleri ile ilgili akademik çalışmalar yaptırılmış, bu çalışmalarda özellikle Nusayrilik, Dürzilik, Yezidilik, Bahailik gibi dini azınlık fırkalarıyla Müslüman çoğunluk arasındaki farklılıklar öne çıkartılmıştır. Yapılan bu çalışmalarda dikkat çeken bir diğer husus ise adı geçen fırkaların Hıristiyanlık ve Yahudilikle ilişkilendirilme çabasıdır. Özellikle Dürzi ve Nusayri inançları ile Yahudi ve Hıristiyan teolojisi arasında ilişkiler kurulmak istenmiş, bazen daha da ileri gidilerek adı geçen fırkaların kökenlerinin Hıristiyanlığa dayandığı varsayımları üretilmiştir. Örneğin, Dürzi toplumunun, Comte de Dreux komutasındaki bir Haçlı birliğinin Engaddi yakınlarında bulunan bir kaleye iltica ederek 40 yıl

²⁷ Bkz. Tekindağ, M. C. Şehabeddin, "Dürzî Tarihine Dair Notlar", *Tarih Dergisi*, İstanbul 1954, 7/151.

²⁸ Bkz. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.3, s. 506.

²⁹ Bkz. İbn Battuta, *a.g.e.*, c. 1, s. 47-48; İbnü'l-Verdi, *a.g.e.*, c.2, s. 266; el-Makrizi, *a.g.e.*, c. 2, s. 528.

³⁰ Bkz. Şenzeybek, Aytekin, *Dürzilik*, Konya 2011, s. 14.

boyunca müteaddit saldırılara karşı koydukları, bu süre zarfında bölgedeki İsmaililerle birleşerek İsmailiyye'den farklı bir fırka oluşturdukları ve bu fırkaya Dreux kelimesinin muharref şekli olan Dürzi isminin verildiği ileri sürülmüştür.³¹ Yine Nusayri isminin Nasrani (Hıristiyan) kelimesinin ism-i tasğiri olduğu, dolayısıyla Nusayri fırkasının kökeninin de Hıristiyanlığa dayandığı³² gibi teoriler üretilerek dini azınlık fırkalarıyla kurulan ilişkiler daha da sağlamlaştırılmaya çalışılmıştır. Batılı devletlerin bu politikaları I. Dünya Savaşı öncesinde meyvelerini vermiş, Osmanlı yönetimine karşı azınlık fırkaları tarafından pek çok isyan hareketine girişilmiştir.

b) Suriye'nin Fransız Manda Yönetimi Altında Olduğu Dönem

I. Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı topraklarının batılı devletlere teslim edilmesinin ardından yüzyıllar boyunca Sünni otoritelerin yönetiminde teba olarak varlığını sürdüren dini azınlık fırkaları siyasi aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Suriye topraklarını ele geçiren Fransızlar kurdukları manda yönetimi altından dini ve mezhepsel kimliklere dayalı otonom devletler kurmuşlardır. Bunlar: Ekim 1920'de Sünni Müslümanların yoğun olarak yaşadığı Halep'te "Halep Devleti" ve Kasım 1920'de Şam'da "Şam Devleti"; Maruni Hıristiyanlarla yapılan anlaşma gereği 1 Ekim 1921'de Büyük Lübnan Devleti; 1922'de Alevi nüfusun yoğun olduğu Kuzey Sahili ve Cebel-i Nusayriyye bölgesinde "Alevi Devleti"; aynı yıl Dürzilerin yoğunlukta olduğu Güney Suriye'de "Cebelü'd-Düruz" otonom devletleridir. İskenderun'da ise Ankara antlaşması gereği "İskenderun Sancağı" adı altında özerk bir yönetim uygulandı.³³

Fransızların özellikle Nusayri ve Dürziler için kurdukları otonom devletlere verdikleri isimler dikkat çekici niteliktedir. Esasen bu isimler Fransa'nın Suriye'deki varlığını Dürzi ve İsmaililerden ziyade Nusayrilere dayandırıldığının da bir göstergesidir. Dürziler kendilerini "Muvahhidun" olduğunu ileri sürerek "Dürzi" ismini reddederler. Fırkanın akidesine göre, Dürzi isminin kendisine nispet edildiği Anuştekin ed-Derezi, Tanrı'nın 72. ve son tecelli sureti olan el-Hakim bi-Emrillah devrinde, ruhani alemde el-Aklü'l-Küllî'nin karşıtı olarak yaratılan ve karanlığın ve kötülüğün kaynağı olan ez-Zıddü'r-Ruhani'nin kendisinde tecelli ettiği insani surettir. Dürziler, akidelerinde kötülüğün kaynağının insani sureti olan bir şahsın ismiyle kendilerinin adlandırılmasının fırka muhaliflerince tahkir amaçlı olduğu görüşündedirler.

Dürziler bu görüşte olmalarına rağmen kurulan otonom devlete Havran bölgesinde bulunan Cebelü'd-Düruz -ki bu dağın diğer isimleri Cebelü'l-Arab ve Cebelü Havran'dır³⁴- isminin verilmesinin temel nedeninin, 1918 yılında Suriye'nin İtilaf Devletleri tarafından işgali ile ortaya çıkan İngiliz-

³¹ Bkz. Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, s. 19.

³² Bkz. Massignon, Louis, "Nusayriler", *İA*, İstanbul 1964, c. 9, s. 365.

³³ Bkz. Umar, Ömer Osman, *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye*, Ankara 2004, s. 453-462.

³⁴ Bkz. Ebu Raşid, Hana, *Cebelü'd-Duruz: Havran ed-Damiye*, Beyrut 1961, c. 1, s. 25-80.

Fransız anlaşmazlığında Dürzilerin, özellikle Sultan Paşa el-Atraş'ın İngiltere³⁵ yanında yer alması sebebiyle Fransızların Dürzileri cezalandırmak isteği olduğu kanaatindeyiz. Dürziler ise, her ne olursa olsun yaşadıkları bölgede kendilerine ait bir devlete sahip olma isteğinden hareketle bu ismi kabul etmişlerdir.

Dürzilere bu şekilde davranan Fransız Manda Yönetimi, 1918 yılındaki İngiliz-Fransız anlaşmazlığında kendi yanlarında yer alan Nusayri zümresine tam aksi istikamette bir yaklaşım sergilemiştir. et-Tavil'i anlatımlarına göre Fransızlar öncelikle Arap ve Türk Sünnilerden Nusayrilere Alevi denilmesi hususundaki görüşlerini ister. Türk Sünniler Alevilerin, dolayısıyla Nusayrilerin Müslüman kabul edildiğini ve bu isimle adlandırılmalarında bir sakınca olmadığını bildirirler. Arap Sünniler ise Nusayrilere Alevi isminin verilmesine razı olmazlar. Ardından Nusayri ileri gelenlerinden görüşleri istenir. Nusayriler ise bu ismin tarihte kendileri için de kullanıldığını bildirerek bu adla anılmalarını kabul ederler. Fransızlar da Arap Sünnilerin Nusayri ismine olan tepkisinden dolayı bu zümreye Alevi ismini verir.³⁶

Buna karşılık Fransızlar sadık müttelikleri Nusayrilere tahsis ettikleri devlete ne yaşadıkları Cebelü'n-Nusayra dağına ve ne de herkes tarafından bilinen "Nusayri" adına nispetle isimlendirmede bulunmamış; Lazikiyye merkezli bu devlete "Alevi Devleti" adını vermiştir. et-Tavil'in anlatımlarından, Fransızların bu ismi verme sebebinin, Nusayri toplumunun özellikle Araplar nezdinde kötü bir imajı olan bu isimle anılmasını istememeleri olduğu anlaşılmaktadır.³⁷ Bu olaydan sonra Nusayriler Aleviler olarak isimlendirilir ve kurulan otonom devlete de "Alevi Devleti" adı verilir.

İlerleyen dönemlerde Fransızların Dürzilere olan soğukluğu, buna karşılık Nusayrileri destekleyen tavırları, otonom devletlere tanınan imtiyazlarda daha da ortaya çıkmıştır. Alevi Devleti düşük vergiye tabi tutulmuş, mali desteklerin çoğu buraya aktarılmış, Nusayrilerin davalarına kendi yargıçlarının bakmasına izin verilmiştir.³⁸ Buna karşılık Fransızlar, Cebelü'd-Dürüz Otonom Devleti'nin başkanı Selim Bey el-Atraş'ın 1923 yılındaki ölümünün ardından Fransız yönetimi İngiliz yanlısı olan Sultan el-Atraş ve ailesinin etkinliğini ortadan kaldırmak gayesiyle, bölgenin Fransız bir vali tarafından yönetilmesinde ısrar etmiş, ancak bu durum Dürzilerin tepkisinin artmasına neden olmuştur. İki yıl süren görüşmelerden bir netice alamayan Dürziler³⁹, 1925 yılında Sultan Paşa el-Atraş liderliğinde isyan hareketi başlatır. Şam ve Halep'teki Arap Milliyetçilerinin de bu harekete destek vermesi neticesin-

³⁵ Sultan Paşa el-Atraş ile İngiliz ve Fransız komutanların yazışmaları ile ilgili olarak bkz. Ebu Raşid, *a.g.e.*, c. 1, s. 129-130.

³⁶ Bkz. et-Tavil, Muhammed Emin Galib, *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayriler*, çev. İsmail Özdemir, İstanbul 2004, s. 305-306.

³⁷ Bkz. et-Tavil, *a.g.e.*, s. 448-449.

³⁸ Bkz. Pipes, Daniel, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle Eastern Studies*, c. 25, no. 4 (Ekim 1989), s. 438.

³⁹ Bkz. el-Beini, Hasan Emin, *Düruzu Suriye ve Lübnan fi Ahdi'l-İntidabi'l-Fransi-1920-1943*, Beyrut 1993, s. 189-192.

de isyan bir anda bağımsızlık mücadelesine dönüşür. 1927 yılına kadar devam eden isyan, Fransızların orantısız güç kullanımıyla bastırılır.⁴⁰ Bu isyana rağmen Fransız Manda Yönetimi Dürzilerin Sünnilerle ittifak kurmasının kendisi için daha tehlikeli olduğunu düşünerek devletin varlığını devam ettirir.

Otonom Devletlerin kurulmasından sonra Fransız manda yönetimi, Suriye'deki etnik ve dini azınlıkların lehine bir adım daha atarak Nusayri, Dürzi, İsmaili, Hıristiyan, Ermeni, Kürt ve Çerkezlerden oluşan ve görevi istihbarat toplamak ve ayaklanmalara müdahale etmek olan "Levant Özel Birlikleri (Troupes Speciales du Levant)" isimli bir birlik kurar.⁴¹ 8 piyade taburundan oluşan bu birliklerin yarısı Nusayrilerden oluşur.⁴² Bağımsızlık sonrası kurulan Suriye Arap Cumhuriyeti ordusunun da temelini oluşturan bu silahlı gücün, günümüze kadar azınlık fırkalarının -özellikle de Nusayrilerin- Suriye'nin siyasi ve askeri kurumlarına egemen olmalarını sağlayan ana unsur olduğu söylenebilir.

Gerek otonom devletlerin ve gerekse "Levant Özel Birlikleri"nin kurulmasındaki asıl amacın, Suriye'deki Arapların mezhepsel farklılıklar dikkate alınmaksızın Arap Milliyetçiliği etrafında birleşerek manda yönetimine karşı ayaklanmalarını önlemek olduğu anlaşılmaktadır. Sünniler tarafından çıkartılan ayaklanmalara özellikle bu birliklerin müdahale etmesi⁴³ sağlanmış ve Sünnilerle azınlık fırkaları arasındaki intikam ve güvensizlik duygusu daha da artırılmıştır.

Cebelü'd-Dürüz Otonom Devleti 1936'ya kadar varlığını sürdürür. 1936'da gerek Cebelü'd-Dürüz ve gerekse Alevi Otonom Devletleri Suriye Devleti'ne bağlanır. 1939'da ise her iki devlet yeniden tam özerkliğini elde eder. 1942 yılında ise Suriye Devletine bağlanarak günümüz Suriye toprakları içerisindeki yerlerini alırlar.⁴⁴

Yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere I. Dünya Savaşının sonuna kadar zalim otoritelere karşı genel olarak sabır ekolünü benimseyen Nusayriler, Fransa'nın Suriye'de kurduğu manda yönetimi döneminde ihtilalci ekole kaymışlardır. Dürziler ise yüzyıllar boyu sürdürdüğü batılı güçlerle ittifak arayışlarının neticesini bu dönemde kurulan otonom devletle almışlardır. Suriye nüfusu içerisinde en küçük dini azınlık fırkası olan İsmaililer ise Fransız Manda Yönetimi altında kısmi bir etkiye sahip olmuştur.

c) Suriye Arap Cumhuriyeti dönemi.

II. Dünya savaşının bitmesini müteakip Fransızların Suriye'den çekilmesiyle birlikte "Suriye Arap Cumhuriyeti" devleti kurulur. Günümüze kadar varlığını sürdüren bu devlet mezhep-siyaset ilişkisi açısından üç farklı

⁴⁰ Bkz. Umar, *a.g.e.*, s. 487-496; el-Beini, *a.g.e.*, s. 192-213; Ebu Raşid, *a.g.e.*, c. 1, s.180 vd.

⁴¹ Bkz. Van Dam, Nikolaos, *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, çev. Semih İdiz-Aslı Falay Çalkıvık, İstanbul 2000, s. 56.

⁴² Bkz. Pipes, *a.g.m.*, s. 438.

⁴³ Bkz. Pipes, *a.g.m.*, s. 438.

⁴⁴ Bkz. Umar, *a.g.e.*, s. 461, 462.

aşama geçirir: 1- Suriye Arap Cumhuriyeti'nin kurulduğu 1946 yılından Baas Partisinin düzenlenen darbe ile iktidarı ele geçirdiği 1963'e kadar olan dönem. 2- 1963'den Hafız Esed'in 1970 yılında düzenlediği bir darbe ile iktidara geldiği dönem. 3- 1970 yılından günümüze kadar olan dönem.

1946 yılında Fransızların ülkeyi terk etmesiyle birlikte siyasi otorite Müslüman çoğunluğu oluşturan Sünnilere devredilir. Böylece Sünni Müslümanlar Osmanlı dönemindeki siyasi, sosyal ve ekonomik konumlarını yeniden ele geçirir. Ancak bu durum I. Dünya Savaşı öncesinde ve Manda Yönetimi döneminde Sünnilerin tepkisini çekecek derecede sömürgeci güçlerle işbirliği içerisinde olan Nusayri, Dürzi ve İsmaililerin korku ve endişeye kapılmalarına sebep olur. Bu nedenle özellikle Nusayri ve Dürziler yeni yönetime itaat etmeme hususunda direniş gösterirler.

Suriye Arap Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından Dürziler yeni devlete katılma hususunda ikiye bölünürler. Arap Milliyetçiliğinden hareket eden Ebu Ali ailesi yeni yönetime itaat etmeyi, el-Atraş ailesi ise siyasi özerkliğin devamı için mücadele başlatmayı savunur. Neticede Sultan el-Atraş'ın liderliğini yaptığı kanat galip gelir ve idari özerkliğin devamı için Suriye hükümetine itaat etmemekte direnirler. Edip Çiçekli'nin Cumhurbaşkanlığı döneminde başlattıkları silahlı mücadele 1954 yılında bastırılır ve 1960'lı yıllardan itibaren Dürzi ailelerin Suriye'deki etkinliği azalmaya başlar.⁴⁵

Nusayriler ise 1946 yılında, yeni devlet kurulur kurulmaz Süleyman Mürşid liderliğinde isyan hareketi başlatırlar. Bu isyan Mürşid'in idamı ile neticelenir. 1952 yılında Mürşid'in oğlu tarafından bir isyan daha başlatılır ancak bu da başarısız olur. Başarısız isyan girişimleri neticesinde ümitsizliğe kapılan Nusayriler, Alevi Devleti topraklarının Lübnan ya da Ürdün'e bağlanması gibi Suriye'ye katılmayı önleyici farklı olasılıklar üzerinde dururlar ancak bunda da başarısız olurlar. 1954'te bastırılan Dürzi isyanının ardından Nusayriler de yeni yönetime itaat ederler.⁴⁶

Yaklaşık sekiz yıl isyanları bastırmakla meşgul olan Sünni otoritenin ilerleyen dönemlerde iktidarı kaybetmesine neden olacak iki stratejik hata yaptığı görülmektedir: Bunlardan ilki ordudaki kadrolaşmayı yapamamaları diğeri ise birbirlerine karşı sürekli darbe girişimlerinde bulunmalarıdır.

Yönetime gelen Sünni liderler askeriyedeki üst kadroları elde tutmanın orduyu kontrol altında tutmak için yeterli olduğu düşüncesindeydiler. Bu düşünceden hareketle, bağımsızlık sonrası dağıtılan Levant Özel Birlikleri'ndeki askerlerin görevlerine devam etmelerinde bir sakınca görmezler. Manda yönetimi döneminde, Sünniler nazarında askeriyenin imajı Fransızlara hizmet eden asi, tembel, sosyal ve ekonomik açıdan alt düzeydeki insanların yuvası şeklindeydi. Bu imaj bağımsızlık döneminde de aynen devam etmiş ve Sünniler, çocuklarının orduda görev alması taraftarı olma-

⁴⁵ Bkz. Artokça, İzzettin, "Orta Doğu'da Dürziler", *Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (Tasam)*, Stratejik Rapor, no: 54, 2013, s. 12.

⁴⁶ Bkz. Pipes, a.g.m., s. 440.

mıslardır. Buna mukabil azınlık fırka mensupları, askeriye için ekonomik ve sosyal statü açısından tek kurtuluş yolu olduğu düşüncesindeydiler. Sonuç itibarıyla etnik ve dini azınlıkların ordunun özellikle alt kademelerindeki etkinlikleri artarak devam etmiştir. 1949 tarihli bir raporda yalnızca Alevilerin eratin çoğunluğunu, erbaşların ise üçte ikisini oluşturduğu bildirilmektedir.⁴⁷

1949 ile 1963 arasındaki siyasi süreçte Sünni liderlerinin iktidar mücadelesi, pek çok darbe ve darbe girişimlerini beraberinde getirir. Her darbenin ardından ordunun üst kademelerindeki muhalif Sünni subayların tasfiye edilmesi, yerlerine mecburi olarak alt kademelerdeki azınlık fırka mensuplarının, özellikle de Nusayri subayların atanmasına sebep olur. Bunun neticesinde ordunun üst kademelerindeki Sünni ağırlık zamanla yerini azınlık fırkalara mensup subaylara bırakır.

Bu dönemde yeni devlete katılım yanlısı olan Nusayri, Dürzi ve İsmaililer, siyasi sahadaki mücadelelerini Rum Ortodoks Michel Eflak ve Sünni Müslüman Selahattin Bitar tarafından 1943 yılında kurulan ancak başlarda etkili olmayan Baas Partisi çatısı altında sürdürmeye başlarlar.⁴⁸ Bunun en önemli sebebi partinin din, mezhep, aşiret, ırk ve bölgeye dayalı her türlü hizipleşmeye karşı Arap Milliyetçiliğini ön plana çıkararak seküler ve sosyalist söylemleridir.⁴⁹ Bu dönemde başlayan üye kayıtları ilerleyen dönemde partinin güç kazanmasıyla daha da artarak sürmüş ve parti hakimiyeti başta Nusayri olmak üzere azınlık fırkalarının eline geçmiştir.

Dini azınlık fırkalarının askeriye giderek güçlenmesi paralelinde siyasi mücadelelerini sürdürdükleri Baas Partisi'nde de güçlenmeleri neticesini doğurur. Baas Partisinin 1950'lerde askeri ve sivil olmak üzere iki teşkilat yapısı oluşturması bu tarihten itibaren Nusayri, Dürzi ve İsmaili subayların partinin askeri kanadında yoğunlaşmasına yol açar. 1958 yılında Mısır ve Suriye'nin birleşerek "Birleşik Arap Cumhuriyeti"ni kurmasının ardından Suriye'den Mısır'a gönderilen Baasçı subaylar tarafından kurulan "Baas Partisi Askeri Komitesi"nin 5 kişiden oluşan üst düzey kadrosunun, aralarında Hafız Esed'in de bulunduğu 3'ü Nusayri, 2'si İsmaili subaylardan oluştuğu görülmektedir. Daha sonra 15'e çıkartılan üye sayısının ise 5'i Nusayri, 2'si İsmaili, 2'si Dürzi ve 6'sı da Sünni'dir.⁵⁰

1963 yılında 15 kişilik Askeri Komite'nin başını çektiği Baasçı subaylar tarafından gerçekleştirilen darbe ile parti ülke yönetimini ele geçirir. Darbenin ardından Devlet Başkanlığı Sünnilerde kalır ancak asıl gücü temsil eden ordu komutası azınlık fırkaların eline geçer. Darbenin hemen ardından askeriye gerçekleştirilen temizlik hareketinde tasfiye edilen yaklaşık 700 subay kadrosunun yarısından fazlasını Nusayri subaylar doldurmuştur.

⁴⁷ Bkz. Pipes, a.g.m., s. 440.

⁴⁸ Bkz. Özkoç, Özge, *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943–1991)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s. 22.

⁴⁹ Bkz. Van Dam, a.g.e., s. 39.

⁵⁰ Bkz. Van Dam, a.g.e., s. 64.

1966 yılına kadar askeriyedeki pek çok Sünni subay ya tasfiye edilmiş ya da kenar bölgelerdeki kuvvet komutanlıklarına nakledilmiştir.⁵¹

1963 darbesinin ardından dini azınlık fırkalarına mensup bazı subaylar ülke yönetiminde etkin mevkilere getirilmiştir. Nusayrilerden Salah Cedit, Muhammed Umran ve Hafız Esed; İsmaililerden Abdülkerim el-Cüncü ve Ahmet el-Mir; Dürzilerden ise Selim Hatum ve Hammad Ubeyd bunlar arasında sayılabilir. Suriye tarihinde ilk defa bu oranda dini azınlık mensubu ülke yönetiminin önemli mevkilerine getirilmişlerdir.⁵²

1966 yılına gelindiğinde Devlet Başkanı Emin el-Hafız'ın (1963-1966) özellikle ordudaki azınlık fırkalarının gücünü azaltmaya yönelik aldığı tedbirler Nusayri, Dürzi ve İsmaili subayların tepkisine neden olmuştur. Neticede Dürzi subay Selim Hatum'un desteklediği ve Salah Cedit, Hafız Esed ve Muhammed Umran gibi Nusayrilerin başını çektiği, Suriye'nin en kanlı ihtilali olan 23 Şubat 1966 darbesi gerçekleştirilir.

1966 darbesinin akabinde meydana gelen olaylar Nusayrilerin ülke yönetimindeki en güçlü zümre olması neticesini doğurur. Darbenin hemen ardından önce ordudaki Sünni akabinde de Dürzi ve İsmaili subaylardan bazıları tutuklanır bazıları ise tasfiye edilir. Yerlerine Nusayri subaylar tayin edilir. Bu durum özellikle Suriye'nin ikinci büyük dini azınlık fırkası konumunda olan Dürzilerin tepkilerine sebep olur. Selim Hatum liderliğindeki Dürziler, öncelikli olarak tutuklanan subayların salıverilmesi, başka bölgelere nakledilenlerin eski yerlerine tayin edilmesi olmak üzere bir takım taleplerde bulunur. Buna karşılık ordunun hâkimiyetini elinde bulunduran Nusayrilerin ordudaki diğer Dürzi subayların tasfiyesine devam etmesi, Selim Hatum liderliğindeki bir kısım Dürzi subayların 8 Eylül 1966 yılında başarısız bir darbe girişiminde bulunmalarına sebep olur.⁵³

Bu darbe girişiminin neticesinde gerek orduda ve gerekse Baas Partisi'nde Dürzi ve İsmaililer tasfiye edilir ve Nusayriler her iki kanatta yegâne güç konumuna gelirler. Selim Hatum, Suriye'den kaçtıktan sonra Nusayrilerin Baas Partisi'nin sloganını olan "Ebedi misyonlu tek Arap Milleti"ni "Ebedi misyonlu tek Alevi Devleti" olarak değiştirdiğini⁵⁴ söyler ki bu durum Suriye'deki iktidarın fiilen Nusayrilerin eline geçtiğinin en açık ifadesi kabul edilebilir.

Nusayri subaylar gerek ordudaki ve gerekse Baas Partisi'ndeki Sünni, Dürzi ve İsmaili etkinliği en düşük seviyeye indirdikten sonra kendi aralarında iktidar mücadelesine girerler. Baas Partisi'nin sivil kanat lideri olan Salah Cedit ile Askeri kanat lideri ve Savunma Bakanı Hafız Esed arasında başlayan mücadele, 13 Kasım 1970'te Hafız Esed tarafından yapılan kansız

⁵¹ Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 65; Akdemir, Salih, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası -Arap Dünyası Özel*, ASAM, 2000, c. 6, sy. 1, s. 219.

⁵² Bkz. Veysel Ayhan-Kaan Dilek, "Suriye'deki İktidar Mücadelesinin Türkiyeli Etnik Ve Mezhepsel Gruplara Etkisi", *İMPR Rapor*, no: 11, s. 11-12.

⁵³ Bkz. Pipes, *a.g.m.*, s. 443-44; Van Dam, *a.g.e.*, s. 98-102.

⁵⁴ Bkz. Pipes, *a.g.m.*, s. 444.

bir darbe ile sonuçlanır. Şubat 1971’de yapılan seçimle Hafız Esed Suriye Arap Cumhuriyeti’nin ilk Nusayri Devlet Başkanı olur.

Hafız Esed iktidara gelir gelmez darbe yapabilecek konumda olan bütün askeri birimler ile birçok güvenlik biriminin başına Nusayrileri yerleştirir. Esed’in hastalık derecesinde önem verdiği “sadakat duygusu”, muhtemelen Salah el-Cedid ile olan mücadelelerinin de etkisiyle en üst kademedeki iktidar seçkinlerini sayıları 3’ü geçmeyen Nusayri aşiretinden seçmesine ve iktidarı süresince büyük oranda bu kadrolarla çalışmasına sebep olmuştur.⁵⁵

Hafız Esed, iktidarının ilk yıllarını gerek ordu ve gerekse Baas yönetim kademelerinde yerleşmiş bulunan Nusayri Muhammed Umran ve Salah Cedid taraftarlarının giriştikleri komplo girişimleriyle mücadele içerisinde geçirir.⁵⁶

Hafız Esed, Lübnan’da Marunilerin oluşturduğu sağcı partiler ile farklı Müslüman Cemaatlerden ve Filistinli komando örgütlerinden oluşan solcu partiler arasında cereyan eden çatışmalara 1976 yılında askeri müdahalede bulunur. Suriye askerlerinin müdahalenin ilk safhalarında, Suriye Baas rejiminin geleneksel müttefiki olan Filistinli komandolar ve Lübnan’ın solcu milis gruplarının her ikisi ile birlikte çatışmaya girmesi Suriye’deki muhalif seslerin yükselmesine neden olur. Müdahalenin ardından, Suriye’de Baas Partisi’nin siyasi ve askeri liderlerine ve yakınlarına karşı bir dizi suikast gerçekleştirilir. Suikasta uğrayanların hemen hepsi Nusayri fırkası mensuplarıdır.⁵⁷

1976’dan 1980’e kadar aralıklarla devam eden bu suikastların başlangıçta hangi guruplar tarafından gerçekleştirildiği tam olarak belirlenemez. 1978 yılında, İhvan-ı Müslimin örgütü mensupları tarafından kurulan ve kendilerine *Mücahitler* adını veren gurup yayın organlarında yapılan suikastların sorumluluğunu üstlenir. Ardından 1979 yılında 32 kişinin öldüğü Halep Topçu Okulu saldırısı gerçekleştirilir. 1980 yılında ise, bizzat Hafız Esed’e suikast girişiminde bulunulmasının ardından aynı yıl Palmira katliamı ve ardından 1982 yılında 28 gün süren Hama katliamı meydana gelir. Bu olaylarda 5000 ile 25000 arasında değişen sayıda insanın katledildiği bildirilmektedir.⁵⁸

İktidara geldiği ilk yıllarda Salah Cedid ve Muhammed Ümran ile mücadelesi neticesinde bir kısım Nusayri aşiretlerinin desteğini kaybetmesi; 1976 Lübnan müdahalesinin ardından muhalif seslerin artması ve nihayetinde Müslüman Kardeşler örgütünün ülke içerisindeki faaliyetleri Hafız Esed’in iktidar bileşenlerini, toplumsal tabanda Sünni çevrelere doğru genişletmesine sebep olduğu görülmektedir. Bu çerçevede öncelikle seküler Sünni isimlere bürokrasi, sermaye, ordu, istihbarat ve Baas yönetimi içerisinde alanlar açmıştır. Müslüman Kardeşler örgütünün etkinliğini kırmak

⁵⁵ Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 202

⁵⁶ Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 121-122.

⁵⁷ Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s.124-125.

⁵⁸ Bkz. Van Dam, *a.g.e.*, s. 150-151, 174175, 183.

amacıyla Sünni kesimlerle ilişkilerini geliştirmiş; Sünni Arap ve Kürtler nezdinde etkinliği olan Şam ve Halep ulemasının desteğini kazanabilmek gayesiyle Şeyh Ahmet Küftaru ve Şeyh Ramazan el-Buti gibi âlimlerle işbirliği içerisine girmiştir. Bu çerçevede Şam ve Halep'te dini eğitim veren kurumların açılmasına izin vermiş ve bu kurumlarda rejimle barışık bir din-darlık anlayışının geliştirilmesini sağlamıştır.⁵⁹ Yine Hafız Esed, Müslüman Kardeşler Örgütünün propagandalarının temelini oluşturan ve Nusayrileri İslam dairesinin dışına çıkararak tekdüze söylemlerini izole etmek için karşı propaganda başlatmıştır. Bu çerçevede, yaptığı konuşmalara "Allahü Ekber" diyerek başlamış, bazı iddialarını desteklemek için Kur'an-ı Kerim ayetlerinden alıntılar yapmış, sık sık kendisinin Müslüman olduğunu vurgulamış, camilerde namaz kılarak görüntü vermiştir., İlerleyen dönemlerde doğduğu kent olan Kardaha dahil, farklı yerlerde cami de yaptırmıştır.⁶⁰

Hafız Esed iktidarının en önemli faaliyetlerinden biri de Nusayri tarihi ve akidesine ışık tutacak bazı önemli eserlerin yayınlanmasına ve ülke içerisindeki satışına izin vermesidir. 1970-1980 arası dönemde, İhvan-ı Müslimin'in iddiaları karşısında toplumu bilgilendirmek gayesiyle, daha önceden yayınlanmış olan Galip et-Tavil'in *Tarihu'l-Aleviyyin*, Münir eş-Şerif'in *el-Müslimün el-Alaviyyun: Men Hümm ve Eyne Hümm*, Mustafa eş-Şeka'nın *İslam Bila Mezahib* gibi Nusayrileri İslam dairesi içerisinde gösteren ve fırka tarihine ışık tutan yayınların yeniden basılmasına ve ülke içerisinde satılmasına izin vermiştir. 1980'den itibaren ise bizzat Suriyeli Nusayriler tarafından yazılan ve kendilerini İslam dairesi içerisinde gösteren eserlerin yayınlanmasına izin vermiştir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: "İhvan-ı Müslimin'in iddialarına resmi karşılık" olarak nitelenen Haşim Osman'ın *el-Aleviyyun Beyne'l-Ustura ve'l-Hakika* (1980) ve *Hel el-Aleviyyun Şia?* (1994; Suriye'nin önde gelen Nusayri şeyhlerinden Abdurrahman el-Hayyir tarafından yazılan ve Nusayrilerin Müslüman olmadığını iddia edenlere yanıt niteliği taşıyan *Akidetüne ve Vakiatüne: Nahnü el-Müslimin el-Caferiyyin el-Aleviyyin* (1991).⁶¹ Buna ek olarak Suriye Üniversitelerinde, Hüseyin b. Hamdan el-Hasibi'nin (ö. 967) çağdaşı olan Nusayri şair el-Müntecab el-Ani ve ünlü Nusayri emiri Makzun el-Sincari'nin Nusayri düşüncesini kinayeli bir şekilde içerisinde barındıran Divan'ı üzerine doktora yaptırılmış ve yayınlatılmıştır.⁶²

Hafız Esed'in yerine geçen oğlu Beşşar Esed, iktidarının ilk yıllarında açılım politikaları izlemiştir. Bu çerçevede Türkiye, Venezuela, Rusya, Çin, İran gibi ülkelerle ilişkilerini geliştirmiş, ülke içerisinde babası döneminden

⁵⁹ Bkz. Bölme, Selin M. vd., *SETA Kim Kimdir? Suriye'de Aktörler: Rejim, Muhalefet, Dini Yapı ve Medya*, ed. U. Ulutaş-S. M. Bölme, Şubat 2012, sy. 3, s. 8.

⁶⁰ Bkz. Van Dam, a.g.e., s. 159, 231.

⁶¹ Bkz. Van Dam, a.g.e., s. 180-183.

⁶² Bkz. Ali, Esad Ahmed, *Fennü el-Müntecab el-Ani ve İrfanühü*, Dimeşk 1996 (Yazarın Edebiyat Fakültesi'nde hazırladığı doktora tezinin yayınlanmış halidir); Ali, Esad Ahmed, *Marifetullah ve'l-Makzun el-Sincari*, Dimeşk 2011 (yazarın felsefe bölümünde yaptığı doktora tezinin yayınlanmış halidir. İlk baskısı 1996 yılında aynı yayınevi tarafından yapılmıştır).

kalma baskıları kısmi de olsa yumuşatmıştır. Ancak 2010 yılının son günlerinde başlayan Arap Baharı olaylarının Suriye'ye sıçraması üzerine baba Esed dönemindeki diktatörlük reflekslerine geri dönmüş ve günümüzde de devam eden kanlı olaylara imza atmıştır.

Suriye'deki Şiddetin Temel Sebepleri

2010 yılında yaşanan Arap Baharı ile başlayan ve günümüzde daha da şiddetlenerek devam eden Suriye'deki çatışmaların sebepleri ile ilgili olarak pek çok iddia ileri sürülmektedir. Bu iddialar iki temel kategoride toplanabilir: a) Siyasi, sosyal ve ekonomik sebepler b) Dini algılamadaki farklılıklar.

a) Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Sebepler

Suriye olaylarının bu derece kanlı geçmesinin temel nedeni, sosyal ve ekonomik yapının etkili olduğu siyasi sebeplerdir. Bu siyasi nedenler birbiriyle bağlantılı iki aşamadan oluşmaktadır. Bunlardan ilki uluslararası güç dengeleri arasında mücadelelerdir. Bir tarafta Rusya ve Çin gibi rejimin devamını isteyen devletler diğer tarafta ise başta batılı devletler olmak üzere diktatörlük rejiminin yıkılarak demokrasi ve özgürlüğünü Suriye'de yerleşmesini arzulayan güçler bulunmaktadır. Bu güçlerin kendi stratejileri doğrultusunda ülkede çatışan kesimlere destek vermeleri olayların şiddet dozunun daha da artmasına sebep olmaktadır.

Siyasi nedenlerin diğeri ise ülke içerisindeki siyasal erki ele geçirme mücadelesidir. Bu mücadelenin bir tarafını rejimin devamını isteyen unsurlar oluştururken diğer tarafını diktatörlük rejiminin yıkılarak ülkeye özgürlüğün gelmesini hedefleyen zümreler oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Nusayri, Dürzi, İsmaili gibi dini azınlık fırkaları ile seküler Sünni kesimin bir kısmının, yine ülkede yaşayan Hristiyanların büyük çoğunluğunun rejim yanlısı olduğu görülmektedir. Buna karşı Sünni kesimin büyük çoğunluğu ise muhalif kutupta yer almaktadır.

Bu kutuplaşmadaki en önemli sebep, tarafları oluşturan zümrelerin sosyal statülerinde meydana gelen değişikliklerdir. I. Dünya savaşının sonuna kadar olan süreçte ülkenin siyasi, sosyal ve ekonomik alanında söz sahibi olanlar Sünni Müslümanlardı. Nusayri, Dürzi ve İsmaili topluluklar ise genelde kırsal kesimde tarımla uğraşan, siyasi ve ekonomik alanlarda sınırlı söz hakkına sahip olan zümrelerdi. Ancak bu durum önce Fransız Manda Yönetimi döneminde ardından Hafız Esed rejimiyle birlikte köklü değişikliğe uğramıştır. Ülkenin siyasi ve ekonomi alanında etkin olan Sünni elit devre dışı bırakılmış yerlerine büyük oranda Nusayriiler kısmen de Dürzi, İsmaili ve Hristiyanlar yerleştirilmiştir. İç siyasetteki varlığını kendisinin de mensubu olduğu Nusayrilere dayandıran Hafız Esed, her iki alandaki kilit mevkilere fırka mensuplarını yerleştirmiştir. Yukarıda da açıkladığımız üzere, yaşanan mücadeleler neticesinde Dürzi ve İsmaililerin rejim için bir tehlike olmaktan çıkarılmasından sonra bu fırka mensuplarına da her iki alanda kısmi imtiyazlar verilmiştir. Ülke çoğunluğunu oluşturan Sünni kesimin muhalefetini hafifletmek için denge politikası izlemiş ve rejim yanlısı Sünni kesime kilit noktalar haricinde yetkilendirmelerde bulunmuştur.

Bütün bu politikalar neticesinde kırsal kesimde tarımla uğraşan guruplar siyasi ve ekonomik alanlarını ele geçirmiş ve ülkenin yeni elit kesimini oluşturmuşlardır. Bu durum ise yüzyıllardır ülkenin her alanında söz sahibi olan Sünni kesimin rahatsızlığını arttırmıştır. Suriye’de bulunduğum yıllarda Sünnilerin ağzından sık sık duyduğum “daha düne kadar evlerimize temizliğe gelen, çocuklarımıza bakıcılık yapan insanlar şimdi başımıza efendi oldular” sözü bu rahatsızlığın 2005 yılında bile tazeliğini koruduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak ülkedeki kanlı çatışmaların büyük oranda Esed rejimiyle birlikte siyasi ve ekonomik alanda yeni statüler edinen ve bunları kaybetmek istemeyen başta Nusayriiler olmak üzere Dürzi, İsmaili ve Hıristiyanlar ile bu durumdan rahatsızlık duyan ve eski statülerini ele geçirmek isteyen kentli Sünni kesimin başını çektiği Sünni Müslümanlar arasında olduğunu söyleyebiliriz. Rejimin devamını ya da muhaliflerin başarılı olmasını isteyen uluslararası güçlerin her iki tarafa yaptığı destekler ülkedeki çatışmaların dozunu daha da arttırmaktadır.

b) Dini Algılamadaki Farklılıklar

Suriye’deki şiddetin artmasıyla birlikte sıklıkla dillendirilen bir diğer husus ise ülkedeki çatışmaların dini algılamadaki farklılıklara dayalı mezhep savaşlarına evrildiği iddiasıdır. Dini azınlık fırkaları olan Dürzi, Nusayri ve İsmaililerin rejimi desteklemeleri, buna karşılık Sünni Müslümanların büyük çoğunluğunun muhalif tarafta yer alması zahiren bu iddiayı destekler nitelikte olmakla birlikte detaylı bir incelemeyi gerektirmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak ilk cevaplandırılması gereken husus hangi tür çatışmaların mezhep savaşları kapsamına girdiğidir. Yine İslam tarihinde dini algılamadaki farklılıklara dayalı olarak meydana gelen çatışmaların genel özelliklerinin ortaya konulması da önem arz etmektedir. Bu hususların netleştirilmesinin ardından Suriye’deki olaylar daha sağlıklı olarak tahlil edilebilir.

Mezhep savaşları denilince öncelikle 17. yüzyılda Katoliklerle Protestanlar arasında yaşanan çatışmalar akla gelmektedir. İlk dönem Hıristiyanlığı İncil’in “Öyleyse Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrının hakkını Tanrı’ya verin” (Matta 22:21; Markos 12:17; Luka 20:25) emrinden hareketle din devlet ilişkileri açısından seküler bir duruş sergilemiştir. Roma İmparatorluğunun zayıflamasına paralel olarak geliştirdiği “iki kılıç öğretisi”yle siyasi alanda etkili olmaya başlayan Katolik Kilisesi ve Papa, XI. yüzyıla geldiğinde bizzat Tanrı tarafından verildiği için ruhani iktidarın dünyevi olana üstün olduğunu ilan ederek dini ve dünyevi liderliği ele geçirmiştir. Bir kısım itikadi konularla birlikte Papa’nın ve Ruhban sınıfının siyasi alanda elde ettiği yetkilere karşı John Whyclif (1320-1384) ve Jan Hus (1370-1415) gibi din adamları tarafından başlatılan eleştiriler Martin Luther’in (1483-1546) ve Jean Calvin (1509-1564) tarafından daha da ileri bir boyuta taşınarak Hıristiyanlığın üç büyük mezhebinden biri olan Protestanlık ortaya çıkmıştır. Protestanlar ile Katolik Kilisesi arasındaki bu ayrılıklar, 1618-1648 yılları arasında devam eden kanlı çatışmaların meydana gelmesine sebep

olmuştur. “Otuz yıl Savaşları” olarak isimlendirilen bu çatışmalar tarihteki en uzun süreli mezhep savaşları olarak bilinmektedir.⁶³

İslam tarihinde, dini algılamadaki farklılıklardan kaynaklanan çatışmalarla Katolik dünyasının yaşadığı bu tecrübeler arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle İslam’da Papa ve ruhban sınıfı gibi Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olan ve Tanrı adına yeryüzünde hükümlerini elinde bulunduran bir zümre yoktur. İslam’daki din siyaset ilişkilerinde bahsettiğimiz üzere gerek halifeler ve gerekse sultanlar yalnızca İslam hükümlerinin uygulayıcısı ve ümmet adına devlet işlerini yürüten görevlilerdir. Din adamları ise İslami hükümlerin uygulanmasında siyasi erke yardımcı olan görevliler konumundadır. İslam tarihindeki genel uygulama bu olmakla birlikte Şii fırkaların imamet-hilafet teorileri istisna olarak kabul edilebilir. Bilindiği gibi Şii imamet teorisinde imamlar nas ve vasiyetle tayin edilen, Hz. Musa’nın aldığı vahiyler (ilhamlar) gibi gerektiğinde Allah’tan vahiyler (ilhamlar) alan⁶⁴ ve İslam ahkâmının anlatılmasında ve uygulamasında hataya düşmemesi için masum (günahsız) olan kişilerdir. Ancak Hz. Ali de dahil olmak üzere Hulefa-i Raşidin döneminde bu yönde bir iddianın

⁶³ Din devlet ilişkileri açısından ilk dönem Hıristiyanlığı Hz. İsa’nın “Öyleyse Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrının hakkını Tanrı’ya verin” (Matta 22:21; Markos 12:17; Luka 20:25) emrinden hareketle seküler bir duruş sergilemiştir. XI. yüzyıldaki Katolik-Ortodoks ayrımına kadar bütün Hıristiyanların en yüce şahsiyeti kabul edilen Roma Piskoposu Papalar, Roma İmparatorluğunun zayıflama dönemlerinde “iki kılıç öğretisi”ni ortaya atarak yönetsel boşlukları doldurmuş ve hem dini hem de dünyevi liderlik konumunu elde etmişlerdir. Özellikle Koreljan hanedanlığının 9. Yüzyılda yıkılmasından sonra Papalar, sorumluluk sahalarına giren topraklarda siyasal yönetimin de başına geçmişlerdir. XI. yüzyılda Papa VII. Gregory (ö. 1073-1085) yayınladığı fermanla Papa’nın İmparatoru azledebileceğini, bizzat Tanrı tarafından verildiği için ruhani iktidarın dünyevi olana üstün olduğunu ilan etmiş, hatta İmparator IV. Henry’yi azletmiştir. İstanbul kiliselerinin, Kutsal Ruh, İkonlar vb. teolojik konuların yanında temelde Papalığın elde ettiği siyasi konuma karşı çıkması neticesinde Hıristiyan dünyasında Ortodoks-Katolik ayrımı meydana geldi. Roma Katolik Kilisesi’nin elinde bulunan teokratik devlet düzeni ve sahip olduğu dogmatik anlayışlar 14. yüzyıldan itibaren John Whyclif (1320-1384), Jan Hus (1370-1415) gibi öncü reformistler tarafından eleştirilmeye başlandı. Bu eleştiriler ilerleyen dönemlerde tüm dinsel öğretileri de içine alacak şekilde genişledi. Reform döneminin başlarında Martin Luther’in (1483-1546), iman, tövbe, dinde temel referanslar, kutsal kitap, endüljans gibi konulardaki Katolik düşüncenin Hıristiyanlığın asıl yapısına uymadığını ileri sürerek kendi görüşlerini açıkladığı 95 maddelik bir bildiri yayınlamasının ardından Hıristiyanlar arasında Protestanlık akımı tarih sahnesine çıktı. Luther’in yukarıda zikredilen teolojik yaklaşımlarının yanı sıra eleştirilerinde öne çıkan asıl unsur Papalığın/kilisenin dünyevi alanda bir inisiyatif kullanma hakkının olmadığı, dolayısıyla siyaset kurumu tarafından yerine getirilmesi gereken vergi toplama, yargılama, savaş açma gibi hususların Papa’nın görevi olmadığı hususudur. Martin Luther’den sonra Jean Calvin (1509-1564) tarafından devam ettirilen Protestan hareketler sonucunda 1618-1648 yılları arasında, “Otuz Yıl Savaşları” olarak isimlendirilen, Avrupa Prensliklerinin çoğunun katıldığı mezhep çatışmaları meydana geldi. Bkz. Gündüz, Şinasi, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara 2010, s.164-175; Gündüz Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu, Ankara 2001, s. 203-249; Ökten, Kaan H., *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, İstanbul 2003, s. 99-121; Fiğlalı, a.g.e., s. 4-8; Mehmet Aydın-A. Himet Eroğlu, “Papalık”; *DİA*, İstanbul 2007, 34/160-162; Harman, Ö. Faruk, “Katoliklik”, *DİA*, Ankara 2002, 25/55-58; Demirci, Kürşat, “Ortodoksluk”, *DİA*, İstanbul 2007, 33/409-414.

⁶⁴ “Müsâ’nın annesine, “Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil’e) bırak, korkma, üzülme. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve onu peygamberlerden kılacağız” diye vahiy (ilham) ettik.” Kasas 28/7.

bulunmaması zikredilen teorinin İslam'ın yayılma dönemlerindeki diğer din, kültür ve medeniyetlerden etkilenme sonucu sonradan ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

İslam tarihinde mezheplerin doğrudan müdahil olduğu çatışmalar iki farklı alanda gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki siyasi iktidarlara karşı yapılan mücadeleler diğeri ise kendi aralarındaki çatışmalardır. Mezhepler, Hz. Ali'nin hilafetinin son dönemlerinden itibaren, siyasi iktidarlara karşı geliştirilen muhalefetin teşkilatlanmış yapılarını temsil etmişler ve bu yönüyle otoritenin denetlenmesinde önemli roller oynamışlardır. Fırkalar sahip oldukları itikadi görüşler gereği siyasi otoriteleri eleştirmişler, daha önce bahsettiğimiz muhalefet metotlara uygun olarak da yönetimlere karşı faaliyetlerini gerçekleştirmişlerdir. Bu noktada fırkaların siyasal erke karşı olan muhalefetlerinin çoğunlukla dini algılamadaki farklılıklardan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Siyasi otoritelerin, fırkalara karşı takındıkları tavırların mezheplerin muhalefet metotlarına göre şekillendiği görülmektedir. Zalim otoriteye karşı sabır metodunu benimseyen fırkalara karşı siyasal erkler genellikle müsamahalı olmuştur. Hatta Abbasiler örneğinde olduğu gibi Müslüman çoğunluğun desteğini elde etmek gayesiyle kendilerini iktidara getiren aşırı unsurlarla olan bağlarını kopararak itikadi olarak çoğunluğun görüşünü benimsemişlerdir. Abbasi halifeleri Memun, Mutasım ve Vasık dönemlerinde ulemanın Kur'an'ın yarattığı zorlanmasa, Ahmet b. Hanbel gibi bunu kabul etmeyen ulemanın hapsedilmesi gibi uygulamalar ise bu durumun bir istisnası olarak kabul edilebilir. Buna karşılık muhalefet metodu ihtilal ve temekkün olan fırkaların faaliyetleri siyasi otoriteler tarafından sert bir şekilde bastırılmış ve ölümlere sebep olmuştur. Ortaçağ İslam tarihinde siyasi otoritelerin bu fırkalara karşı yaptıkları müdahalelerde din uleması tarafından verilen fetvaları dayanak noktası aldıkları görülmektedir. Bu durum ilk bakışta devlet yöneticilerinin itikadi farklılıklardan hareketle saldırılar gerçekleştirdiğini düşündürebilir. Ancak din adamları her ne kadar kendi itikadi görüşleri doğrultusunda fetvalar yayınlasalar da bu fetvaların siyasi otoritelerin hedefleri doğrultusunda uygulamaya geçirildiği görülmektedir. Örneğin, İbn Teymiyye'nin fetvaları doğrultusunda Nusayri-lerle yapılan ve 20.000 kişinin öldürüldüğü savaştan sonra Muhammed b. Kalavun önce kalan Nusayri-lerin de öldürülmesini emretmiş ancak komutanın Nusayri-lerin "Müslümanların arazisini ekip biçmekte kullanıldığını ve katledilirlerse Ehl-i İslam'ın sarsılacağını arz etmesi üzerine Melik hayatlarını bağışlamıştır."⁶⁵

Ulema tarafından dini azınlık fırkaları ile ilgili olarak yayınlanan fetvalar Müslümanlar arasında günümüze kadar devam edecek olan ayrışmaların derinleşmesine sebep olmuştur. Tarihte kurulan Müslüman devletlerinin çoğunluğunun yönetiminin Ehl-i Sünnet mezhebine mensup olması bu tür uygulamaların yalnızca Sünni kesim tarafından yapıldığı yönünde yanlış bir

⁶⁵ Bkz. İbn Battuta, *a.g.e.*, s. 47.

algılamaya sebep olmuştur. Fatımi İsmaili Devletinde Dürzilere karşı uygulanan ve ölümlere yol açan baskılarda olduğu gibi siyasal erki elinde bulunduran diğer mezheplere mensup otoritelerin de aynı uygulamaları yaptığı bilinmektedir.

Mezheplerin doğrudan müdahil olduğu bir diğer çatışma türü ise kendi aralarında gerçekleşen savaşlarla kendini göstermiştir. Gerek siyasi iktidarlara yaşadıkları çatışmalar ve gerekse Müslüman çoğunluğun kendileri aleyhindeki olumsuz bakış açısı ihtilalci fırkaları otoritenin zayıf olduğu kırsal kesimlerde, kapalı toplumlar şeklinde yaşamaya zorlamıştır. Aynı ortak alanlarda yaşamak zorunda kalan bu fırkalar, gerek kısıtlı yaşam şartları ve gerekse başta fırka kurucuları olmak üzere önde gelen temsilcilerinin birbirlerini ötekileştirici ve tekfir edici tutumları nedeniyle zaman zaman çatışmak durumunda kalmışlardır. 13. yüzyılda Nusayrilerle İsmaililer, yine aynı dönemde Nusayrilerle İshakiler arasında yaşanan çatışmalar bunun örnekleri olarak kabul edilebilir.⁶⁶

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle İslam tarihinde meydana gelen mezhep savaşlarının, temel sebebi itikadi farklılıklar olan çatışmalar olduğunu söyleyebiliriz. Mezhep mensupları ile otoriteler arasında meydana gelen çatışmalarda, her ne kadar fırkalar itikadi saiklerle hareket etse de otoritelerin büyük oranda siyasi davranışlar sergilemesi bu çatışmaların mezhep savaşları kapsamında girmediğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Buna karşılık mezhepler arasında meydana gelen çatışmalarda, diğer sebepler yanında asıl nedenin itikadi farklılıklardan kaynaklanan rekabetçi tutuma dayanması bu çatışmaların mezhep savaşları olarak nitelendirilmesinin doğruluğunu ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede Suriye'deki olaylara baktığımızda da iki farklı çatışmanın olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki diktatörlük rejimi ile baskılardan bıkan ve Suriye Ulusal Konseyi (SUK) ve onun silahlı kanadı Özgür Suriye Ordusu (ÖSO) çatısı altında birleşen, farklı zümrelerin meydana getirdiği muhalefet bloğu arasındaki çatışmalardır. Diğerisi ise büyük oranda itikadi farklılıklardan hareket eden Nusayri Şebbiha milisleri ile el-Kaide'ye bağlılığını açıklayan el-Nusra militanları arasında yaşanan çatışmalardır.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Beşşar Esed yönetimi ile ÖSO arasında yaşanan çatışmalar mezhep karakterli değildir. Her iki tarafın medyaya yansıyan bildirimlerinde bu açıkça görülmektedir. Esed yönetimi ÖSO'yu rejimi yıkmaya çalışan isyancılar olarak nitelendirmekte ve mücadelesinin devlet güçleriyle isyancılar arasında yaşandığını açıkça vurgulamaktadır.

⁶⁶ Nizari İsmaililer, 12. yüzyıl ortalarında Lazikiyye'nin Cebelü'l-Ensariyye (Cebelü'l-Lazikiyye, Cebelü'l-Aleviyyin) dağlarındaki kaleleri ele geçirdiler. Bu durum ağırlıklı olarak bölgede yaşayan Nusayrileri rahatsız etti. Aynı yüzyılın sonlarında bölge Eyyübilerin hâkimiyetine girdi. 13. yüzyılın ilk çeyreğinde Eyyübiler tarafından bölgeye yerleştirilen Kürtlerle Nizari İsmaililer Nusayriler aleyhine bir kısım faaliyette bulununca Nusayriler Sincar dağlarındaki Emir Makzun el-Sincari'den yardım istedi. Emir Makzun beş yıl içerisinde bölgedeki Kürtler ve İsmailileri temizledi. Ardından Nusayrilerle rekabet içerisinde olan İshakiler'in ellerinde bulunan bütün eserleri yaktırdı. Bkz. Öz, *a.g.e.*, 338-339; Friedman, *a.g.e.*, s. 52-53.

ÖSO ise mücadelelerinin Suriye halkını kırk yıldan fazla bir süredir devam eden baskılardan kurtararak özgürleştirmek olduğunu belirtmektedir. İki tarafın yaptığı açıklamalarda itikadi farklılıklara dair herhangi bir beyan bulunmamaktadır. Nitekim ÖSO'nun yapısı incelendiğinde de bu sonuca varılması mümkündür. Önce ordudan firar eden askerler tarafından kurulan ÖSO ardından ülkenin farklı kesimlerinden oluşan silahlı muhalif zümreleri bünyesine alan çatı bir örgüt konumuna gelmiştir.

Buna karşılık ülkedeki çatışmaların bir diğer ayağını Suriye Nusayrileri tarafından oluşturulan Şebbiha milisleri ile el-Kaide'ye bağlılığını açıklayan el-Nusra cephesi arasındaki mücadeleler oluşturmaktadır. Medyaya yansıyan görüntülerde her iki gurubun da itikadi farklılıkları temel alarak çatışmaları yürüttüğü görülmektedir. Bu sebeple Suriye'deki çatışmaların bir bölümünü oluşturan Şebbiha ile el-Nusra arasındaki çatışmalar mezhep savaşı olarak nitelendirilebilir.

Çatışan taraflar arasındaki mezhep kümelenmesine bakıldığında dini azınlık fırkaları olan Nusayriler, Dürziler ve İsmaililer ile seküler Sünni kesimin bir kısmı rejim yanlısı, Sünni kesimin çok büyük oranının ise muhalif tarafta yer aldığı görülmektedir. Bu durum dini azınlık fırkalarının bir tarafta, Müslüman çoğunluğu oluşturan Sünni kesimin diğer tarafta kutuplaştığı algısına sebep olmaktadır. Ancak işin iç yüzüne bakıldığında durumun itikadi birliktelikle herhangi bir ilişkisinin olmadığını, aksine tamamen tarihsel süreç içerisinde bu fırkaların önde gelen şahsiyetleri birbirlerini din dışılıkla itham etmiş, aralarında kanlı savaşlar olmuştur. Buna ek olarak Hafız Esed'in gerek iktidara geliş sürecinde ve gerekse iktidarı esnasında Dürzi ve İsmaililerin pek çoğu ordu, siyaset ve ekonomik alanlarda geri plana itilmişlerdir.

Bütün bu olumsuzluklara rağmen Dürzi ve İsmaililerin Esed rejimine destek vermelerinin öncelikli sebebinin toplumlarının varlığını korumak düşüncesi olduğu söylenebilir. Müslüman toplum içerisinde azınlıkta olmanın verdiği psikoloji ve İbn Teymiyye ile zirveye ulaşan Sünni Müslümanların bir kısmının ötekileştirici ve zaman zaman ölümlere yol açan baskıcı tutumları adı geçen fırkaları birlikte hareket etmeye itmektedir. el-Nusra'nın faaliyetlerinin bu fırkaların toplumsal hafızalarında yer eden olumsuzlukları tetiklediği ve bu sebeple Esed rejiminin önde gelen destekçileri olduğu da vurgulanmalıdır.

Dikkatlerden kaçan bir diğer husus ise başta Şam olmak üzere Suriye'deki bazı köklü Sünni ailelerinin Esed rejiminin yanında yer almasıdır. Bunun öncelikli sebebi baba Esed döneminde izlenen politikalarıdır. Denge politikası izleyen Hafız Esed, nüfusa göre kabine dağılımı yapmış ve iktidarını güçlendirmek gayesiyle kendisine yakın gördüğü Sünni aileleri gerek siyaset ve gerekse ekonomik alanda desteklemiştir. İlişkilerini daha da sağlamlaştırmak ve rejiminin mezhepsel dinamiklere dayanmadığını gös-

termek gayesiyle iki oğlu Beşşar ve Mahir Esed'i Sünni ailelerin kızlarıyla⁶⁷ evlendirmiştir. Bu yolla önde gelen Sünni aşiretlerin desteklerini elde etmiştir. Buna ek olarak Şeyh Ahmet Küftaru ve Şeyh Ramazan el-Buti gibi âlimlerle işbirliği yapması ve eğitim kurumları açmalarına izin vermesi Hafız Esed'in Sünni kesimden destek görmesini sağlamıştır.

Beşşar Esed'in, iktidarı döneminde babasının denge politikalarını aynen devam ettirdiği söylenebilir. O da tıpkı babası gibi Cuma namazlarında camilerde görüntü vermiş, Buti ve Küftaru gibi âlimlere desteğini devam ettirmiş, rejimle barışık eğitim kurumlarına destek vermeye devam etmiştir. Bu politikalar da iktidarın imkânlarından faydalanan bir kısım Sünni elitin Esed rejimine olan bağlılıklarını sürdürmesine neden olmuştur.

Sonuç

Gerek yazılı ve gerekse görsel basında Suriye'de meydana gelen müessif olayları farklı açılardan ele alan pek çok yorum yapılmaktadır. Ancak bu yorumların tarihsel bağlamdan yoksun olması önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde yaşanan hadiselerin geçmişte meydana gelen olaylardan bağımsız olması düşünülemez. Bu sebeple Suriye'de meydana gelen çatışmaların arka planının da detaylı bir şekilde incelenmesi gereklidir.

İslam'ın Müslümanlar için belirli bir yönetim modeli emretmek yerine hangi modelde olursa olsun siyasal erklerin uygulaması gereken prensipler ikame etmesi İslami bir devletin yönetim modelinden çok dini prensiplerin uygulanmasına bağlı olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu sebeptendir ki tarihte Müslümanların sahip olduğu devletlerde hilafet, saltanat vb. farklı modeller uygulanmıştır. Buna karşılık mezhepler, sahip oldukları itikadi görüşler doğrultusunda otoritenin seçimi ve denetlenmesiyle ilgili farklı kriterler ileri sürmüşler, bu kriterlerine uymayan siyasal erkleri gasıp, zalim otorite olarak ilan etmişler ve bunlarla farklı mücadele metotları takip etmişlerdir. Bu noktada mezhep-siyaset ilişkilerinin temelini otoritenin seçimi ve denetlenmesi ile ilgili konuların oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İmametinin geniş anlamda Ehl-i Beyt mensuplarının hakkı olduğunu iddia eden Aşırı Şii fırkalar otoriteyi gerçek sahipleri olarak kabul ettikleri imamlara devretmek için merkezi dini zümrenin biatını alan siyasi otoritelere karşı ihtilalci bir metot takip etmişlerdir. Bunun neticesinde Bahreyn Karmati Devleti, Fatımi Devleti, Büveyhoğulları gibi devletler kuran Şiiler kendilerine kısmen rahat yaşayacakları alanlar oluşturmuşlardır. Ancak, tarihsel süreç içerisinde bu devletlerin bir kısmının yıkılması, bir kısmının ise gücünü kaybetmesi neticesinde Şiiler Sünni otoritelerin hakim olduğu topraklarda yaşamak zorunda kalmışlardır. Gerek ihtilalci karakterleri ve

⁶⁷ Beşşar Esed'in eşi olan Esmâ Esed Humus'un seçkin Sünni ailelerinden biri olan el-Ahras ailesine mensuptur. Hafız Esed'in diğer oğlu Mahir Esed ise Deyru'z-Zur'un köklü Sünni ailelerinde birine mensup olan Manal Cadaan ile evlidir. Bkz. Bölme vd., *a.g.e.*, sy. 3, s. 12, 17.

gerekse itikadi farklılıkları sebebiyle Sünni otoritelerin ve ulemanın ötekileştirici ve baskıcı tutumlarına maruz kalmışlardır. Bunun neticesinde otoritenin etkisinin daha az hissedildiği kırsal bölgelerde yaşamak zorunda kalan Dürzilik, Nusayrilik, İsmaililik gibi Şii fırkalar kapalı toplumlar halinde, Müslüman çoğunluktan uzak bir şekilde varlıklarını sürdürme mücadelesi vermişlerdir. Buna ek olarak zikredilen fırkaların önde gelen dini liderlerinin birbirilerini tekfir etmesi, yine kısıtlı yaşam alanlarını başkalarıyla paylaşmak istememeleri kendi aralarında kanlı çatışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Bütün bu sıkışmışlık içerisinde yalnız kalan aşırı Şii fırkalar önce Moğollarla, ardından Haçlılarla ilişkilerini geliştirmek için girişimlerde bulunmuşlardır. Bu faaliyetleri de Sünni Müslümanlar ile aralarındaki mesafenin daha da açılmasına ve güven duygusunun daha da zedelenmesine neden olmuştur.

İtkadi farklılıkları sebebiyle birbirlerini ötekileştiren, tarihte kendi aralarında kanlı çatışmalar yapan ve bu sebeplerle birbirleriyle ittifak kuramayan bu fırkaların Suriye'nin Fransız Manda Yönetimine devredilmesi öncesi ve sonrasında, Hafız Esed'in iktidara geliş sürecinde ve günümüzde Suriye'deki çatışmalarda birlikte hareket ettikleri görülmektedir. Bu birlikteliği sağlayan sebeplerin doğru bir şekilde ortaya konulması aynı zamanda günümüzde yaşanan olayların arka planının da sağlıklı bir şekilde ortaya konulması anlamına gelmektedir. Kanaatimize göre Nusayri, Dürzi ve İsmaili ittifakını sağlayan en önemli husus tarihsel süreç içerisinde Sünni otoritelerden gördükleri baskı ve ulemanın dışlayıcı tutumlarının tarihsel hafızalarında bıraktığı derin izlerdir. Özellikle muhalefet bloğu içerisinde İbn Teymiyye çizgisinde hareket eden el-Nusra tipi örgütlerin varlığı bu fırkaların tarihsel korkularını yeniden canlandırdığını söyleyebiliriz. Yine adı geçen fırkaların gerek Hafız Esed ve gerekse Beşşar Esed dönemlerinde elde ettikleri siyasi, sosyal ve ekonomik konumlarını kaybetmek istememeleri de zikredilen ittifakın bir diğer sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Suriye'deki çatışmalarla ilgili olarak yazılı ve görsel medyada yer alan yorumlarda sıklıkla "mezhep savaşı" tanımlaması yapılmaktadır. Mezhep savaşları, temel sebebini dini algılamadaki farklılıkların oluşturduğu çatışmalardır. Bu noktada Suriye'deki çatışmaları iki kategoride ele almak gerektiği kanaatindeyiz. Bunlardan ilki Suriye ordusu ile ÖSO arasındaki çatışmalar, diğeri ise Şebbiha ve el-Nusra gibi radikal akımlar arasında yaşanan çatışmalardır. Birinci kategoride yaşanan çatışmalarda taraflardan hiçbiri dini algılamadaki farklılıklara vurgu yapan herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Yönetimi elinde bulunduran Esed rejimi ÖSO'yu rejimi yıkmaya çalışan isyancılar olarak tanımlamakta; ÖSO ise mücadelelerinin gayesinin "kırk yılı aşkın bir süredir diktatörlük yönetimi baskısı altında yaşamaya zorlanan halkı özgürleştirmek" olduğunu açıklamaktadır. Buna ek olarak Esed rejimine destek veren Sünni aşiretleri de göz önüne aldığımızda bu guruptaki mücadelelerin siyasal iktidar mücadelesi olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan internette yayınlanan açıklamalar ve görüntülerden Nusayri Şebbiha ve el-Kaide'ye bağlılığını açıklayan el-Nusra cephesi arasındaki çatışmaların temel sebebini ise itikadi farklılıklar olduğu görülmektedir.

Bu yönüyle Suriye'deki kanlı olaylarda mezhep savaşları olarak tanımlanabilecek çatışmaların radikal dini zümreler arasındaki mücadeleler olduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak Suriye'deki çatışmaların bu derece kanlı olmasının sebeplerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: a) Kırk yılı aşkın bir süredir diktatörlük rejiminin baskısı altında yaşayan halkın özgürlük arayışı b) Ülkede çoğunlukta olmalarına rağmen Hafız ve Beşşar Esed dönemlerinde siyasi, sosyal ve ekonomik alandan büyük oranda uzaklaştırılan Sünni elitin, Osmanlı dönemi ile Cumhuriyetin kurulduğu ilk zamanlardaki etkin konumunu yeniden elde etmek istemesi; buna karşılık Fransız Manda Yönetiminde ve Hafız Esed'in iktidarı ele geçirmesinden itibaren ülkenin siyasi, ekonomik ve sosyal elitini oluşturan Nusayri, Dürzi ve İsmaililer ile rejimi destekleyen bazı Sünni aşiretlerin bu konularını korumak istemeleri c) Şebbiha ve el-Nusra gibi radikal örgütlerin çatışmaları itikadi farklılıklara dayandırmaları d) Uluslararası güç dengelerinin olaylara fazlaca müdahil olmaları.

Kaynakça

Akdemir, Salih, "Suriye'deki Etnik ve Dini Yapının Siyasi Yapının Oluşmasındaki Rolü", *Avrasya Dosyası -Arap Dünyası Özel*, ASAM, 2000, c. 6, sy. 1, ss. 201-237

Ali, Esad Ahmed, *Fennü el-Müntecceb el-Ani ve İrfanühü*, Dimeşk 1996.

_____, *Marifetullah ve'l-Makzun el-Sincari*, Dimeşk 2011.

Artokça, İzzettin, "Orta Doğu'da Dürziler", *Türk Asya Stratejik Araştırmalar Merkezi (Tasam) Stratejik Rapor*, no: 54, 2013, ss. 1-25.

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1996.

el-Beini, Hasan Emin, *Düruzu Suriye ve Lübnan fi Ahdi'l-İntidabi'l-Fransi-1920-1943*, Beyrut 1993.

Betts, Robert Brenton, *The Druze*, London 1988.

Daftary, Farhad, *İsmaililer Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, İstanbul 2005.

Demirci, Kürşat, "Ortodoksluk", *DİA*, İstanbul 2007, 33/409-414.

Ebu Raşid, Hana, *Cebelü'd-Duruz: Havran ed-Damiye*, Beyrut 1961.

Fiğlalı, E. Ruhi, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla 1997.

Friedman, Yaron, *The Nusayri-Alawis*, Brill 2010.

Gündüz, Şinasi, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara 2010.

_____, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu, Ankara 2001.

Hamza b. Ali, "er-Risâletü'd-Dâmiğa", *Resâilü'l-Hikme*, Lübnan 1986.

Harman, Ö. Faruk, "Katoliklik", *DİA*, Ankara 2002, 25/55-58.

İbn Battuta, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrahim Levati Tanci, *Rihletü İbn Battuta: Tuhfetü'n-Nüzzar fi Garaibi'l-Emsar ve Acaibi'l-Esfar*, Mısır 1957.

İbn Fazlullah el-Ömeri, Şihabuddin Ahmed b. Yahya, *et-Tarif bi'l-Mustalahi's-Şerif*, Beyrut 1988.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Dimeşk 2010.

İbn Tağrıberdi, Cemalüddin Ebi'l-Mehasin Yusuf, *en-Nücûmu'z-Zâhire ft Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1970.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *el-Feteva'l-Kübra*, thk. M. Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut 1987.

İbnü'l-Verdi, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tarihu İbni'l-Verdi*, Matbaatü'l-Bulak, tsz.

Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, İstanbul 1998, 18/133-143.

el-Kirmani, Ahmed Hamidüddin, "er-Risaletü'l-Mevsume bi'l-Vaiza", *Mecmuatü Resaili'l-Kirmani*, thk. Musatafa Galib, Beyrut 1983.

M. Selin Bölme vd., *SETA Kim Kimdir? Suriye'de Aktörler: Rejim, Muhalefet, Dini Yapı ve Medya*, Şubat 2012, sy. 3.

el-Makrizi, Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir, *es-Süluk li-Ma'rifeti Düveli'l-Müluk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut 1997.

Massignon, Louis, "Nusayriler", *İA*, İstanbul 1964, 9/365-370.

Mehmet Aydın-A. Himet Eroğlu, "Papalık"; *DİA*, İstanbul 2007, 34/160-162.

Mustafa, Nevin Abdülhalık, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Ak-yüz, İstanbul 2001.

Nevbahti, Ebu Muhammed Hasan b. Musa, *Fıraku's-Şia*, thk. Hellmut Ritter, İstanbul 1931.

Ökten, Kaan H., *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, İstanbul 2003.

Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları*, İstanbul 2011.

Özkoç, Özge, *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)*, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.

Pipes, Daniel, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle Eastern Studies*, c. 25, no. 4 (Ekim 1989), ss. 429-450.

Rayyıs, Ziyauddin, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1995.

Şehristani, Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühenna-Ali Hasan Faur, Beyrut 1993.

Şenzeybek, Aytekin, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, Bursa 2012.

_____, *Dürzilik*, Konya 2011.

et-Tavil, Muhammed Emin Galib, *Arap Alevilerinin Tarihi: Nusayriler*, çev. İsmail Özdemir, İstanbul 2004.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin, "Dürzî Tarihine Dair Notlar", *Tarih Dergisi*, İstanbul 1954, 7/143-156.

Umar, Ömer Osman, *Osmanlı Yönetimi ve Fransız Manda İdaresi Altında Suriye*, Ankara 2004.

Van Dam, Nikolaos, *Suriye’de İktidar Mücadelesi*, çev. Semih İdiz-Aslı Falay Çalkıvık, İstanbul 2000.

Veysel Ayhan-Kaan Dilek, “Suriye’deki İktidar Mücadelesinin Türkiyeli Etnik Ve Mezhepsel Gruplara Etkisi”, *İMPR Rapor*, no: 11, ss. 1-24.

<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-38/din-ve-devlet-iliskileri>

http://www.zaman.com.tr/yorum_yorum-abdubaki-erdogmus-din-devlet-iliskileri_1103446.html

DİYALOJİK ÇEVRE AHLÂKININ İSLÂMÎ REFERANSLARI

Doç. Dr. Huriye MARTI

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Felsefî bir çerçeveye sahip olan “çevre etiği” çalışmalarının bugün bütün yerküreyi etkisi altına almış bulunan ekoloji krizini aşmada yeni açılımlar sağlama çabası, evrensel bir bilgi üretimine karşılık gelse de, yaptırım gücünden mahrumdur. Müntesipleri üzerinde yönlendirici etkiye sahip dinlerin birikimine başvuran, dahası bu manevî/mistik birikimi, bilimin yetersiz kaldığı ve belki de sebep olduğu çevre krizine tek çözüm olarak sunan çevre etikçilerinin sayısı her geçen gün artmaktadır. Dolayısıyla bugün dinî karakter taşıyan ve Yüce Yaratıcı inancı etrafında şekillenen bir çevre etiği ve böyle zihinsel bir gayretin pratiğe dökülmüş örneklerini barındıran bir çevre ahlâkı, üzerinde çalışmayı anlamlı kılacak pek çok sebebe sahiptir.

Bu noktada yanılısamalara sebep olmamak adına dile getirmekte fayda vardır ki, çevre ahlâkı deyince hâlâ yere çöp atmamak ve ağaç kesmemek dışında bir şey düşünemeyen, ekolojik bunalımın boyutları konusunda küresel ısınmadan başka örnek sunamayan ve hatta çevre ahlâkına dair bir çalışmanın “Doğayı sev, yeşili koru!” sınırından öteye gidemeyeceğini farz eden bir zihniyetten bahsetmiyoruz. Bilâkis “İslâmî argümanlarla beslenen bir çevre ahlâkı”, dinî önceliklerle eşzamanlı biçimde ekolojik değişimleri izleyebilen, aralarında kurduğu bağ sayesinde zenginlikleri artıran ve duyarlılıkları derinleştiren disiplinler arası bir çalışma alanına işaret etmektedir.

Hız. Peygamber’in (sav) sünneti perspektifinden çevre ahlâkını okumaya çalışan bu tebliğ, tanımladığımız alana dair atılan adımların bir parçası olmayı hedeflemektedir. Çevre, içinde barındırdığı sayısız ilişki dizgesi ile statik değil, dinamik süreçlerin sahnesidir ve her zaman iki yönlü, canlı, diyalojik bir ilişkiyi varsayar. Çevre ahlâkının hadis rivayetleri ekseninde yeniden ele alınması, bu diyalojik bilinci güçlendirmeyi ve korumayı amaçlamaktadır. İnsanın, kâinat bütününde rol alan ve her biri kendine has bir değer taşıyan diğer varlıklarla ilişkisinde, “karşısında nesnelere yığılı bulunan tek özne” gibi davranma lüksü yoktur. Zira varlıklar arasında karşılıklı sağlıklı bağlar kurulmasını murad eden, söz gelimi insana meleklerini tanıtırken (Bakara 2/33-34), meleklerine de güzel davranışlarda bulunan insanı gösterip, onunla iftihar eden (İbn Mâce, Mesâcid, 19) Allah, çift yönlü/diyalojik bir ilişkinin yaratıcısıdır. O’nun Son Elçisinin sergilediği, var olma hakkına saygı içeren diyalojik bir ahlâkî yaklaşım, tebliğin mihengini oluşturacaktır.

Islamic References of Dialogical Environmental Ethics

Environmental ethics studies in a philosophical frame have strived for making new expansions to overcome the ecological crisis that affects whole globe recently. Although these efforts have produced universal knowledge they

are lack of sanction power. The number of environmental ethicists has been increasing, who refer to religions that have a directive influence on its followers and offer this spiritual/mystic information as unique solution to environmental crisis science has failed to solve, and even it may lead to occur. Therefore it is worth to study on environmental ethics which has religious characteristics and gathers around the belief of Higher Creator and includes practical examples of such a mental effort.

In order to avoid from misunderstanding we would like to express that with the term environmental ethics we do not mean a mentality which does not drop litter and does not cut trees and which cannot give another example apart from global warming with regard to ecological crisis and which assumes that any study on environmental ethics cannot go beyond "love the nature, keep off the grass".

On the contrary "environmental ethics fed from Islamic arguments" refers to an interdisciplinary field which can pursue religious priorities and ecological changes simultaneously. This field can combine those two and can deepen sensitivity toward environment as well. This paper which tries to revise environmental ethics from the perspective of Prophet Mohammad (PBUH) aims to be one of the steps toward to the field described above.

With its numerous relationship systems environment is a stage of dynamic processes not statistical and it always supposes a mutual, active and dialogical relationship. The purpose of revising environmental ethics with the frame of Hadith is to empower and protect this dialogical consciousness.

In his relations with objects with their own value, human does not have the luxury to behave as if he is the only being in front of which is a bulk of objects. Hence, it is Allah who has created a mutual/dialogical relationship. For instance He introduces His angels to human (Bakara 2/33-34) and introduces human who has good deeds to His angels proudly (Ibn Mâce, Mesâcid, 19). The key point of this paper is His Last Messenger's dialogical ethical approach which respects the right of existence.

Giriş

Çevre, içinde barındırdığı sayısız ilişki ağıyla donuk ve durgun değil, canlı ve aktif süreçlerin sahnesidir. Bu durum aynı zamanda çevrenin tek taraflı değil, iki yönlü, yani diyalojik bir ilişkinin mecrası olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla insanın kendisini çevre karşısında 'tek özne' ya da 'yegâne değer ve iktidar sahibi' olarak adlandırması gerçekte çelişir. İnsan, çevre ile ilişkisini 'özdeğere sahip iki bütünün, varlığa saygı temelinde yükselen birlikteliği' şeklinde anlamlı bir zemine oturtmak durumundadır. Çevreye olan etkisi kadar, çevreden etkilenimini de göz önünde bulundurmalı, ilişkisini egemenlik iddiası ya da muhafızlık gayretinden öte ahlâkî bir sorumluluk çizgisine taşınmalıdır.

İnsanın çevresindeki canlı-cansız bütün varlılara karşı geliştirdiği tutum, her ne kadar sıradan ve geçici bir kararlar dizisine dayanıyor görünse de, aslında bir ucu "*göklere, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbi*"ne¹ uzanan derin bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Bir diğer deyişle insan, çevresi ile ilişki kurarken aslında bu çevreyi var eden Aşkın Varlıkla da ilişkiye girmektedir. İnsan-çevre ilişkisi hakkında konuşurken, ilahî boyutu da olan ve

¹ Sâffât 37/5.

sadece bu hayatı değil ahiret hayatını da ilgilendiren bir konuya adım atıldığı dikkatten kaçmamalıdır.

Allah, insanı bir çevre içinde, bir çevreyle birlikte ve bir çevreye muhtaç hâlde var etmiştir. Bir taraftan çevresi ile ona nimet² ve ibret³ sunarken, bir taraftan da bu çevre ile onu sınınamış⁴ ve sınırlamıştır.⁵ Sınırlar, bir ilişkinin karakterini/niteliğini belirler. Bu çalışmada, İslâm'da insan-çevre ilişkisinin ahlâkî niteliğine ve bu niteliğin Kur'an ve Sünnette ne şekilde temellendirildiğine yer verilecektir.

I- Kısaca Diyalojik Çevre Ahlâkı

İnsan ile doğal çevresi arasındaki ilişkiyi parça-bütün ilişkisi şeklinde kurgulamak zordur. Elbette insan kâinat bütününde yer alır. Ancak o, kâinatın bir parçası ya da bir ürünü değildir. İnsan, yaratılmışların en şerefli olanı olmakla başlı başına bir değerdir ve karşısında, tek tek bütün fertleri özdeğer taşıyan bir varlık âlemi vardır. Muhatapı olan her varlığı 'nesne' değil 'özne' olarak algılamak, dolayısıyla da onunla özne-nesne arasında yaşanan dikey ve tek taraflı ilişki tarzını değil, özne-özne arasında şekillenen döngüsel ve çift taraflı yani diyalojik ilişki tarzını benimsemek durumundadır.

Çevre ahlâkı, işte böyle bir ilişkinin ahlâkî boyutunu sistemli olarak inceleyen ve ahlâk kurallarının insanların doğal dünya karşısındaki davranışlarını yönettiğini/yönetmesi gerektiğini varsayar.⁶ Bir başka ifadeyle çevre ahlâkı, insan davranışlarının insanlar ve diğer varlıklar üzerindeki etkilerini ahlâkî açıdan inceleyen ilim dalıdır. Bu da varlığı, sebebi ve sınırlarıyla 'tabiata karşı ahlâkî sorumluluğumuz' hakkında düşünmek demektir.

Ahlâk perspektifinden bakıldığında, diyalojik bir ilişkinin birbirini yok sayan ve tüketen değil, birbirine saygı duyan ve destek olan bir tarzda gelişmesi gerektiği söylenebilir. Aslında dinî metinlerde böyle bir ilişkiyi Allah'ın var ettiği ve O'nun varlıklar arasında sağlıklı bağlar kurulmasını murad ettiği hakkında ipuçları yer alır. İlk insan, Rabbi tarafından çevresiyle bizzat tanıştırılmıştır. Çevreyi anlama ve anlamlandırma yolculuğunun ilk

² "Göklerde, yerde ne varsa hepsini Allah'ın sizin hizmetinize verdiği ve açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi?" (Lokmân 31/20)

³ "Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, geceyle gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde düşünen bir topluluk için deliller vardır." (Bakara 2/164)

⁴ "Kadınlar, oğullar, yükler dolusu altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır." (Âl-i İmrân 3/14)

⁵ "Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Büyük bir güç olmadıkça geçip gidemezsiniz." (Rahmân 55/33)

⁶ Des Jardins, Joseph R., *Çevre Etiği –Çevre Felsefesine Giriş–*, Çev. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara 2006, s. 46.

adımında Hz. Âdem'e bütün varlıkların isimlerini Allah öğretmiş,⁷ cenneti ve yasak ağacı ona tanıtmıştır.⁸ Hatta Hz. Âdem, sadece cansız varlıklarla değil, görünmez çevrenin sakinleri olan meleklerle ve şeytanla da ilk karşılaşmasını Allah'ın aracılığıyla yaşamıştır.⁹ Bu arada insan-çevre ilişkisinin çift taraflı geliştiği dikkatten kaçmamalıdır. İnsana meleklerini tanıtırken,¹⁰ meleklerine de güzel davranışlarda bulunan insanı gösterip, onunla iftihar eden¹¹ bizzat Cenab-ı Hak'tır.

Allah Resûlü (sav) de insan ile çevresi arasında var olan diyalojik ilişkinin insana bakan yüzünü anlatırken şöyle buyurur: *"Dört şey insanı mutlu eder: İyi huylu bir eş, geniş ev, iyi komşu ve sağlam binek. Dört şey de insanı mutsuz eder: Kötü komşu, kötü huylu bir eş, dar ev ve kötü binek"*¹² İlişkinin çevreye bakan yüzünü ise bir hadisinde şöyle anlatır: *"Kötü huylu/günahkâr bir kul öldüğünde, diğer kullar, şehirler, ağaçlar ve hayvanlar rahata erer!"*¹³ Resûlullah'ın tabiatla bizzat kurduğu çift yönlü ilişkiyi en güzel ifadesiyle şu cümlesinde okumak mümkündür: *"Uhud öyle bir dağ ki, o bizi sever, biz de onu severiz."*¹⁴

II- Çevre Ahlâkı Konusunda Dinî Referanslar

İnsan dışındaki varlıklar ve gelecek nesiller de dâhil olmak üzere, kâinata karşı ahlâkî davranma sorumluluğumuzdan bahseden çevre ahlâkı,¹⁵ genç bir ilim dalıdır. Bu tebliğde çevre ahlâkının İslâmî referansları üzerinde durulacağını hatırlatarak, nasslara geçmeden önce İslam ahlâk anlayışının üç ana ayağından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Bu üç temel; insan fitratı, insan tecrübesi ve insan aklısıdır.

İnsan fitratı ahlâkî duygulara kaynaklık etmekte; insan tecrübesi bunların hem uygulanabilir hem de insanlık için yararlı ve gerekli olduklarını göstermekte; akıl ise bunları mantıksal açıdan sistemleştirerek bir ahlâk anlayışı şeklinde forma sokmaktadır.¹⁶ Çevre ahlâkı açısından düşünürsek bu üçlüyü şu şekilde okuyabiliriz: İnsan, çevresi için neyin iyi neyin kötü

⁷ Bakara 2/31.

⁸ Bakara 2/35; A'râf 7/19.

⁹ Bakara 2/31-34; A'râf 7/11; İsrâ 17/61.

¹⁰ Bakara 2/33-34.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, trs, II/186; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994, "Mesâcid", 19.

¹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/168, III/407, 408; İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî, *Sahîh*, I-XVIII, Thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, "Nikâh", 4032.

¹³ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Haz. Muhammed Nizâr Temîm-Heyssem Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1995, "Rikâk", 42; Müslim, İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-XIX, Haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, "Cenâiz", 61.

¹⁴ Buhârî, Cihâd, 71; Müslim, Hac, 504.

¹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Özdemir, İbrahim, "Çevre-Ahlak İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 14, Kış 1994, s. 54; Bookchin, Murray, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi, Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler*, Çev. Rahmi Öğdül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1996, s. 58; Martı, Huriye, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, Etkileşim Yay., İstanbul 2013.

¹⁶ Özdemir, İbrahim-Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam*, DİB Yayınları, Ankara 1995, s. 79.

olacağını ayırt edebilecek bir ‘fitrat’ta yaratılmıştır. ‘Tecrübe’si sayesinde çevresine yönelik eylemlerinin sonuçlarını önceden kestirebilir. ‘Akl’ ile de davranışlarını kontrol altına alıp sistematize edebilir.

Vahiy, bu üç gerçekliğinden hareketle insana seslenmekte ve çevresiyle sağlıklı bir ilişki kurması için rehberlik etmektedir. Söz konusu rehberliğin ana hatlarını aşağıdaki başlıklarla belirlemek mümkündür:

A- Çevreyi Allah ile birlikte düşünmek

İslam inancına göre, insanın her anını her yönden kuşatan Allah, bir bakıma onun nihâî çevresidir: *“Doğu da, batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”*¹⁷ Allah, doğal çevreyi insandan ayrı ve kopuk yaratmadığı gibi, kendisinden de uzak ve bağımsız bir varlık dünyası oluşturmamıştır. *“İyi bilin ki, O, her şeyi çepeçevre kuşatmıştır.”*¹⁸ ayetinden anlaşıldığı üzere O, her an aktif biçimde tabiatın kontrolünü elinde tutmaktadır. Dolayısıyla kâinat, insan ile Allah arasında iletişime imkân veren bir alana işaret etmektedir.

İslam çevre ahlâkında belirleyici unsurun ‘tevhid’ olduğunu söylemek yanlış olmaz: *“O, doğunun da batının da Rabbidir. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. Öyle ise O’nu vekil edin.”*¹⁹ Her şeyden önce hayata gözlerini açtığı andan itibaren çevresinde gözlemlediği tabiat olayları insanı tevhid inancına davet eder.²⁰ Allah, tabiatıta yer alan farklı detaylara kudretinin birer göstergesi olarak işarette bulunur ve yarattığı muhteşem düzeni insanoğluna göstererek bir anlamda ona çevresiyle meydan okur: *“Sizi yaratmak mı daha zor, yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah kurmuştur. Onu yükseltmiş ve ona düzen ve ahenk vermiştir. O göğün gecesini karanlık yaptı, ışığını da çıkardı. Ardından yeri düzenleyip döşedi. Ondan suyunu ve merasını çıkardı. Dağları sağlam bir şekilde yerleştirdi. Bunları sizin için ve hayvanlarınız için bir yarar kaynağı yaptı.”*²¹

‘Zerreden küreye’ uzanan bu nizam Allah’ın eseridir ve çevre O’nun mülküdür. Şu halde çevre için üstlenilecek ahlâkî sorumluluk, Allah’ın eserine ve mülküne saygının gereğidir. Çevreye zarar veren ve düzene aykırı düşen davranışlar sergilemek ise, onu tanzim eden iradeyi tanımamaktır. Doğrusu bu Mutlak İrade’nin gizli açık her şeyi bildiğine²² duyulan inanç, insanın çevre için iyiyi yapıp kötünden uzak durmasını kolaylaştırır.

¹⁷ Bakara 2/115.

¹⁸ Fussilet 41/54.

¹⁹ Müzzemmil 73/9.

²⁰ *“İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan herşeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı? Onları sarsmasın diye yere de sabit dağlar yerleştirdik ve (varacakları yere) yol bulabilsinler diye ondan geçitler, yollar meydana getirdik. Gökyüzünü de korumuş bir tavan yaptık. Onlar ise oradaki, (Allah’ın varlığını gösteren) delillerden yüz çevirmektedirler. O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedirler.”* (Enbiyâ 21/30-33)

²¹ Nâziât 79/27-33.

²² *“Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”* (Bakara 2/234)

Diğer yandan tevhid ilkesi, insanı egoist, kibirli, tamahkâr ve doyumsuz bir çevre algısı geliştirmekten de korur. Zira tevhid inancı sayesinde varlık âlemini Allah'ın varlığının delili olarak görebilen insan, O'nun sunduğu nimetlere karşı ahlakî bir tutumla müteşekkir olan ve bu nimetleri kullanırken her türlü aşırıktan, sorumsuzluktan ve savurganlıktan kaçınan bir karakteri²³ benimsemeye hazır hâle gelmiş olur.

B- Çevre için sorumluluktan kaçmamak

İslâmî referanslardan beslenen bir çevre ahlâkından bahsederken tevhid vazgeçilemez bir sabitedir. Ancak tevhid karşısında insanın sorumluluğu da bir o kadar önemlidir. Böyle bir sorumluluk ahlâkî, hukukî, duygusal ve düşünsel birden fazla boyuta sahiptir. Bütün boyutlarını bir kenara bıraksak bile, en sığ bakışla, bir insanın çevresine karşı sorumluluk üstlenmesinin kendi yararına olduğunu fark etmek zor değildir.²⁴

Kur'an aracılığıyla *"Öyleyse Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz?"*²⁵ sorusunun defalarca muhatabı olan insan, nankörlük etmemekle yükümlüdür: *"Allah, şöyle bir kenti örnek verdi: Orası güven ve huzur içindeydi. Oraya her taraftan bolca rızık gelirdi. Fakat Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden yaptıklarına karşılık, Allah onlara şiddetli açlık ve korkunun izdirabını tattırdı."*²⁶

Yine Kur'an'ın ifade ettiğine göre, evet, "göklerde ve yerde ne varsa Hak katından birer nimet olarak insanın hizmetine sunulmuştur"²⁷ ama bu, yeryüzünün sadece insan için var edildiği anlamına gelmez. *"Allah, yeri canlı yaratıklar için var etti."*²⁸ ayeti üzerinde düşünmek, tıpkı insanın olduğu gibi diğer canlıların da yeryüzünde yaşama hakkına sahip olduklarını anlamak için kâfidir.²⁹ İşte bu noktada yeryüzündeki tek akıllı ve mükellef varlığa, sorumluluktan kaçmamak düşer. Allah Resûl'ünün ifadesiyle, akan bir nehrin başında abdest alırken suyu israf etmemeye özen gösterecek ka-

²³ Özdemir, İbrahim, "Kur'an ve Çevre", *İslâmî İlimler Dergisi*, Cilt: 1, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006, s. 181-182.

²⁴ *"O, çardaklı-çardaksız olarak bahçeleri, ürünleri, çeşit çeşit hurmalıkları ve ekinleri, zeytini ve narı (her biri) birbirine benzer ve (her biri) birbirinden farklı biçimde yaratandır. Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü de hakkını (öşürünü) verin, fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez."* (En'âm 6/141); *"Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için bir ısınma ve birçok faydalar vardır. Hem de onlardan yersiniz. Onları akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik vardır. Onlar ağırlıklarınızı, sizin ancak zorlukla varabileceğiniz beldelere taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhametlidir. Hem binesiniz diye, hem de süs olarak atları, katırları ve merkepleri de yarattı. Bilemeyeceğiniz daha nice şeyleri de yaratmıştır."* (Nahl 16/5-8)

²⁵ Rahmân 55/13, 16, 18, 21...

²⁶ Nahl 16/112.

²⁷ Câsiye 45/13.

²⁸ Rahmân 55/10.

²⁹ Yaran, Cafer Sadık, "İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi: Hiyerarşik Bir Sınıflandırma Denemesi", *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu* (15-16 Mayıs 2008, İstanbul), I-II, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008, II/122.

dar...³⁰

C- Halife olduğunu hatırlamak

Diyalojik bir çevre ahlâkını şekillendirmede temel alınacak bir diğer dinî argüman ise, hukukî yükümlülükleri de çağrıştıran ‘halifelik’ kavramıdır. İnsanın halifeliği yaratılışla başlayan bir sürece işaret eder³¹ ve yeryüzünü Allah’ın istekleri çerçevesinde imar etme görevinin adıdır.³²

*“O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”*³³ ayetindeki ‘sizin için’ vurgusu insanoğlunu aldatmamalıdır. Zira halifelik, yeryüzünün efendisi olmak ve onun üzerinde sınırsız hak iddia etmek gibi bir lüksün değil, aksine dengelerin korunması adına emek vermek gibi bir sorumluluğun adıdır. Aslında halifelik, imtihanın adıdır: *“O, size verdiği nimetler konusunda sizi sınamak için sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve bazınızı bazınıza derecelerle üstün kılandı.”*³⁴

Halifeliği sorumluluk yerine menfaat merkezli düşünmek, gücüne ve aklına tapan modern dönem insanını çevre karşısında olabildiğince hoyrat hâle getirmiştir. Bilhassa doğal çevre için, Allah’a kulluğu kabul etmeyen ve O’nun sınırlarını tanımayan bir insanlığın halifelik statüsünü kötüye kullanmasından daha tehlikeli bir şey olamaz.³⁵ En sade ifadeyle “Doğaya hâkim olma girişimi, gelişmenin nihai kaynaklarını olumsuzlama ve bu yüzden kendimizi yok etmedir. O halde yapmamız gereken doğal dünyaya hâkim olmak değil, çeşitli çevreler içindeki anlamlı yaşamları geliştirmek olmalıdır.”³⁶

D- Emanet bilinci taşımak

Kur’an, yeryüzünün şerefli halifesini, “emaneti yüklenen varlık” olarak tanımlar: *“Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir.”*³⁷ ‘Emanet’ kelimesinin ‘sahip olma’yı reddeden yapısına odaklanırsak, insan ile çevre arasında mülkiyet ilişkisi geliştirme-

³⁰ İbn Mâce, Tahâret, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/221.

³¹ *“Hani, Rabbin meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım’ demişti. Onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz Sana hamdederek daima Seni tesbih ve takdis ediyoruz demişler, Allah da, ‘Ben sizin bilmediğinizi bilirim’ demişti.”* (Bakara 2/30)

³² *“Ey kavimim! Allah’a kulluk edin. Sizin O’ndan başka hiçbir ilahınız yok. O, sizi topraktan yarattı ve sizi oranın imarında görevli kıldı.”* (Hûd 11/61)

³³ Bakara 2/29.

³⁴ En’âm 6/165.

³⁵ Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 181.

³⁶ Türer, Celal, “Pragmatik Çevre Etiği”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu* (15-16 Mayıs 2008, İstanbul), I-II, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008, II/140.

³⁷ Ahzâb 33/72.

nin anlamsızlığını görebiliriz. Çevrenin sahibi bellidir; insan ancak onun emanetçisidir. Keyfince tasarrufta bulunma hakkına sahip olmadığı gibi, gün gelip emanetin sahibine hesap vereceğini aklından çıkarmamak mecburiyetindedir. Mülkün Sahibi'nin uyarısı gayet açıktır: *"Düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın."*³⁸

E- Çevreye karşı muhabbet ve merhamet beslemek

Halifeliğin doğuştan gelen bir meziyet veya konum değil, bir yetki ve erdem potansiyeli olarak düşünülürse, bu potansiyeli değerlendirmenin insanın kendi iradesine kaldığı söylenebilir. Bir başka deyişle, insan, halife olduğunu idrak edip bu yetkiyi erdemli biçimde kullanmayı seçerse hayat sınavında başarılı olabilecek, aksi hâlde potansiyelini zayı etmiş olacaktır. Emanete riayet ve hilafete sadakat, insanı bir üst düzeydeki çevre algısına taşıyacak ve sadece sorumluluk gereği değil, artık bir erdem tezahürü olarak çevresiyle sağlıklı ilişkiler geliştirebilecektir.

Konu erdem ve faziletler olduğunda, çevre hakkında ilk akla gelen muhabbet ve merhamettir.³⁹ Engin bir merhamet sahibi olan Allah,⁴⁰ insanların da ayırım gözetmeksizin diğer bütün varlıklara karşı aynı şekilde merhametli olmasını talep eder. Bu talep Allah Resûlü tarafından o derece güçlü dile getirilir ki, insanın merhameti Allah'ın merhametine ön şart olarak zikredilir: *"Merhamet etmeyene merhamet olunmaz!"*⁴¹

Allah Resûlü'nün hayvanların atış tahtası ya da hedef olarak kullanılmasını⁴² ve birbirleriyle dövüştürülmesini⁴³ yasaklaması, devesi huysuzlanınca ona sert davranan Hz. Aişe'yi *"Yumuşak davran!"* diyerek derhal uyarması,⁴⁴ hatta binek hayvanlarının sırtında uzun süre oturup molada bile onları koltuk yerine kullanarak sohbetle devam edenleri *"Allah onları size, ulaşmakta zorlanacağınız yerlere kolayca erişesiniz diye verdi!"* şeklinde ikaz etmesi,⁴⁵ bu merhametin açık ifadeleridir.

Çevrenin diğer sakinlerine karşı muhabbet beslemek, onları kâinat aile-

³⁸ A'râf 7/56.

³⁹ Yaran, "İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi", s. 130-131.

⁴⁰ Bakara 2/143, 207; Tevbe 9/117.

⁴¹ Buhârî, Edeb, 18; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, I-IV, Haz. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-İslamî, İstanbul trs., "Edeb", 144, 145.

⁴² Müslim, Zebâih, 58, 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/101; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân, *es-Sünen*, I-II, Thk. ve Thr. Fevzâ Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb' el-Âlîmî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1987, "Edâhî", 13.

⁴³ Ebû Dâvûd, Cihâd, 51; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, "Cihâd", 30.

⁴⁴ Müslim, Birr ve Sıla, 79; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/125; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Edebü'l-Müfred*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1409/1989, s. 166, h.no: 469.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, Cihâd, 55; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke 1994, V/419, h.no: 10470; a.mlf., *Şuabü'l-İmân*, I-VIII, Thk. Muhammed es-Sâid Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410, VII/484, h.no: 11083.

sinin fertleri olarak kabul edip onlarla bütünleşmek, “yaratılanı Yaratan’dan ötürü hoş görmek”, çevre ahlâkının erdem boyutunu yansıtır. İnsan dışındaki dilsiz ağızsız nice varlığa sadece Allah’ın hoşnutluğunu umarak iyi davranmak, nebevî bir öğretilerdir. Nitekim bir deveyle hasbihal edip onun halinden ne kadar sıkıntıda olduğunu anlayınca sahibine uyarılarda bulunan da,⁴⁶ küçük bir çocuğun serçesinin hatırını soran da⁴⁷ Hz. Peygamber’dir.

F- Çevreye hikmet ve ibret nazarıyla bakmak

Allah, Son Peygamberinin şahsında insanlığa “Oku!”⁴⁸ diye seslenir. Bu sesleniş, “çevresini okuması” yani dinlemesi, izlemesi, anlaması ve anlamlandırması için insana hatırlatmalarda bulunan bir ilâhî kitabın ilk emridir.

“Allah, gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yaratmıştır. İşte bunda inananlar için bir ibret vardır.”⁴⁹ Kâinata ibret nazarıyla bakan insan, öncelikle sadece kendisinin değil, diğer pek çok canlının da Allah’ı zikrettiğini, O’na secde ettiğini yani tek âbid ve ârif varlığın kendisi olmadığını fark eder.⁵⁰ Elbette böylesine girift bir zikir ve secde hali beş duyu ile kavranamaz. Ancak açıkça duymasa ve görmese de canlıların Allah’la daimî bir hürmet ilişkisi içinde olduklarını bilmesi, insanın çevreye bakışını derinden etkileyecektir.

Burada zikredilmesi gereken bir diğer husus da çevrenin insana ‘kendini gerçekleştirme ve kemale erme’ yolculuğunda destek olduğunun dinî metinlerde belirtilmesidir. Bu manevî katkı, kimi zaman insanın varoluşa dair sorularına tabiatın cevap teşkil etmesi, kimi zaman insanın tabiatı izleyerek ve tefekkür ederek ondan ilham alması şeklinde gerçekleşir.⁵¹ Böyle bir desteği reddeden ve ibret nazarından mahrum olanlar Kur’an’da eleştirilir: “Yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu bir görün.”⁵² Kısacası “Dünyanın kendisinde vahiy gücü vardır.”⁵³ Bu gücü keşfedenler ise, ayette şöyle anlatılır: “Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. ‘Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, Seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru’ derler.”⁵⁴

⁴⁶ Ebû Dâvûd, Cihâd, 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/204; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VIII/22, h.no: 16241.

⁴⁷ Buhârî, Edeb, 81; Müslim, Âdâb, 30.

⁴⁸ Alak 96/1.

⁴⁹ Ankebût 29/44.

⁵⁰ “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah’ı tesbih ederler. Her şey O’nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, Halîm’dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır.” (İsrâ 17/44); “Görmedin mi, şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde etmektedir.” (Hac 22/18)

⁵¹ “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi varlığınızda birçok deliller vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?” (Zâriyât 51/20-21)

⁵² Âl-i İmrân, 3/137. En’âm 6/11; Nahl 16/36.

⁵³ Al Gore, *Küresel Denge, Ekoloji ve İnsan Ruhu*, Çev. Gülden Şen, Sabah Kitapları, İstanbul 1993, s. 346.

⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/191.

Sonuç

Bugün yeryüzünün hemen her köşesinde yaşanan ekolojik bunalıma baktığında, insanlığın kâinattaki hassas dengelerle uyumsuzluğu bir yana, çevresiyle tek taraflı ve sömürmeye dayalı bir ilişki geliştirdiğini söyleyebiliriz. Ekolojik bunalım, sadece çevreyi kirletmek veya ağaç kesmek gibi solumsuzca işlenen davranışlara dur demekle çözümlenemeyecek kadar çetrefillidir. Zira çevre krizinin merkezinde, fiziksel sorunlardan daha büyük bir değer bunalımı ve bilinç kirlenmesi yer almaktadır.

Bu durumda, tabiatı işleyen Kur'an ayetlerini ya da temizliğe, hayvanları korumaya, ağaç dikmeye, israf ve hırsın yasaklığına dair hadis rivayetlerini derlemek çözüm için yeterli olabilir mi? Yoksa bir ahlâk, bir şuur mu geliştirmek zorundayız? Kanaatimizce çevre krizine çözüm üretirken davranışlardan önce zihniyete, eylemlerden önce inanç ve değerlere odaklanmak şarttır. Çünkü insanın çevresi hakkında oluşturduğu zihin kalıpları, ulaştığı yargılar ve inandığı esaslar, onu çevresiyle ne tarz bir iletişime gireceği konusunda yönlendirmektedir.

İnsanı merkeze alan, onu yegâne özne olarak tasavvur eden ve 'güç kullanarak kontrol altına alma' esasıyla tabiatı nesneleştiren modern bilim algısının sonuçları ortadadır. Sarkacın diğer ucunda ise, tabiatı merkeze alan, diğer varlıkların haklarını savunurken insana düşman kesilen ve hatta insansız bir tabiat düşleyen ekolojik bakışlar yer almaktadır. Savrulmamak için insan-çevre ilişkisinde "ya sen, ya ben" değil, "biz" ilkesiyle hareket eden adil bir yaklaşıma ihtiyacımız vardır.

İnsan ile çevresini birbirinden ayrı düşünmek, birisini diğerinin içinde eritmekten daha az tehlikeli değildir. Düalist ve indirgemeci bir zihniyetten sıyrılıp bütüncül bir anlayışla meseleye yaklaşmak doğru olacaktır. Zira insan kendi varlığının, yetenek ve birikimlerinin ancak tabiatın sunduğu imkân alanlarında bir anlama kavuşacağını er geç fark etmek zorundadır.

KAYNAKLAR

Ahmed b. Hanbel (241/855), *el-Müsned*, I-VI, trs.

Al Gore, *Küresel Denge, Ekoloji ve İnsan Ruhu*, Çev. Gülten Şen, Sabah Kitapları, İstanbul 1993.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin (458-1065), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke 1994.

....., *Şubü'l-Îmân*, I-VIII, Thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1410.

Bookchin, Murray, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi, Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler*, Çev. Rahmi Öğdül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1996.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/869), *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resulillah Sallallahü Aleyhi Vesellem*

ve *Sünenih ve Eyyâmih*), Haz. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1995.

....., *el-Edebü'l-Müfred*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1409/1989.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân (255/868), *es-Sünen*, I-II, Thk. ve Thr. Fevâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb' el-Alîmî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1987.

Des Jardins, Joseph R., *Çevre Etiği –Çevre Felsefesine Giriş–*, Çev. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara 2006.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (275/889), *es-Sünen*, I-IV, Haz. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-İslamî, İstanbul trs.

İbn Hibbân, Muhammed el-Büstî (354/965), *Sahîh*, I-XVIII, Thk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (273/887), *es-Sünen*, I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994.

Martı, Huriye, *Hadisler Ekseninde Çevre Ahlakı*, Etkileşim Yay., İstanbul 2013.

Müslim, İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, (*Nevevî Şerhi* ile birlikte), I-XIX, Haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Özdemir, İbrahim, “Çevre-Ahlak İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 14, Kış 1994, ss. 49-60.

....., “Kur'an ve Çevre”, *İslamî İlimler Dergisi*, Cilt: 1, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006, ss. 161-183.

Özdemir, İbrahim-Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam*, DİB Yayınları, Ankara 1995.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Türer, Celal, “Pragmatik Çevre Etiği”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, I-II, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008, ss. II/135-146.

Yaran, Cafer Sadık, “İslam Çevre Etiğinin 4 Kuramı ve 8 İlkesi: Hiyerarşik Bir Sınıflandırma Denemesi”, *Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu*, I-II, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2008, ss. II/121-133.

**MÜLKİYET ANLAYIŞININ EKO-SİSTEM ÜZERİNE
ETKİLERİ VE YENİ BİR ÇEVRE ANLAYIŞINA
DOĞRU**

Yrd. Doç. Dr. M. Necip YILMAZ
Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

İnsan yaşayabilmek için bir takım nesnelere ihtiyaç duyar. Bu insanın biriktirme, sahip olma gereksinimini doğurmuştur. Yarattığı itibarıyla kendi soyunu devam ettirmek, çevreden gelen tehlikelerden emin olmak, yiyeceğini temin etmek güdüsüyle başlayan bu edinme gereksinimi, çağlar içerisinde farklılıklar göstererek gelişmiştir. İnsanın iktisadi faaliyetleri özellikle bilimsel gelişmelerin hız kazandığı 17. Yüzyıl sonrasında geçmişe oranla farklı bir mahiyet kazanmıştır. Bilimsel gelişmelerin bir sonucu olarak doğal kaynaklar kirlenmiş, bazı türler yok olmuş, bazıları da yok olmanın eşiğine gelmiştir. Dünya ekosistemi bozulmaya yüz tutmuştur. Bunun en önemli sebebi mülkiyet anlayışının değişmesidir. Yeryüzü sınırsız değildir. Bilimsel gelişmelerin geldiği seviye ve küreselleşmeyle bir köy haline gelen dünyada, sürdürülebilir bir kalkınma ve yaşanabilir bir çevre için yeni bir ekonomi ve kalkınma anlayışı geliştirmek gerekmektedir. Bu da ancak dünya ekosistemini paylaşanların karşılıklı menfaatlerinin var olduğu gerçeğinin fark edilmesiyle mümkün olabilir. İnsanlar gelişmelerin kendilerini tehdit eder hale geldiği konusunda bir bilince sahip olurlarsa ancak onun için önlem alma gereği duyarlar. Gelenen aşamada çevrenin tahrip edilmesi orada yaşayan herkesi tehdit etmektedir. Çevreye karşı duyarlılık, karşılıklı saygınlığı doğuracağından küresel barışın da kapısını aralayacaktır.

Anahtar kelimeler: Mülkiyet, Çevre, Eko-sistem

The Impacts of the Conception of Property on Eco-System and Towards a New Understanding of Environment

Man needs some certain objects in order to survive. And the need to save and to possess emerges from this very fact. This need of possessing began with the motive to sustain one's own generation, to feel secure from the dangers those come from surrounding and to maintain livelihood; it developed through the ages with some certain alterations. The economical acts gained a different content compared with the post-17th century era in which scientific developments had a pace. As a result of the scientific developments, some of the natural sources were corrupted, some specie became extinct -or likely to be extinct- and the ecosystem began to be deformed. One of the most important reasons for this corruption is the change within the concept of 'possession'. The world is not endless. Thus, a new understanding of economy and development should be formed in a world, which became a village due to the level of scientific developments and globalization for a sustainable development and a livable environment. This would be possible only by being aware of the fact that those who

share the world ecosystem should realize that they have mutual benefits. When people have a certain degree of consciousness concerning the fact that the developments threaten themselves, it becomes necessary to take measures against it. As the environment is threatened, it will continue to threaten everyone thereof. As sensibility against the environment causes mutual deterrence, it will also enable global peace.

Key Words: Property, Environment, Eco-system

GİRİŞ

Çevre sorunlarının giderek önem kazanması büyük ölçüde insanın iktisadi faaliyetlerinin yeryüzünde meydana getirdiği yıkımın bir sonucudur. Yeryüzünde meydana gelen türlerin bir kısmının yok olmaya başlaması, sel felaketleri, enerji krizi, nükleer kazalar, asit yağmurları, çölleşme, ozon tabakasının incilmesi, iklim değişikliğine varıncaya kadar meydana çevresel felaketlerin çoğu insanın anlam arayışının farklılaşmasıyla başlamıştır. Bir canlı olarak insan yaşamını sürdürebilmek için öncelikle yiyecek maddelerine ve barınağa ihtiyaç duyar. Diğer canlılara bir göz attığımızda bu ihtiyaçlarını tabii ortam içerisinde karşıladıklarını görürüz. İnsana nispetle diğer canlıların şeyleri edinme gereksinimi sınırlıdır.

Diğer canlıların giyecek sorunu yoktur. Çünkü giyecekleri sırtındadır. Oysa insanın soğuktan ve sıcaktan korunabilmesi gerekmektedir. Diğer canlılarda insan kadar bir hayat endişesi bulunmamaktadır. İnsan fitratı nedeniyle daima bir gelecek endişesi içindedir. O öncelikle neslini devam ettirecek yavrusunu yaşatma ihtiyacındadır. Çocukluk dönemi insan yaşamında bakıma, özene en fazla ihtiyaç duyulan dönemdir. Bu ilgi, alaka ve özen yıllarca sürmelidir ki insan kendini dış etkenlerden koruyup sağlıklı bir şekilde hayatını sürdürebilsin. Yine aynı şekilde insan, beslenebilmesi için her besini tabiattaki haliyle yiyememektedir. Besinleri pişirmesi gerekmektedir. Bütün bunlar insanı çevresiyle mücadeleye itmiş, yiyecek, giyecek, barınak ihtiyaçlarını edinme ve biriktirme yoluna yöneltmiştir.

Yaratılışı itibariyle insan yalnız yaşamaya elverişli değildir. İnsan toplum halinde hayatını sürdürebilir. Bunun bir sonucu olarak insan hayat mücadelesinde hemcinsleriyle dayanışma ihtiyacını duymuştur. İşte insanın fitrî olarak meyyal ve yaşamını sürdürebilmesi için pek çok ve çeşitli şeyleri edinme ve onlara sahip olmasına mülkiyet denilmektedir.

Tarihi süreç içerisinde toplumdan topluma, felsefi anlayışlara, dinlere ve farklı mezheplere göre bir muhteva kazanmış olan mülkiyet; bilimsel devrim, sanayi devrimi, iktisadın bilim haline gelmesi ve son olarak küreselleşmeyle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. İnsanın doğuştan sahip olduğu edinme ihtiyacı daha çok şeye sahip olmak için doğal hayatın yok edilmesi ile birlikte kendini varlığını tehlikeye atan bir sürecin kapılarını aralamıştır.

Çok uzun yıllardır insanın yaşadığı çevreye sahip çıkması konusunda kimi yazar düşünür ve bilim adamlar uyarılarda bulunmuşlardır. Özellikle İslam'ın getirdiği ölçüler yeryüzünün insana bir emanet olarak verildiği, insanın halife olduğu buyruğu bunu en güzel şekilde ifade eder. K. Kerim'de birçok ayette bu ilkeleri apaçık olarak görmemiz mümkündür. Peygamber

Efendimiz de bu konularla ilgili birçok hadisi mevcuttur. Geçmiş dönemlerde hem bilimin konumu, hem dünya nüfusu günümüz ölçülerinde olmadığından çevre bakımından meydana gelen sorunlar yöresel olarak kalmaktaydı. Ancak bilimsel gelişmeler sonucunda dünya artık küçük bir köy haline geldi. Dünyanın bir ucundaki en küçük olayın bile dünyanın diğer bölgeler üzerinde etkisi olmaktadır.

Bu anlamda modern çevre hareketinin başlangıcı sayılan Rachel Carson'un Silent Spring (Sessiz İlkbahar, 1972) adlı eserinin yayınlanmasından beri ciddi manada çevreye odaklanan eserler yazıldı, uluslararası organizasyonlar kuruldu, onlarca toplantılar yapıldı, kararlar alındı. Ancak algı olarak çevrecilik dendiğinde sanki çok dar bir insan kitlesinin ilgilenmesi gereken bir alan olmanın ötesine çok fazla geçemedi. Sanayileşme sürecinde, sanayileşen ülkeler çevreye çok fazla zarar verdiler. Hala da vermeye devam ediyorlar. Çevrecilik dendiğinde kimi çevrelerce sanayileşen ülkelerin ki, zaten sanayileştikleri için, sanayileşeme çabası olan ülkelerin önünü tıkamak olarak algılanmaktadır. Bugün kalkınma sanayi ötesi bir anlayışla da yapılsa yine dolaylı yoldan çevreye zarar vermektedir. Bu insanın sahip olma hırasının geldiği noktayı göz önüne sermektedir. İnsan tabiattan uzaklaştıkça, kapitalist mülkiyet anlayışının bir sonucu olarak daha çok tüketimi körükledikçe, çevre de sonuç olarak daha çok tahrip edilecektir. Ancak geline nokta sürdürülemez bir aşamadır. Kapitalist anlayış açısında da olsa sonuç aynıdır. Çünkü kârlılığın devam edebilmesi sürdürülebilir olmasına bağlıdır. Çevre konusunda kaleme alınan eserler, uluslararası toplantılarda dile getirilen tehlikeler şayet doğru ise¹ ki, kimi öngörülerin gerçekliğini yaşayarak görüyoruz, deniz bitmiş demektir. Artık denizde yetişecek balık olmayacağı için onun bir ticareti ve kâr beklentisi de olamaz. Bu anlamda karşılıklı bir bağımlılık bizlerin önünde durmaktadır. Geline bu nokta yeni bilimin kapılarını açacağı gibi, küresel bir barışında ümidini yeşertebilir. Çünkü insanlığı bunun üzerine düşündüren pek çok gelişme kapımızı çalıp

¹ Bu konuda birçok uluslararası rapor yayınlanmıştır. Bu raporlarda günden güne yerkürenin çevresel olarak nasıl tahrip edilmeye devam edildiği çok açıkça görülmektedir. Çevre konusunda küresel ölçekte yapılan ilk değerlendirme, 1972 yılında 5-16 Haziran tarihleri arasında Stockholm'de düzenlenen "Birleşmiş Milletler İnsan Çevresi Konferansı"dır. Stockholm Konferansında alınan karara uygun olarak BM Genel Kurulu tarafından 12 Aralık 1972'de BM Çevre Programı (UNEP) kurulmuştur. Ardından Birleşmiş Milletler ve bağlı kuruluşlarından başlayarak, diğer bölgesel nitelikteki kuruluşlar olan; İktisadi İşbirliği ve Kalkınma Teşkilatı (OECD), Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT), Avrupa Konseyi, Avrupa Topluluğu (AT), IMF ve Dünya Bankası, Gümrükler ve Tarifeler Genel Anlaşmasına (GATT) kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde ele alınmaya başlanmıştır. BM şemsiyesi altında, diğer küresel örgütler Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP), Birleşmiş Milletler Sanayi Geliştirme Örgütü (UNIDO), Dünya Sağlık Örgütü (WHO), Tarım ve Gıda Örgütü (FAO)'dur. 1992'de Rio de Janeiro'da gerçekleştirilen "Birleşmiş Milletler Çevre ve Kalkınma Konferansı" (UNCED), çevre ve kalkınma konularında bütün dünya ülkelerini küresel düzeyde ilk kez bir araya getiren bir konferans olmuştur. 26 Ağustos-4 Eylül 2002Johannesburg'ta düzenlenen Rio+10 Zirvesi, "Sürdürülebilir Kalkınma Dünya Zirvesi" çevre sorunlar ele alınarak çevreye duyarlı bir kalkınmanın nasıl yapılabileceği üzerinde durulmuştur. Çevreyle ilgili olarak oluşturulan kuruluşlar ve çalışmalarını ile ilgili olarak bu listeyi daha da uzatabiliriz. Bütün bu çabaların altında yatan neden karşılaşılan tehlikenin büyüklüğüdür.

durmaktadır.

A.Mülkiyet Kavramının Çerçevesi

1.Mülkiyet Kavramı

Ortaya koymaya çalışılacak fikrin daha iyi anlaşılabilmesi için mülkiyet kavramını incelemek gerekmektedir. Mülkiyet, bir eşya sahibine o eşyayı kullanma, eşyadan faydalanma, tasarruf etme yetkilerini veren haktır. Eşya menkul ise, menkul kıymet; gayrimenkul ise, gayrimenkul mülkiyet denir. Arapça "Mülk, melk ve milk" kelimeleri ملك kökünden türemiş olup sözlük anlamı sahip olmak, kendine ait kılmak, elde etmek demektir. Bu kökten gelen bütün kelimelerde güç, kuvvet, iktidar anlamı vardır. Mülk kelimesi ayrıca sahip ve mâlik olunan malı; yani mülkiyetin konusunu da ifade etmektedir. Mülk hüküm ile bir şeyin zaptı ve tasarrufu demektir. Melik mülke sahip olan, hükümdar anlamını ifade eder. Mülkiyet sahip olma, insanın üretim koşullarıyla ilişkisini dile getirir.

"İslam hukukunda mülkiyet milkü'l-ayn ve'l-menfaa, el-milkü'l-kâmil, el-milkü'l-mutlak, el-milkü't-tam terimleriyle ifade edilir. Kur'an-ı Kerim'de yeryüzünün ve oradaki imkânların Allah tarafından insanların istifadesine verildiğinin kaydedilmesi mülkiyetin Allah'ın kullarına bir ihsanı olduğunu göstermektedir. Bu anlayış bir taraftan insanların mülkiyetinin Allah'ın mutlak mülkiyetinin bir uzantısı ve devamı şeklinde algılanmıştır."² Mutlak hükümler ise Allah'a aittir. İslam kültüründe eşyanın asıl maliki Allah'tır, insanlar ise nöbetçi, vekil konumundadır. Mal insanların elinde bir ariyettir. Bu yüzden İslam hukukçuları mülkiyet manasında kullanılan milkü'l-ayn ve'l-menfaa tabirinin kullara izafe edilemeyeceğini belirtirler. Bu düşünceye göre ayınların gerçek maliki onu yaratma var etme ve yok etme gücüne sahip bulunan Allah olup, tam ve mutlak tasarruf kudreti O'nundur. Zira Kur'an-ı Kerim'de göklerin, yerin ve bunlarda olan her şeyin Allah'a ait bulunduğu, O'nun mülkü olduğu sık sık tekrar edilmektedir.³ Bu sebeple İslam hukukçularının bir kısmı kulların eşyanın aynına değil menfaatine malik olduğu, bir kısmı ise menfaatlere malik olmayıp sadece bir tür yararlanmaya malik bulunduğu görüşündedir. Kulların eşyanın üzerindeki yetkisine mülkiyet denilmesi mecazî bir anlatımdır. Şatibî'ye göre ise milkü'l-menfaa veya intifa kavramları bile kullanılmamalıdır.⁴ İslam hukukunda kula izafe edilen mülkiyeti kullanma, tüketme v.b. hukuki düzlemdeki tasarruflarla ilgili olup yaratma ve yok etme gibi metafizik boyutları içermeyen bir yetkidir. İslam hukuku bakımından mülkün Allah'a ait oluşu ve insanoğlunun yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak bulunuşu hukukî bakımdan ferdî ve hususî mülkiyeti ortadan kaldırmamaktadır. Ancak mülkiyet hakkına ve bu hakka bağlı tasarruflara bazı kayıtlar getirmektedir.

² Hacak, Hasan , Mülkiyet, DİA, c. 31, s. 543

³ Bakara: 107; Âl-i İmrân: 26, 186; Mâide: 17, 18, 40, 120

⁴ Şatibî, Muvafakât, III, s. 170

Tabii hukukçulardan ve Batılı anlamda mülkiyet teorisine önemli katkılarda bulunan Samuel Pufendorf mülkiyet hakkını şöyle tanımlar: “Mülkiyet öyle bir haktır ki ve bir şey belli bir kişiye o şekilde ait bulunmaktadır ki, aynı şeyi, aynı şekilde bütünlüğü bakımından başka bir kişiye ait olması imkânı yoktur.”⁵ Mülkiyeti emeğe bağlayarak bu konuda bir reform meydana getiren filozof John Lock’dur. O şöyle der: “... Emek tartışma götürmez, inkâr edilemez şekilde sahibinin malı olduğuna göre, bir şeye emeğini katan kişi, diğer insanlar için de o şeyden aynı nitelikte yeter miktarın tabiatla var olması durumunda o şeyin maliki olur.”⁶ 1789 Fransız devriminden sonra kodifiye edilen 1804 tarihli Fransız Medeni Kanunu mülkiyet hakkının tabiatla gelen mutlak bir hak olduğu görüşüne dayanır. Bu kanunu hazırlayan ünlü hukukçu Portalis mülkiyet teorisini şöyle açıklar: “Mülkiyet tabii bir haktır; insanlar var olduğundan beri mülke sahip olanlar da olmuştur. Mülkiyet hakkı ne bir sözleşmenin, ne de pozitif hukukun sonucudur. Mülkiyet insanın kendisinden, varlığından doğmaktır.”⁷

Tarihi süreç içerisinde muhtevası değişim gösteren mülkiyet kavramı bugün gelinen noktada bir hak olarak, her çeşit eşyaya sahip olma, onlar üzerinde egemenlik kurma yetkisi verir. Aynı zamanda kişilere sahip oldukları eşyayı diledikleri gibi kullanma yetkisini tanıdığı gibi edinme, kullanma, elde bulundurma, elden çıkarma, başkalarına kullandırmama hatta yok etme hakkını da içerir. Kavramlar süreç içerisinde yeni içerikler kazanırlar, durağan değillerdir. Bu anlamda mülkiyet kavramı ve mülkiyet ilişkisi de tarihi süreç içerisinde büyük değişikliğe uğramış, çağlar ve sistemler içerisinde gelişmiştir.⁸

2. Tarihsel Süreçte Mülkiyet

Bir kavramdan günümüzde anlaşılana daha iyi kavramak için onun tarih boyunca toplumdaki topluma, dine ve sistemlere göre geçirdiği aşamaları göz önüne getirmekte büyük yarar vardır. İnsanın doğuştan sahip olduğu edinme duygusunun çağlar içinde geçirdiği değişimi gözler önüne sermek aynı zamanda onun nasıl tabiatı yok etmeye yönelik bir araç haline geldiği-

⁵ İmamoğlu, M. Altuğ, Mülkiyet ve Toprak Sistemleri, s. 27, Yazıt Yayınları, Ankara, 2006

⁶ İmamoğlu, a.g.e, s. 28

⁷ İmamoğlu, a.g.e, s. 30

⁸ Mülkiyet Kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz.; İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrâm, Lisânu'l-Arab, Beyrut, ty, m-l-k maddesi, c.10, s. 491 vd; Abbadi, Abdüsselam Davud, el-Milkiyye fi'ş-Şeriatil-İslamiyye, I-III, Amman; Abdullah b. Abdülaziz el-Muslih, Kuyudu'l-Milkiyye el-Hassa, Beyrut 1988; Ebu Zehre, Muhammed, el- Milkiyye ve Nazariyyetül akd fi'ş-Şeriatil-İslamiyye, Kahire, ts.; ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, el-Fikhu'l-İslâmî fi Sevbihi'l-Cedid (el-Medhalu'l-Fikhiyyu'l-âmm), Dimeşk, 1967, c.1, s. 240; Hafif, Ali, el-Mülkiyetü'l-Ferdiyye; Güriz, Adnan, Teorik Açıdan Mülkiyet Sorunu, Ankara, 1969, Ernest Beaglehole, Property, İnternational Enc. Of the Sos. Sc.; Frederick G. Kempin, Property, Academic American Ansiklopedia, 1982; Demir, Fahri, İslam Hukukunda Mülkiyet ve Servet Dağılımı, İlim yayınları, 1981, Hacak, Hasan, DİA, Mülkiyet Mad.; Yılmaz, Meltem, Mülkiyet Hakkının Doğal ve Kentsel Çevreye Etkileri, Siyasal Yayın Dağıtım, Ankara, 2010; Kılıç, Ramazan, /Demirçelik, Mine, Mülkiyet Kavramının Tarihsel Gelişimi Sürecinde Ortaçağ Reform Hareketi, D.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, S. 30, 2011

nin de anlaşılması yardımcı olacaktır.

Burada öncelikle yukarda da ifade ettiğimiz gibi İslam'ın mülkiyet anlayışına kısaca ele alacak olursak İslam'da tarihi süreç içerisinde kısmi farklılıklar gösterse de mülkiyet hiçbir zaman mutlak bir anlam ifade etmemiştir. Hz. Peygamber (SAV) Medine'ye hicret edince orada kurulan İslam Devleti'nde özel toprak mülkiyetine yer verilmiş ve kimsenin toprağına dokunulmamıştır. Zaman içerisinde inen ayetlerle de mülkiyet anlayışı temellenmiştir. Tarihte kurulan İslam devletleri de gerek toprak mülkiyeti ve gerekse diğer menkul mülkiyet konusunda Kur'an ve sünnetin çizdiği sınırlar dâhilinde zamanın şartlarına göre bir yol izlemişlerdir. Günümüzde çevre konusunda yaşanan krizin İslam'ın mülkiyet anlayışına bağlı gelişmiş olmadığından biz daha çok Batı medeniyetinin ortaya koyduğu anlayışlarının tarihi sürecini vermeye daha uygun buluyoruz.

İlkel toplumlarda mülkiyet toplumsal örgütlenmenin düzeyine bağlıydı. Kişisel mülkiyet daha çok silah, giysi ve süs eşyası gibi nesnelere kapsamaktaydı. Hayvan sürüleri ve avlanma alanları gibi büyük değerli varlıklar toplumun denetimindeydi. Tarımın gelişmesiyle birlikte toprakların belli kurallar çerçevesinde şahıslarca kullanılmasının yolunu açtı. Ancak buradaki mülkiyet hakkı sınırlıydı. Kişinin bütün şahsi eşyası ölümüyle birlikte ya gömülür ya da yakılırdı. Yunan ve Roma hukuku kişisel mülkiyet hakkının tanınması anlamında ilk aşamadır. Yananca'da mülkiyet "kyriotes" kelimesi ile ifade edilir. Bu kelime efendi, hâkim, ev sahibi anlamını ifade eden "kyrios"tan gelmektedir. Eski Yunan'da mülkiyet hakkı sadece eşya üzerinde değil insanlar üzerinde de geçerliydi. Taşınabilir mal gibi kişiye bağlı ve toprağına bağlı köleler vardı. Mülkiyet eşya üzerinde başlamış, daha sonra hayvanlar, daha sonra da toprak üzerinde mülkiyet hakkını içerecek şekilde genişlemiştir. Eski Yunan'da mülkiyet hakkını dönemin filozofları Eflatun ve Aristo da söz konusu etmişlerdir.

Roma döneminde mülkiyet Roma hukukunun ortaya koyduğu anlayış çerçevesinde yeni bir aşama kaydetmiştir.⁹ Latince'de mülkiyet dominium ve proprietas kelimeleri ile ifade edilir. Dominium, efendi, sahip, yöneten anlamına gelen "dominus"tan gelmektedir. İkinci kelime olan "proprietas" da yine aynı şekilde kişiye ait bağımsız bir egemenlik alanı fikrini içerdiği söylenebilir. Roma hukuku mülkiyet hakkını yararlanma, tasarruf etme, kötü kullanma, yok etme hakkı olarak kişiye tanıdı. Bu şekilde mülkiyet Roma hukukunda mutlak bir nitelik kazanmış kullanma, yararlanma ve tasarruf açısından malikin yetkileri sınırsız bir şekilde kabul edilmiştir. Zenginler topraklarını genişletmek amacıyla çevrelerindeki küçük arazi sahiplerini bir şekilde ikna ederek topraklarını bıraktırmışlardır. Bu şekilde büyük mülk sahipleri meydana gelmiştir. Mülkiyet hakkı Roma döneminde o güne kadar var olmayan bir açıklığı kavuşmuştur. "Roma hukukunda mülkiyet hakkı mutlak, kamu yararı nedeniyle getirilen kısıtlamalar dışında hiçbir sınırlandırmaya konu yapılamaz. Sürekli niteliktedir. Kendi hakkın-

⁹ Küçükbaşakçı, Erdem, Roma Hukukunda Mülkiyet Hakkının Sınırları, s. 12, Yüksek Lisans Tezi, 2010

dan ancak malik vaz geçebilir.”¹⁰ Mülkiyet hakkından ancak Roma vatandaşları yararlanabilirdi. Roma toprakları genişledikçe bu haktan yabancıların yararlanması zorunlu hale geldi.

Ortaçağ feodal düzenin egemen olduğu bir çağdır. Ortaçağ'da mülkiyet sistemi, feodalizm içinde şekillendi. Krala ait olan toprakları feodal beyler işlemez kiracılık ilişkileri çerçevesinde serflere bırakırlardı. Bu bağımlı kiracılardan biri öldüğünde, feodal bey toprağı kendi seçtiğı başka birine devredebilirdi. 9. 10. Yüzyıllarda sürekli kiracıların toprak üzerindeki hakkını mirasçılara devredilmesi hakkı tanındı. 12. ve 13. yüzyıllarda kiracılar toprağın gerçek sahibi durumuna geldiler. Feodal düzenin zayıflamasıyla birlikte tekrar birçok toplumda Roma dönemindeki dominiuma (mülkiyet) dönüldü. Bir başka açıdan varlıklarını koruyamayan küçük arazi sahipleri senyörlere sığınmak zorunda kalmışlardır. Senyör kendi gücüne dayanarak kendisine sığınan zayıfların topraklarına el koymuştur. İlk zamanlarda senyöre bağımlılık ömür boyu sürmüş, senyörün ölümüyle bağımlılık sona ermiştir. Daha sonraki süreçte bu bağımlılık miras yoluyla da el değiştirmeye başlamıştır. Senyörlerin güçlü olduğu dönemlerde adalet gibi devlete ait bazı yetkiler de senyör tarafından kullanılmıştır. Katolik Kilisesi ile de senyörler arasında sıkı bir ilişki doğmuştur. Daha sonraki süreçte Aquinalı St. Thomas (1226-1274) vasıtasıyla kilise bireysel mülkiyete taraftar olduğunu ilan etmiştir. Aquinalı St. Thomas özel mülkiyet hakkındaki olumlu görüşü onun kişinin kendi mülküne daha titiz davranacağı düşüncesine dayanmaktadır.

Yeni çağla birlikte mülkiyet anlayışı yeni aşama kaydetmiştir. Feodal mülkiyet anlayışı yerini kapitalist mülkiyet anlayışına bırakmıştır. Kapitalizm kullanım amaçlı ekonomiden kâr amaçlı ekonomiye geçişi ifade eder.¹¹ Rönesans döneminde keşifler neticesinde ticaret artmış, tüketim araçları çeşitlenmeye başlamıştır. Sömürgeleştirilen ülkelerden elde edilen değerli madenler mülkiyetin önemini artırmıştır. Ticaretin artmasıyla toprak mülkiyetinin önemi azalmış burjuvazi yükselmeye başlamıştır. 15. yüzyıldan itibaren değerli madenlerin bir yerden başka bir yere taşınmasıyla menkul mülkiyet artmaya başlamış, bankalar ekonomik yaşamda daha önemli roller üstlenmişleridir. Kâğıt paraların yürürlüğe girmesiyle ekonomik hayat canlanmış, teknolojinin gelişmesiyle birlikte mülkiyet rejimi de değişime uğramıştır. Fransa ve İngiltere’de büyük endüstrinin doğması ile birlikte sermaye az sayıdaki insanların elinde toplanmış ve büyük ekonomik işletmeler meydana gelmiştir. Teknik ilerlemeler sonucunda üretimde basit makinelerin yerini büyük sistemlerden meydana gelen fabrikalar almıştır. İngiltere’de büyük endüstri pamuk, yün, demir ve kömür sektöründe başlamıştır.¹² Bu şekilde gelişeme gösteren üretim büyük endüstrinin güçlenme-

¹⁰ Yılmaz, a.g.e., s. 16

¹¹ Bulut; Nihat, Mülkiyet Konusundaki Temel Yaklaşımlar ve Türk Anayasasında Mülkiyet Hakkı, DÜHFD, c. 10, sayı: 3-4, s. 20, 2006

¹² Demir, a.g.e., s. 3

sine sebep olmuştur.

Tarih boyunca mülkiyet konusu hep tartışma konusu olmuştur. Para kazanmak, servet sahibi olmak önceleri kabul gören bir şey değildi. Düşünürler mülkiyete hep mesafeli yaklaşmışlardır. Mesela Eflatun ideal devlet anlayışında formüle ettiği sisteme göre bütün mallara aşağı sınıf adını verdiği çiftçiler sahip olması gerektiğini belirtmektedir. 17. Yüzyılda değerli madenlerin Avrupa ülkelerine taşınmasıyla elde edilen faydalar neticesinde merkantilizm doğmuştur. Buna göre dışarıya çok mal satmak ama dışarıdan az mal satın almak gerekiyordu. 17. ve 18. yüzyıllarda mülkiyetin insana ve topluma olan etkileri tartışılmıştır. Bu konuda Locke (1632-1704) Diderot (1713-1783, Motesquieu (1689-1755), J.J. Rousseu v.b birçok düşünür konuyu ele almışlardır. Bir fikir vermesi bakımından ve 17. ve 18. yüzyıllarda geniş bir çevrede tartışma konusu olan mülkiyet hakkı ile ilgili olarak John Locke' un yaklaşımına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Lock'a göre mülkiyet hakkının esasını emek oluşturmaktadır.¹³ Bir kimse herhangi bir şeyi tabiattaki doğal halinden ayıracak olursa, o şeye kendi emeğini ilâve etmiş, ona kendisinden de bir şeyler katmış olacaktır. Bu sebeple o şey onun mülkiyetine girer. "Pınardaki su herkesin olduğu halde, kimse testideki suyun onu doldurmuş olana ait olduğundan şüphe etmez. Çünkü testi dolduran şahsın emeği, o suyu artık, herkese müştereken ait bulunduğu tabiatın ellerinden ayırmıştır ve böylece ona sahip olmuştur."¹⁴ John Locke mülkiyet temellendirirken insanın kendi gücüyle var olana kattığı emeği esas almıştır. Ve bu bakış açısı özel mülkiyetin gelişmesine çok önemli rol oynamıştır. Mülkiyete düşünürlerin yaklaşımı ayrı bir tebliğ konusu olduğundan burada sadece bir fikir vermesi bakımından bir kaçına değinmeyi yeterli buluyoruz. Burada son olarak Auguste Comte'nin bakış açısına değinmek istiyorum. Comta'a göre mülkiyet bireysel değil toplumsaldir. Ona göre "hiçbir mülk toplumun zorunlu bir elbirliği olmaksızın yalnız rakibi tarafından meydana getirilmediğine göre onun kullanılması da bireysel olmamalıdır. Mülkiyet her kuşağın kendinden sonraki kuşağa ait işleri hazırlayan sermayeyi meydana getirmesi ve yürütmesi bakımından toplumsal bir görevdir."¹⁵ Bu anlayış taşınmazlar açısından mülkiyet anlayışına yeni bir boyut katmıştır. Buna göre taşınmazlar açısından mülkiyet hakkı belirli bir zamanda, devletin izin verdiği ölçüde, taşınmazdan yararlanma hakkıdır.¹⁶ Bu anlamda Birinci Dünya Savaşı sonrasında bazı anayasalarda da mülkiyet hakkı konusu yer almış devletin koyduğu sınırlar içerisinde hukuki varlığını koruyabilmiştir. İnsan hakları evrensel beyannameinde de herkesin tek başına başkalarıyla birlikte mülk sahibi olma hakkının var olduğuna değinilmiş, kimsenin bu haktan mahrum bırakılamayacağı ifade dılmıştır. Görüldüğü gibi mülkiyet konusu inişleri ve çıkışlarıyla tarih bo-

¹³ Akbay, Muvaffak, Umumi Amme Hukuku Dersleri, Ankara, 1951, s. 29

¹⁴ Von Aster, Hukuk Felsefesi Dersleri, s. 198 İstanbul, 1943

¹⁵ Challaye, Felicien, Mülkiyetin Tarihi, s. 51, İstanbul, 1969

¹⁶ Yılmaz, Meltem, a.g.e., s. 233

yunca hep tartışılmıştır.

B.Mülkiyet Ve Çevre Sorunları

1.İnsan-tabiat İlişkisinin Değişim Süreci

Allah insanın yaşamını sürdürmesi için ona elverişli bir ortam yaratmıştır. Bu da tabiattır. İnsan ihtiyaçlarını tabiat vasıtasıyla elde eder. Tabiat bir anlamda insan için bir kucaktır, insan tabiatın sunduğu imkânlarla insandır. Bu sebeple tabiat insan için aynı zamanda bir anadır. Bu yüzden “tabiat ana” ifadesi kullanılır. Besleyip büyüten, geliştiren, doyuran, koruyan bir ana. Klasik tabiat anlayışında insan kendisini kuşatan varlık âlemine gizemli bir dünya olarak bakmıştır. “İnsanlar manevi ve maddi olayların karşılıklı dayanışmasıyla karakterize edilen ve bireyin ihtiyaçlarının topluluğunkilere tabi olduğu organik ilişkilere dayanarak doğayı deneyleyen küçük, birbirine yapışık topluluklar içinde yaşarlardı.”¹⁷ Bu sebeple insanlar onda daima insanüstü bir tarafın var olduğunu kabul ederlerdi. “Modern olmayan insana göre, kâinatın temel maddesinin kutsala bir referans boyutu vardı.”¹⁸ Bilimsel devrimin ardından hikmet arama peşinde olan insanın tabiata bakış açısı da yavaş yavaş değişime uğramıştır. Bilim anlayışı akla ve inanca dayalıydı ve başlıca amacı nesnelere anlam ve değerini anlamaktı. Bilim adamları tabiat olaylarının temelinde yatan amaçlara bakarak bir anlayış geliştirmeye çalışıyorlardı. Yeni bilimin verdiği güçle insan tabiat üzerindeki egemenliğini artırma ve onu ele geçirmeye yöneldi ve kutsal bir niteliği olan kozmos anlayışından mekanik bir şekilde işleyen evren anlayışına geçildi. “Eski ve Ortaçağ kozmolojik bilimlerin şekillerinde farklılık olmasına rağmen genelde paylaştıkları bir şey vardır. Bu da, bütün bu bilimlerin göstermeye çalıştığı ve temel dayanakları olan tabiatın birliği ilkesidir.”¹⁹ Copernicus, Bacon, Galileo, Newton’ın bilimsel çalışmalarıyla şekillenen yeni bilim anlayışı insanın tabiata bakışını değişime uğrattı.

Francis Bacon geliştirdiği yeni bilimsel araştırma yöntemiyle, tabiata bakış açısını değiştirdi. Eski çağlardan beri bilimin amaçları bilgelik, tabiatın düzenini ve onunla uyum içerisinde yaşamayı öğrenmekti. Geleneksel felsefe aşkın bir epistemolojiye sahiptir. Buna göre bilginin kaynağı olarak sadece gözlem ve deney değildir.²⁰ Bacon ortaya koyduğu bilim anlayışına göre bilimin amacı tabiata hükmetmek, onu denetim altına almak oldu.²¹ Bacon’a göre tabiat avlanan, hizmet etmeye mecbur ve köle yapılması gereken bir şeydi. Tabiat bilim adamına karşı direnirken, bilim adamlarının hedefi tabiatın sırlarını almak için ona işkence etmeliydi. Bu anlayış modern felsefenin kurucusu Descartes’in kartezyen anlayışla düşünsel bir zemine

¹⁷ Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Birinci Baskı, s. 51, İstanbul, 1989

¹⁸ Kılıç, Sadık, *Derin Ekoloji Bağlamında Risalelerin Mesajı*, s. 14, 4. Uluslararası Bediuzzaman Said Nursî Sempozyumu, 20-22 Eylül 1998, İstanbul

¹⁹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 19, İstanbul, 1985

²⁰ Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 170, İstanbul, 1981

²¹ Capra, a.g.e, s. 54

erişti.²² Besleyip büyüten tabiat anlayışından makine tarzında işleyen bir anlayışa geçildi. Descartes'in geliştirdiği kartezyen felsefe bilimsel bilgiye kesin bir inanç meydana getirdi. Kartezyen metafiziğinde çevre ahlakına yer yoktur. Bu anlayışta insan subjedir. Obje olarak tanımlanan maddi dünyayı istediği gibi kullanabilir ve değiştirilebilir. Çünkü kadim kültürlerdeki esrarlı ve gizemli tabiat ile besleyen tabiat ana veya semavi dinlerdeki Allah'ın yarattığı tabiat yerini yeni bir tabiat anlayışı almıştır. Bu anlayış insan-merkezlidir. Buna göre tabiatın içsel ve metafizik boyutu yoktur, sadece araçsal bir değeri vardır. Bilime olan bu kesin inancın yanlışlığı sonraki yıllardaki bilimsel gelişmeler ortaya koymuştur. "Yirminci yüzyıl fiziği bilimde hiçbir mutlak doğru olmadığını, bütün kavram ve kuramlarımızın sınırlı ve tahmini olduğunu çok güçlü bir şekilde göstermiştir."²³

Bilime bu derece kesin bir inanç metafizik bakış açısının zayıflamasına yol açtı. Süreç içerisinde metafizik hayatın dar bir alanına sıkıştı. Araştırmalarda epistemolojik ve metodolojik dönüşümle bilginin yönelmiş olduğu alan değişti. Bilim artık duyular üstü bir varlık alanını kabul etmiyordu. Bilimsel anlayış niceliğe indirgenemeyen, sayılamayan şeylerin bilimsel bir değerinin olmadığını, dahası bunların varlığı konusunda şüpheler ortaya atıyordu.²⁴ Böylece aşkın bilgi anlayışından profan bir bilim anlayışına geçilmiş oldu. Bu anlayış aynı zamanda bilginin yönelmiş olduğu amacı da değiştirdi. Klasik bilim anlayışında bilginin amacı kişinin kurtuluşu ve aydınlanması iken yeni bilim anlayışında amaç iktidar oldu.²⁵ Bilim sayesinde elde edilen bu iktidar tabiat üzerinde bir hâkimiyet kurarak; insanların bilgi ve tecrübesinin gelişmesi sayesinde Cenneti yeryüzüne indirmek ve insanları bu Cennette yaşatmak mümkün olacağı iddia ediliyordu. Yalnız "insanlar çalışmasını ve araştırması bilsinler, gerçek bilgilere ulaşmanın yöntemlerini ve yollarını keşfetsinler."²⁶ Bilimlerin gerçek ve doğru hedefi yeni keşifler ve zenginliklerle insan yaşamını daha iyi hale getirmektir.²⁷ Bunun doğurduğu bir başka sonuçta bilim pratik amaçlara yönelmesi oldu.

Bir başka aşamada bilim endüstrileşmiştir. Ve böylece bilim kâr getiren bir sektör haline gelmiştir. Yeni teknolojilerle yeni mamullerin üretilmesi, bilimin pratik amaçlarla kullanılması yaygınlaşmıştır. Zira teknoloji sayesinde üretim maliyetlerini düşürmek mümkün oluyordu. Geleneksel üretim yöntemleri ihtiyacı karşılayamayınca yeni yollara arandı bu noktada bilimsel buluşlar üretime yardımcı oldu. Buhar makinesinin keşfiyle birlikte bilim sanayi işbirliği daha da arttı. Bilim adamlarının bilimsel faaliyetleri gerçekleştirmek için kaynağa ihtiyaç duymaları, sanayicilerin bilimin üretimdeki

²² Özel, Mehmet, Çevre Sorunlarının Düşünsel Temelleri Üzerine Bir Yaklaşım, G.Ü. İktisadi İdari B.F. Dergisi, s. 213, 9/1, 2007

²³ Capra, a.g.e, s. 57

²⁴ Guenon, Rene, Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri, s. 87, İstanbul, 1990

²⁵ Schumacher, E.F., Akli Karışıklıklar İçin Kılavuz, s. 85, İstanbul, 1983

²⁶ Uslu, İbrahim, Çevre Sorunları, s. 65-66, İstanbul, 1995

²⁷ Çeler, Yasin, Francis Bacon'un Yeni Mantık (New Organum) Anlayışı, s. 68, Yüksek Lisans Tezi, D.Ü. Sos Bil. Enst., 2007

gücünü fark etmeleri, bilim endüstri ilişkisinin daha da gelişmesine yol açtı. Tabiatı anlama, onun sırlarını keşfetme olan bilim, 19. Yüzyılda artık tabiatı keşfetmenin ötesine geçerek onu dönüştürmeye başlamıştır.²⁸ Bunun sonucunda tabiat ele geçirilmiş bir av haline dönüşerek onu daha da tahrip edilmesinin yolu açıldı. Bilginin bilimselleşmesi neticesinde başlayan insan tabiat savaşı, bilimin endüstrileşmesiyle gelişen teknolojinin insana sağladığı güçle bir başka aşamaya geçildi. Feodalizmin yıkılışından itibaren Batı'da hâkim olan ticari kapitalizm, sonrasında gelişen sanayi kapitalizmi tabiat ve insan üzerindeki sömürsünü bilimsel yöntemlere kullanarak sürdürdü. Bir açıdan yapılan işi kurallarına göre yapma gibi algılanan bilimsel bakış açısı, diğer yandan tabiatı en güzel tahrip etme yollarını göstermektedir. Bu anlamda kapitalizm azami kâr, üretim satabilmek için azami tüketimi teşvik etmesi sınırlı olan kaynakların tahrip edilmesini de körüklemiştir. Tabiat iktisadi kaygılara için yağmalanmıştır.

Buraya kadar kısa başlıklarla geçmişten günümüze sahip olma duygusunun geldiği aşamalara kısaca değindik. Kuşkusuz bu aşamaların her biri ayrı bir tebliğ, araştırma hatta bir sempozyum konusudur. Bu çerçevede birçok yayın da bulunmaktadır. Biz burada tüm yayın ve çalışmalara değinmeyi gerekli görmedik. Zira bu konuyu daha da uzatacak esas olan fikirden uzaklaşmaya vesile olacaktı. Tüm bunların sebebine odaklandığımızda insanın şeyleri edinmede bir ifrata gittiğini söyleyebiliriz. Daha çok peşinde yürütülen bu faaliyetler, durmadan günbegün hızla sürmektedir. Peki, nereye kadar? Dünya eko-sistemi sonsuz bu arzuları karşılamak sonsuz imkânlarla mı sahip? Gerçekten kimilerinin iddia ettiği gibi kâinat her ne yapılsa yapılsın kendini yeniliyor mu? Bu sorulara evet cevabı verebilmek oldukça zordur. Şayet yapılan bilimsel araştırmalar ve yaşanan çevre felaketlerinin bir anlamı varsa yaşayan her insanın durup düşünmesi gerekir. Bu aşamada karşılaşılan çevre felaketlerine kısaca bir göz atmak yerinde olacaktır.

2.Mülkiyet Anlayışının Ekosistem Üzerindeki Etkileri

İnsan tabiat ilişkisi yüzyıllar içerisinde evirilerek mutlak sahiplik ifade eden bir anlayışa dönüşmüştür. İnsana göre dünya sınırsız bir alandır. Çevreye tahribatın sonuçları zaman içerisinde ortaya çıkmasından dolayı da bu konudaki yaklaşım tarzları bir genellik kazanamamaktadır. Küreselleşmenin beraberinde getirdiği yeni dünyada geçmiş yıllarda yüz yıl alan gelişmeler günümüzde çok kısa süre içerisinde gerçekleşmesi mümkündür. Herhangi bir konuda var olan hızlı erişim olumsuz durumlar için de aynı sürede sonuçların ortaya çıkmasının mümkün olabileceği düşüncesi göz ardı edilemez. Bu anlamda dünya çapında belki şimdilerde alınan bir takım önlemlerle 1950'li yıllarda Londra'da 4000 kişinin ölümüne yol açan hava kirliliği²⁹ gibi kitlesel sorunlar yaşanmıyor gibi olsa da, çevreye karşı duyar-

²⁸ Uslu, a.g.e., s. 82

²⁹ Abay, Tezcan E. / Demirer, Göksel N., Küreselleşmenin Ekolojik Boyutları, s. 13, Ankara, 2000

sız bu kalkınma hızı çok daha kısa sürede inanılmaz boyutlarda olumsuz sonuçlar doğurabilir. Günümüzde geline bu noktada birçok sınır aşılmıştır. İnsanın sınırlı ihtiyaçları, sınırsız hırsının sonucunda biraz da genlerindeki yaratılış kodları yani fitratında var olan edinme gücü uyarılarak, tabiatı tahrip etme, onu avlama ve ele geçirme serüveni artık sürdürülemez bir eşiğe yaklaşmıştır.

Çevre kirliliği iklim, toprak, su, hava ve tabii yapıyı etkileyerek tekrar üretilmesi mümkün olmayan doğal kaynakları kirletmekte, bozmakta ve azaltmaktadır. Bunun başlıca nedeni, toprak, su, hava ve canlı kaynaklarına kaldıramayacakları oranda yük bindirmek veya bunları aşırı derecede kullanmaktır. Günümüzde küresel ısınma yaşamımızı olumsuz etkilemektedir. Dumanlı sis tabakası, yeryüzü atmosferini kuşatarak iklim dengesini bozmaktadır. Atmosferdeki gazların, gelen güneş ışınlarının bir kısmının yer yüzeyine geçişine olanak vermesi ve geri yansıtılan ısı ışınlarının atmosferde tutulmasıyla yerküre normal koşullardan daha fazla ısınmaktadır. Buna bağlı olarak yeryüzünde bitkilerin oluşumu için gerekli olan tüm mevsimler oluşmamaktadır. Ülkemizde de zaman zaman ilkbahar ve sonbahar mevsimlerinin çok kısa sürdüğü bilinen bir gerçektir. Bu yıl da bunu yaşıyoruz. Artan sanayileşmenin sonucunda başta karbondioksit olmak üzere atmosfere bırakılan gazlar atmosferin ortalama ısısının artmasına yol açmaktadır. Bilindiği gibi atmosferin işlevlerinden biri de dünya ısısını düzenlemektir. Atmosfer dünya ısısını belli aralıklarda olmasını sağlayarak yeryüzünde canlılığın sürmesinin teminat altına almaktadır. "Kömür, petrol ve doğalgaz gibi yakıtların kullanılması ve ormanların tahrip edilmesi sonucunda atmosferdeki karbondioksit miktarı, sanayi devriminin başlangıcından itibaren %25 oranında artmıştır."³⁰ Bunun sonucunda atmosferin ısısında artış meydana gelmiştir. Ve bu artış devam etmektedir.

İnsan için su varlık sebebidir. Susuz hayat olamaz. Hızlı nüfus artışı, ileri teknoloji, şehirleşme ve endüstrideki gelişmeler toplumların suya olan ihtiyacını artırmıştır. Suyun aşırı kullanılması ile su döngüsünde bozulmalar meydana gelmiştir. İnsanların içilebilir temiz suya ihtiyaçları, onu kaynaklarının koruma altına alınmasını zorunlu kılmaktadır. Dünya çapında 2 milyardan fazla insan ki, bu rakamlar her gün artmaktadır, temiz su kaynaklarından yoksundur. Teknolojik gelişmeler sonucunda fabrika atıkları, deniz taşıtlarından çıkan yanmış yağlar, katranlar, ilaç v.b fabrikalarının kimyasal maddeleri, tarım ilaçları, gübreler, deterjanlar değişik yollarla sulara karışarak suların kirlenmesine yol açmaktadır. Stratejistlerin gelecek öngörülerinde su artık petrolden daha büyük bir güç alanının yoğunlaşacağı alan olarak görülmektedir. Ekosistem varlığını koruduğunda, doğal denge sürdürülürken temiz su tabii olarak canlıların ihtiyaçlarını karşılıyordu. Bir taraftan nüfus artışıyla su ihtiyacı artarken diğer taraftan kirlenmeyle var olan kaynaklarda da azalmalar oldu. Son kırk yıldır insanoğlunun su havzalarına verdiği zararlar suyu tehlikeye atmıştır. Mesela gelişen teknolojilerden

³⁰ Abay ve Demirer, a.g.e, s. 15

azami istifade ederek balıkçılıkta aşırı avlanma, aşırı kâr hırsı birçok balık türünü yok olma noktasına getirmiştir. Bu noktada balık türünün korumak için geliştirilen kota uygulaması da istenen sonucu doğuramamıştır.

Güneşten gelen ultraviyole ışınların büyük bir kısmını tutan ozon tabakası giderek incelmektedir. Yeryüzündeki hayatın kaynağı olan güneş böyle giderse hastalıkların sebebi olacaktır. Ozon tabakası olmadan güneş ışınlarının yeryüzüne ulaşması birçok sorunu da beraberinde getirecektir. Şimdi gelinen aşamada ozon tabakasının incilmesiyle deri kanseri vakalarında artış olduğu ifade edilmektedir.³¹ Bu konuda uluslararası sürdürülen önlem faaliyetleri kâr hırsından dolayı etkin bir sonuç hala doğurmamaktadır. Her ülke atmosfere salınan gazlar noktasında farklı yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Radyoaktif kirlenme çevreye zarar veren ve daha büyük olumsuz etkileri olan başka bir büyük unsurdur. I. ve II. Dünya savaşlarının çevrede meydana getirdiği tahribat, nükleer kazaların sebep olduğu yıkımlar bu anlamda nesiller boyu süren olumsuzluklara yol açmıştır.

Ormanlar yaşam kaynağının diğer bir alanıdır. Nüfusun artmasıyla birlikte ormanların kesilerek tarım alanları açılmasıyla ormanlar talan edilmiştir. Ormansızlaşma erozyonu hızlandırarak tarım alanlarının verimsizleşmesine yol açmıştır. Asit yağmurları da ormanları etkileyen diğer bir unsurdur. Kâğıt ve kereste endüstrisinin hammadde ihtiyacı da ormanların azalması yol açan bir başka etkidir. 1990-1995 yılları arasında 101724 km²'lik ormanlık alanı yok edilmiştir.³² Ayrıca tropik ormanlar da günden güne azalmaktadır. Orman alanlarının yok olması insanlığın besin kaynaklarını tehdit etmektedir. Geleneksel tarımın terk edilerek modern yöntemler kullanarak daha fazla ürün elde etme yarışı, kimyasal gübrelere yapılan tarımsal üretim bir taraftan toprağı yok ettiği gibi diğer taraftan insanların doğal besinlerle beslenmesini engellemiştir. Besin kaynaklarının bir kâr aracı haline gelmesi, bunun için inanılmaz yöntemler kullanılması insan soyunu dahi tehdit eder hale gelmiştir. Bugün yaygın bir şekilde tartışılan GDO insanlık için ayrı bir tehdittir. Beslenmenin doğallıktan çıkarak bir tür endüstrileşmesi üretim süreçlerini hızlandırmış, besinleri insanın fitri yapısının kabul etmediği bir noktaya gelmiştir. Bu insanın uzun yıllardır girdiği elde etme yarışında ne kadar acımasız olabileceğinin de ipuçlarını vermektedir. Çünkü insanın fitratı bozulmuş, daha çok için hiçbir ahlaki kaygı taşımadan büyük kitlelerin mahvına da mal olsa sınır tanımaz bir hale gelmiştir.

³¹ Nasa tarafından 1988 yılında yapılan bir araştırmaya göre ozon tabakasında %1'lik bir incelme sadece ABD'de yılda 5000 kişinin deri kanserinden ölmesine yol açabilmektedir. Çepel, Necmettin, Doğa, Çevre ve İnsanlığın Ekolojik Sorunları, İstanbul, 1992, s. 47

³² World Development Report-1999/2000, (Dünya Bankası gelişme Raporu 1999/2000, s. 246'dan aktaran Abay ve Demirel, a.g.e, s. 246

C.Sürdürülebilir Kalkınma ve Yaşanabilir Çevre İçin Bir Gelecek Tasavvuruna Doğru

1.Çevre Sorunlarına Yaklaşımın Tutarlılığı

İnsanın çevre sorunlarına yaklaşımı hep örtük bir tarzda olmuştur. Hâkim otorite çevreye verilen zararları sorun olarak görmemiş, sesi çok fazla çıkanları da bir şekilde yalnızlaştırmıştır. Çevre sorunları ile ilgili ortaya atılan teoriler de ya dünyadaki hayatın ana kodlarından bağımsız olarak ele alınmış ya da yeryüzünde talanın devamı için kılıf hazırlama biçiminde gerçekleşmiştir. Bugün çevre sorunları dendiğinde büyük miktarda bir kabul görmemesinde bu yaklaşım tarzlarının etkisinin olduğu söylenebilir.

Çevreci hareketlere baktığımızda iki anlayış öne çıkmaktadır. Bunlardan biri yüzeysel ekoloji(shallow ecology) diğeri ise derin ekoloji (deep ecology)'dir. Çevre konusundaki tartışmalar bu iki anlayışın çevresinde şekillenmektedir. İslam'ın çevre konularına yaklaşımı konusunda da önemli sayılabilecek literatür oluşmuştur. Ancak henüz küresel ölçekte bir anlayış haline geldiğini söyleyebilmek zordur. Bu konuda yapılan çalışmalar daha çok bir durum tespiti mahiyetindedir.

Yüzeysel ekolojinin olaylara yaklaşımı sürdürülebilir bir kalkınma anlayışına dayalıdır. Görüşlerini kısaca özetlemek gerekirse yüzeysel ekoloji doğadaki çeşitliliği insanlar için bir kaynak kabul etmekte ve bu kaynaklar ancak şimdiki kuşak için önemi olduğunu belirterek gelecek kuşaklara karşı bir sorumluluğu kabul etmemektedir. Yüzeysel ekoloji bakış açısına göre her şey insan içindir. İnsan için olmayan bir değer kavramı saçmadır. Kirlenme ekonomik büyümeyi etkilediği durumda durdurulması gerekir. İnsan sağlığına etkileri varsa kirlenmenin önüne geçilmelidir. Onlara göre az gelişmiş ülkelerin nüfus artışı önlenmelidir. Ekonomik büyümeyi yavaşlatmak çevre sorunlara çare olamaz. Zira insanlar bugünkü yaşam standartlarından vaz geçemezler. Yüzeysel ekolojinin yeryüzündeki kara, deniz ve sahip olunan şeyleri ulus ya da kişi düzeyinde parçalara bölmektedir.

Derin ekoloji ise tabiatı insandan bağımsız olarak ele almaktadır. "Holistik bir dünya görüşünü yani dünyayı birbirinden ayrı parçalardan oluşmuş bir yapıdan ziyade kaynaşmış bir bütün olarak gören derin ekoloji, sadece insanlarda değil bütün varlıklarda, olgunlaşmasının da ötesinde bir kendini bulma yeteneği bulunması gerektiği düşüncesidir."³³ Buna göre tabiattaki çeşitlilik insandan bağımsız olarak bir değer taşımaktadır. Tabiat insan için bir kaynak olarak görülemez. Tabiat varlıksal olarak bir değere sahiptir. Kirlenme ekonomik büyümeden bağımsız olarak durdurulması gerekir. Çevre kirliliği türlerin ve sistemlerin yaşama koşulları açısından ele alınmalıdır. Üretim ve tüketim biçimleri de bu açıdan değerlendirilmelidir. İnsan nüfusundaki artışın gezegendeki yaşam üzerinde aşırı baskı kurmakla

³³ Yaylı, Hasan Çelik, Vasfiye, Çevre Sorunlarının Çözümü İçin Radikal Bir Öneri: Derin Ekoloji, S.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, 26, s.372, 2011

birlikte buna sebep olan sadece az gelişmiş ülkelerdeki nüfus patlaması değil, büyük oranda sanayileşmiş toplumlar sebep olmaktadır. Ayrıca tüm dünyadaki nüfus artışı çevre için tehlike oluşturmaktadır. İnsanın sonsuz ihtiyaçları çevre sorunlarının baş sebebidir. Bu sebeple insanın yaşam standardı yeniden tanımlanmalıdır. İnsan zalim bir varlıktır. Yeryüzü insanlara ait değildir. Eğer insanların hayati ihtiyaçları diğer varlıklarla çatışırsa insan olmayanların durumu insandan bağımsız olarak ele alınmalıdır. Derin ekoloji geleneksel kozmoloji öğretilerindeki gibi metafizik sayılabilecek bir anlayışa dönüş çabası olarak değerlendirilebilir. Çevreye, çevre sorunlarına dikkat çekmesi açısından derin ekoloji bir milattır. Ancak yeryüzündeki hayatın devamlılığı açısından insandan bağımsız bir anlayışın hayata geçirilebilmesi çok çok zordur.³⁴

2.Yeni Çevre Anlayışının İlkeleri Neler Olmalıdır?

Yukarda sıralanan tarihsel süreç ve mutlak mülkiyet anlayışının doğurduğu sonuçlar tüm insanlık âlemini yakından ilgilendirmektedir. Dünyanın tüm uluslarından insanlar bir yapı içinde kapalı kaldığını var sayarsak, oradaki tüm insanlar aynı havayı solumaktadırlar. Dışarıyla bir bağlantısı olmayan bu yerde tüm pencereler kapalı durumda olduğuna göre buradakilerin hepsi kendilerini bekleyen son konusunda bir fikir birliği içerisine girerler. Zira oksijen bir süre sonra tükenecek ve beklenen son gerçekleşecektir. Bu durumda kimse kendi ekonomik çıkarlarını düşünemez. Çünkü gerçekçi ve sürdürülebilir değildir. Üretim satmak imkânsız hale gelmektedir. Hırslarımıza uymak istesek bile aklımız hırslarımızı gerçekleştiremeyeceğimizi bize öğütler. Kâr yoksa bu çaba neden? O zaman hangi anlayışta olursak olalım istediklerimizi gerçekleştirmemiz yaşadığımız çevreye bağlıdır. Küresel ısınmayla atmosferin sıcaklığı arttığında sahildekiler ne yapabilir? Evlerini terk etmek zorundadırlar. Nasıl akşam haberlerinde hava durumuyla ilgili bir bilgi verildiğinde buna bağlı olarak önlem alıyorsak aynı şekilde ekosistemi yok eden, türlerin günbegün azalması, asit yağmurları, erozyon, iklim değişiklikleri, tarım alanlarının tahrip edilmesi, temiz içme suyu kaynaklarının giderek tükenmesi ve daha sayacağımız onca şey için de bir önlem alma zarureti ortadadır.

Bugün çevre ile ilgili yayınlara baktığımızda temel yaklaşım dini öğretiler, felsefi sistemler ve anlayışların çevreyi korumada dayandıkları anlayışlar gündeme getirilmektedir. Diğer taraftan kimi araştırmacılar da çevreyi tahrip edenin dini anlayışlar olduğunu belirtmektedir. Mesela Lynn White

³⁴ Geniş bilgi için bkz., Naess, Arne, "Derin Ekolojinin Temelleri", *Derin Ekoloji* içinde, (der.) Tamkoç, Günseli, Ege Yayıncılık, 1994; White, Lynn, "Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökenleri", *Üç Ekoloji*, Sayı 1, Güz 2003; Bowler, Peter, *Doğanın Öyküsü*, 2 Cilt, İzdüşüm Yayınları, 2001; Öz, Esat, "Dünya'da ve Türkiye'de Ekoloji Hareketinin Gelişimi: Çevre Koruma Derneklerinden Siyasal Partilere," *Türkiye Günlüğü*, Sayı 3, Haziran 1989; Ünder, Hasan, *Çevre Felsefesi Etik ve Metafizik Görüşler*, Doruk Yayıncılık, 1996; Yardımcı, Sanem, *İnsan Doğa İlişkisi Ekseninde Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekoloji*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

1968'de yayınladığı "Çevre Krizinin Tarihi Kökenleri" adlı makaleyle çevre konusunda bir kilometre taşı diyebileceğimiz bir anlayışın başlatıcısı oldu. Bu sorunun dini, felsefi, bilimsel ve teknolojik temeline dikkat çekerek, çevre sorunlarının farklı bir boyutunun tartışılmasının yolunu açtı. White'a göre çevre sorunlarının temelinde antropocentric (insan-merkezli) Yahudi-Hıristiyan dini geleneği yatmaktadır.³⁵ White'ın bu görüşü birçok tartışmalara sebep oldu. Bu iddia insan merkezli tabiat anlayışına dikkat çekerek, onun meydana getirdiği tahribatın insanın sahip olduğu anlayışlardan kaynaklandığını ortaya koyma çabasıydı. Zira Thomas Kuhn'un ortaya koyduğu gibi bilimsel faaliyetler ve bilimi belirleyen; nelerin görülmesi, nasıl görülmesi gibi konularda insanı yönlendiren asıl unsur sahip olunan dünya görüşü, varsayımlar, önyargılar yani paradigmadır.³⁶ İnsan bir konuda fikir ortaya koyarken kuşkusuz bir anlayıştan beslenmektedir. Ancak bunu bir dini geleneğe bağlamak, dinin yapısının buna yol açtığını iddia etmek sorunu çözme, çevre sorunlarına yaklaşım noktasında tutarsızlıklar barındırmaktadır. İnsanın kendini merkeze alarak tüm eylemlerini sahip olma güdüsüyle gerçekleştirmek istemesine dikkat çekme bakımından insan merkezli tabiat anlayışının eleştirilmesi ve çevre tahribatının bu anlayışa dayandırılması, insan çevre ilişkilerinin değişim sürecini fark etme bakımından büyük önem taşımaktadır. Ne var ki bir tespit anlamında kısmen bir gerçeği ifade etse de aynı zamanda büyük kitlelerin sosyolojik gerçeklerini yadsımaktadır. Geçmişten günümüze çevre konusunda uluslararası düzeyde toplantılar, konferanslar, kuruluşlar oluşturulmuştur. Gelinek noktada çevreyi tahrip etmede süreç hızını artırarak, yeni aşamalar kazanarak devam etmektedir.

1970'lerden günümüze çevre konusunda birçok kuruluş kurulmuştur. 1972 yılında Stockholm'de sürdürülebilir kalkınmayı önceleyen "Birleşmiş Milletler İnsan Çevresi Konferansı (UNCHE) düzenlenmiştir. 1983 yılında "Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu (UNWECED) kurulmuştur. Komisyon 1987 yılına kadar devam etmiştir. Bu komisyon Ortak Geleceğimiz" adlı bir rapor yayınlarak sürdürülebilir kalkınmanın esaslarını ortaya koymuştur. Buna göre sürdürülebilir kalkınma, "bugünün ihtiyaçlarını, gelecek kuşakların kendi ihtiyaçlarını karşılayabilme olanağından ödün vermeksizin karşılayan kalkınmadır."³⁷ Aynı şekilde 1992 yılında Rio'da Birleşmiş Milletler Kalkınma ve Çevre Konferansı düzenlenmiş ve bu konferansta çeşitli çevre sorunlarına değinilmiş, yoksulluk, üretim kalıpları, demografik baskılar ve uluslararası ekonominin etkileri ele alınmıştır. Rio Konferansı ile çevre

³⁵ Arnold Toynbee ise daha da genelleştirerek çevre krizinin kökeninin sadece Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle sınırlanmayacağını, dolayısıyla tek tanrılı dinlerin hepsinin problemin ortaya çıkışında pay sahibi oldukları iddia etmiştir.

³⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. (Chicago: University of Chicago Press, 1962)'den aktaran: Dr. İbrahim Özdemir, *Çevre Sorunlarının Antropocentrik Karakteri, Felsefe Dünyası*, sayı, 27, s. 70, 1998

³⁷ Bıçkı, Doğan – Kaya, Yasemin, *Sürdürülebilirlik Argümanı ve Derin Ekolojik İtiraz*, G.Ü. İktisadi İdari Bil. Fak. Dergisi, s. 234, 8/3, 2006

konusu biraz daha önemli hale gelmiştir. Sürdürülebilir kalkınmayı hayat geçirme çabaları 26 Ağustos-4 Eylül 2002 tarihinde Johannesburg'da yapılan "Dünya Sürdürülebilir Kalkınma Zirvesi" (WSSD) ile sürmüştür. Bu toplantıya 100'den fazla devlet başkanı ve sivil toplum örgütleri katılmıştır. Bu zirvede Rio konferansında ele alınan konular gözden geçirilerek çevreyi tahrip etmeden kalkınmanın nasıl olabileceği tartışılmıştır.³⁸ Çevre ile ilgili dünya çapında yapılan daha birçok toplantı, konferans, zirve, sempozyumu sıralamamız mümkündür. Ancak tüm bu çabalar ideolojik nedenlerden ötürü sonuçsuz kalmaktadır.

Çevre konusundaki çabalarının etkilerinin kısmi anlamda bir iyileştirme getirmesini çevre konusuna ideolojik yaklaşımdan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Zira çevreciliğin de bir siyasal ideoloji olduğu gerçeği üzerinde inceleme ve araştırmalar vardır. Yeşiller Partisi'nin dünya üzerindeki örgütlenmesi bunun en bariz örneğidir. Çevreci hareketlerle çevresel bozulmanın yeryüzü ölçeğinde eriştiği düzeyin sorumluluğu çevrecilik dışındaki ideolojilere yükleyerek çevreci ideolojiyle yeşerip serpileceği bir kanal açılabilceği öngörüsünden hareketle bir kurumsallaşma çabası olarak ele alınmaktadır.³⁹ Diğer yandan üretim tüketim ilişkileri bakımından özellikle çok uluslu şirketler ürünlerinin çevreye zarar vermediğini iddiasında bulunmaktadır. Örneğin tarım konusunda endüstriyel üretim tarzlarına yapılan itirazlar, üretim yapan şirketlerin menfaatlerinin zedelenmemesi için kimi bilim adamları tarafında desteklenmektedir. Bu listeyi artırabiliriz. Atom enerjisinin güvenilirliği konusunda da aynı tabloyu görebiliriz. O zaman önümüzde bir seçenek bulunmaktadır. Çevre konusundaki bilimsel çalışmaların herkesi bağlayacak bir tarzda ele alınması gerekmektedir. Bunun ilk yolu bilimsel anlayışlara yapılan itirazların özgür bir şekilde tartışılmasının önündeki engelleri kaldırmak gerekir. Bir sonraki adımda küresel ölçekte çevre konusunda bilimsel çalışmalarda bulunan tüm milletlerden temsilcilerin katılacağı, her tür tartışmanın tüm ideolojik kaygılardan uzak bir şekilde yapılabilceği yeni çevre örgütünün kurulmasıdır. Ancak bu şekilde yeni bir çevre anlayışı ortaya konulabilir. Çünkü her fikir taraftarı kendi anlayışının geçerli olduğunda ısrar etmekte ve buna bağlı olarak da çevreyi tahrip etmeye devam etmektedir. Bir eşik olacaksa bu da sürdürülebilirlik konusunda ortak bir anlayışa varmak gerekir.

3.Çevre Sorunlarını Önlemede Yeni Bir Anlayışa Doğru

Yeryüzündeki yaşamın sürdürülmesi noktasında insanlığın bugün geldiği nokta üzerinde düşünmenin gereğini ortaya koymaktadır. Hangi görüş olursa olsun, küçük olsun büyük olsun, bir etkinlik alanına sahiptir. Herkes kendi açısından ve gerekçelerinden ötürü yaptığı şeyin zararlı olmadığını, olamayacağını iddia etmektedir. Çevreciliğin yukarıda da kısaca ifade ettiğimiz gibi bir de ideolojik yönü vardır. Ancak sonuç olarak çevre üzerindeki

³⁸ Bıçkı-Kaya, a.g.e., s. 236

³⁹ Çoban, Aykut, Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi, A.Ü. Siyasal Bilgiler Dergisi, s. 5

tahribat durdurulamamakta, gün geçtikçe yeni aşamalar kaydetmektedir. Bilimsel anlamda kimi veriler bazı gerçekleri ortaya koysa bile bu caydırıcı, sürdürülebilir, süreci yavaşlatarak tekrar ekosistemi geri döndürmeye yetmemektedir. O zaman var olan anlayışları da bir tecrübe olarak esas alıp, farklı bir bakış açısı arayışına kapı aralama gereği ortadadır. İnsanlığın geldiği bilimsel seviye çevreyi tahrip etmede bu kadar başarılı olduğu gibi meseleyi anlama noktasında ortak anlayışlara da zemin hazırlayabilir. Bir atom bombası patlatıldığında ne olacağı hiçbir kimse meçhul bir şey değildir. Suyu arsenik katıldığında bu suyu içenlerin karşılaşacağı sonuç da herkes için bilinen bir şeydir. Örneğini verdiğimiz konularda bizi fikir birliğine ulaştıran şey nedir? Bu geçmiş tecrübeler ve örneği verilen şeyler hakkındaki kesin, şüphe götürmez bilimizden dolayıdır. Bunlar basit örneklerdir. Örnekleri çoğaltmamız, hatta yüzlercesini ifade edebiliriz. Bu konularda fikir birliği sağlandığı gibi çevre konusunda da ortak bir anlayışa varılabilir. Bunun olabilmesi için örneğini verdiğimiz olaylarda olduğu gibi kesin, şüphe götürmez bilgilere; bilim her gün geliştiği, kesin yargıların verilemeyeceği gerçeği bakımından imkânsız teklif etme gibi anlaşılabilir ise de; bilimsel olarak gelinen aşamada ortak kabullerin olması gerekir.

Bu çalışmada da basit bir mantıktan hareket edilmiştir. Çevre konusundaki onca araştırma ve yayınlanan onca kitap ve anlayışı alt alta sıralayarak bir fikir ortaya konabilir. Geçmişte de bu çok kez yapıldı. Ancak yapılan çalışmaların bir sonucu olacaksa bu kitlelerin bunu benimsemesine bağlıdır. İnsanlar tüketicidir. Bu anlamda bir bilinç meydana gelirse üretim de anlamsız hale gelecektir. Çevre konusunda bilimsel teoriler kuşkusuz durum tespiti ve gereceği ifade etme bakımından bir değer taşımaktadır. Ancak algı olarak çevrecilik dendiğinde anlaşılan çok dar alandaki insanların ilgilenmesi gereken bir şey olarak anlaşılmaktadır. Eğer yeni bir çevre anlayışına adım atılacaksa öncelikle bu algıyı değiştirmek gerekir. Yeni çevre anlayışının ilk adımı bu algıyı yıkmak olmalıdır.

Bir fikrin hayata geçebilmesi onun kitleler tarafından benimsenmesiyle doğrudan ilişkilidir. Yukardaki bölümlerde de işaret ettiğimiz gibi mülkiyet anlayışı bugün çok farklı bir noktaya gelmiştir. Ferdi mülkiyetin ötesinde devletleri aşan çok uluslu şirketlerin meydana getirdiği bir yapı söz konusudur. Ekonomik olarak devletlerin bile güçlerini aşan bir yapıya sahiptirler. Bu yapılarla mevcut kurumlarla mücadele etmek zordur. Çünkü ortaya konan anlayışa karşı kendi ticari faaliyetlerini maksimum seviyede devam ettirebilmek için kendi açılarından bir anlayış ortaya koymaktadırlar. Bunun için de kendi anlayışlarını destekleyen bilimsel veriler sunmaktadırlar.

Bugün dünyada yaşayan insanların tabi oldukları gerek herhangi bir din ve gerekse de felsefi anlayışlarla bir fikir birliğini oluşturmak için yeterli değildir. Çünkü bu bakış açısı insanların bir kısmının anlayışını yansıtmaktadır. Ekonomik olarak kalkınmak isteyen ülkeler, şirketler, insanlar daha önce ekosistemi tahrip etmiş ve hala etmekte olan anlayışları esas alarak gelişmeye çalışmaktadırlar. Bu dün kat edilen yolun aynı şekilde devam etmesi anlamına gelir. Bunun için karşılıklı caydırıcılık olması gerekir. Üretim yapan çok uluslu şirketler, teknolojik olarak gelişmek için kıyasıya

yarış içinde olan büyük küçük devletler yaptıklarının bir şekilde kendilerine zarara verdiğini, kârlılığın sürdürülebilir olamayacağını fark ettikleri anda bundan vaz geçmeleri mümkündür. Çünkü faaliyetlerinin dayandığı kâr elde etme ve hâkimiyeti sürdürme dayanağı ortadan kalkmaktadır. Bunun için yeryüzünde yaşayan tüm insanların yaptıkları zararlı şeylerin bir gün kendilerine de zarar vereceğinin bilincinde olmaları gerekir. Bu noktada Peygamber Efendimizin bir hadisi şerifi bize yol gösterici olabilir. Bu hadis aynı zamanda insanlığın zaman haritasını da önümüze sermektedir. Peygamber Efendimiz bir hadisi-i şeriflerinde şöyle buyurmaktadırlar:

“Nu'mân İbni Beşîr radiyallahu anhümâ' dan rivayet edildiğine göre, Nebî (Sallallahu Aleyhi ve Sellem) şöyle buyurdu: Allah'ın çizdiği sınırları aşmayarak orada duranlarla bu sınırları aşıp ihlâl edenler, bir gemiye binmek üzere kura çeken topluluğa benzerler. Onlardan bir kısmı geminin üst katına, bir kısmı da alt katına yerleşmişlerdi. Alt kattakiler su almak istediklerinde üst kattakilerin yanından geçiyorlardı. Alt katta oturanlar: Hissemize düşen yerden bir delik açsak, üst katımızda oturanlara eziyet vermemiş oluruz, dediler. Şayet üstte oturanlar, bu isteklerini yerine getirmek için alttakileri serbest bırakırlarsa, hepsi birlikte batır helâk olurlar. Eğer bunu önlerlerse, hem kendileri kurtulur, hem de onları kurtarmış olurlar.”⁴⁰

Yaşadığımız dünya bir gemi gibidir. Burada yaşayan her insanın yaptığı iyi ya da kötü işler onu etkilemektedir. Gemi ancak bir denge üzerinde yol alabilir. İnsanlar yaptıkları her şeyin geminin düzenini bozacağını fark ederlerse o zaman kendi gelecekleri de geminin dengesini koruyarak yol alması gerektiğinden çevreye zarar verdiği kesin olarak kanıtlanmış olan eylemlerine son verirler. Çünkü her sağlıklı insan yaşamı sürdürmede bir isteğe sahiptir. Hiçbir insan kendini ve neslini sonlandırma yolunu seçmez. Aksine o ebedileşmek, kalıcı hale gelmek, daha çok kâr elde etmek, hükümler olmak peşindedir. Böylece bu çevre bilinci yaygınlaştığında çok uluslu şirketler, devletler, dünyadaki güç odakları bunu benimsediklerinde karşılıklı caydırıcılığın etkisiyle hem bilimsel gelişmelerin rotası hem de ekonominin seyri bu yeni anlayışın çevresinde şekillenecektir. Bu olur mu? Evet, belki çok çok zor, hatta imkânsız kelimesi bile bunu ifade etmek için yetmeyebilir. Ancak teknolojik gelişmelerin geldiği seviye, küreselleşmenin önümüze koyduğu tablo insanlığın bu anlayışa gelmesini zorunlu kılmaktadır. Hadisi Şerif'te verilen gemi örneğinde olduğu gibi çevre yıkımına neden olan gelişmelerin bunu yapanlara da bir gün zarar vereceği, onların anladığı dilden yani sürdürülebilir kalkınma ve kârlılığın devam etmesi açısından onlara anlatılmalı, bilimsel gelişmelerin imkânlarıyla ispatlanmalıdır. Bu anlayış aynı zamanda yeryüzündeki paylaşım kavgalarına, yeni üretim şekillerinin hayata geçmesini, yenilenebilir enerji kaynaklarının yaygınlaştırılmasını, derin ekoloji anlayışını benimseyenlerin ortaya koydukları gibi yeni bir yaşam felsefesinin ve küresel barış ümidini yeşertecektir.

⁴⁰ Buhârî, Şirket 6; Şehâdât 30, Tirmizî, Fiten 12

Sonuç

Yukarda mülkiyet anlayışının tarihi süreç içerisinde geçirdiği aşamalar incelenerek, insanlığın mal edinme yarışında geldiği nokta ortaya konuldu. Bu verilerden anladığımızı göre insanlığın bu gelişme seyrini sürdürülebilmesi imkânsızdır. Yeryüzündeki imkânlar sınırsız değildir. Yeryüzünün kaynakları günbegün azalmaktadır. Yaşanan ekosistem geri dönülmez tarzda bozulmaktadır. Türler yok olmakta, temiz su kaynakları giderek azalmakta, kimyasal atıklar çevreyi geri dönülmez tarzda kirletmekte ve buna bağlı olarak hastalıklar artmaktadır. Çağımızda bilim her anlamda gelişme göstermiştir. Bilimde geline aşama, çevreyi tahrip etmede ulaşılan seviyenin ölçüsünü anlamada da bir fikir verebilir. Bilimsel bulgular birçok şeyi önceden öngörmemize imkân verdiği gibi çevre konusunda da gelinen noktayı anlamamıza yardımcı olabilir. Bu anlamda kısa orta ve uzun vadede yapılması gerekenler belirlenerek hayata geçirilmelidir.

Kuşkusuz geçmişte bu anlamada yukarda da işaret ettiğimiz gibi birçok çaba ve hayata geçirilen birçok kuruluş oldu. Ancak bunlardan etkili bir sonuç henüz doğmadı. Aynı üretim şekilleri devam etmekte, insanın besin kaynakları her geçen gün tabii olmaktan uzaklaşmaktadır. Dünya ekosistem zarar gördüğünde yapılan üretim ne kadar organik olsa da ki, artık teknolojinin çevreye bıraktığı atıklar nedeniyle artık imkânsıza yakın bir eşiktedir, üretilen ürünlerle beslenen insan kimyasal bir hale gelmiş hastalık üreten bir yapıya bürünmüştür. İnsanın karşılaştığı ve karşılaşması muhtemel sağlık sorunlarını gelecekte hem tedavi etme, hem de masraflarını karşılamada bir acizyet içerisinde olacağını göstermektedir. O zaman bu anlamsız mülkiyet yarışından vaz geçilerek çevreye verilen zararların herkesi kapsayacağını bilinci tüm insanlarca paylaşılmalıdır. Bu ortak bilinç bilimi de, tarihi süreci de değiştirecek, küresel barışın kapısını aralayacaktır.

İNSAN, ÇEVRE VE DİN

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

İnsan için din ve çevre hiçbir zaman vaz geçemeyeceği iki temel realitedir. Bu âlemin en değerli varlığı olarak kabul edilen insan, “**büyük âlem**” dediğimiz bütün evreni kuşatan varlık içinde “**küçük âlem**” olarak nitelendirilir. O, bu büyük evrenin/çevrenin çok küçük bir parçasıyla her an iç içe yaşamaktadır. Düşünen, anlayan, varlığı anlamlandıran ve ona değer katan insanın hayatını üzerinde sürdürdüğü bu küçük evren parçasına biz çevre diyoruz. Bir de insanın bu çevreyle nasıl bir ilişki içinde olması, orada nasıl yaşaması, ona karşı ne gibi görevleri/sorumlulukları ifa etmesi gerektiğini bildiren, düzenleyen din, ahlak ve hukuk vardır.

Bizim esas sorguladığımız husus ise insan, çevre ve din arasında nasıl bir ilişkinin olduğudur. XXI. Yüzyılın en önemli üç temel sorunundan birisi olan “**Çevre Sorunları**”na dinin nasıl baktığı, çevre denince çevreden dinin ne anladığı ve bununla ilgili insana ne gibi görevler yüklediğidir.

Yine insanın çevreyi nasıl algıladığı ve nasıl algılaması gerektiği, insanla çevre arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, çevrenin insan için ne gibi bir değer taşıdığı, bu değerlerin çevreye hangi otoriteye yüklendiği, insanla çevre arasında değerler açısından hangi ilişkilerin kurulabileceği, çevrenin dini, ahlaki ve estetik bir değerinin olup olmadığı gibi hususlar sorgulanmıştır.

Yine bu bağlamda doğa ve çevre karşısında insana yüklenebilen bir yükümlülük ve sorumluluğun olup olmadığı, eğer varsa bunun nasıl bir yükümlülük ve sorumluluk olduğu, bu sorumluluğun kaynağının ne olduğu vb sorularla ilgili bir takım sorgulamalar ve çözümlenmeler yapılmış, özellikle insanla çevre arasında kurulan ilişkide tabii dengenin asla bozulmaması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Anahtar kelimeler: İnsan, din, çevre,

Man, Environment and Religion

Religion and environment are two fundamental realities with which man can never dispense. Regarded as the most valuable being of this world, man is described as a microcosm within the macrocosm that encompasses the whole universe. He lives in his each moment in an intimate relationship with the macrocosm, that greater universe. We call “environment” that lesser part of the universe, upon which man who thinks, understands, gives meaning and value to being, leads his life. There are also religion, morality and law, all of which inform and prescribe for man what kind of relationship he should have with this environment, how he should live therein, and what duties and responsibilities he has towards it.

The principal point we deal with here is the nature of relationship among man, environment and religion. And by extension, our subject-matter is how religion looks at the ecological problems, being one of the three most important

problems of the twenty-first century, and what religion understands from the term "environment" and what duties and responsibilities it puts upon man's shoulders.

This paper is also intended to focus on such issues as how man perceives and should perceive environment, what kind of relationship between man and environment exists, what type of value environment bears for man, and by what authorities these values are set on environment, what sorts of relationships can be established between man and environment from the perspective of values, and whether environment has any value, religious, moral or aesthetic.

It also investigates whether or not man is charged with any obligation or responsibility towards nature, if he is, what is the nature of this obligation and responsibility as well as its origin. These questions and the likes are to be raised and some answers and analyses offered, calling a particular attention to the necessity that the natural balance between man and nature should never be broken.

Keywords: man, religion, environment, morality

Giriş

Bilindiği gibi, bu evrenin en değerli varlığı olarak kabul edilen insan, "**büyük âlem**" dediğimiz bütün evreni kuşatan varlık içinde "**küçük âlem**" olarak nitelendirilir. O, bu büyük evrenin/çevrenin çok küçük bir parçasıyla her an iç içe yaşamaktadır. Düşünen, anlayan, varlığı anlamlandıran ve ona değer katan insanın hayatını sürdürdüğü bu küçük evren parçasına biz **çevre** diyoruz. Bir de insanın bu çevreyle nasıl bir ilişki içinde olması, orada nasıl yaşaması, ona karşı ne gibi görevleri/sorumlulukları ifa etmesi gerektiğini bildiren ve düzenleyen **din** vardır.

Bizim esas sorgulayacağımız husus bu üçlü (insan, çevre ve din) arasında nasıl bir ilişki vardır? XXI. Yüzyılın en önemli üç temel sorunundan birisi olan "**Çevre Sorunları**"na din nasıl bakmaktadır? Din nazarında çevre denince ne anlaşılmaktadır? Dince neler bu çevreye dâhil olmakta ve çevreyi din nasıl algılamaktadır? Çevreye ne gibi bir anlam katmakta ve onunla ilgili neler belirlemektir? İnsana çevreyle ilgili ne gibi görevler yüklemektedir?

İnsan çevreyi nasıl algılamakta ve nasıl algılaması gerekmektedir? İnsan ile çevre arasında nasıl bir ilişki vardır? Dinler bu ilişkiyi nasıl görmektedir? Özellikle İslam'ın bu ilişkiye ve çevreye yaklaşımı nedir? Çevrenin insan için ne gibi bir değeri vardır? Çevre bizim için dini, ahlaki ve estetik bir değer taşımakta mıdır? Yoksa o sadece insandan bağımsız ve kendi başına, anlamsız bir madde yığınınından mı ibarettir?

Doğa ve çevre karşısında insana yüklenen bir yükümlülük ve sorumluluk var mıdır? Varsa bu nasıl bir yükümlülük ve sorumluluktur? Bu sorumluluğun kaynağı nedir? Biz neden dolayı sorumlu oluruz? vb sorularla ilgili bir takım sorgulamalar, çözümler yapılmaya çalışılacaktır.

İnsanların birbiriyle ilişki kurdukları alan, bir değer alanı olmadan önce, bir varlık alanıdır. O, varlığını sürdürmek için sözü edilen bu mana alanı ve doğal bir çevre tarafından kuşatılmıştır. İnsanın insanlarla, Tanrı ve devletle doğrudan bir ilişkisi olduğu, onlara karşı bir takım görevlerle sorumlu tutulduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Zira Allah insanı her yönden kuşatan

nihâî bir çevredir. "Allah muhittir (her şeyi kuşatıcı olandır)"¹ İnsanın bir de diğer varlıklar dediğimiz doğayla, doğadaki insan dışındaki canlılarla, çevresi ve kullandığı araç-gereçlerle bir ilişkisi ve onlara karşı bazı vazife ve sorumlulukları vardır. Biz daha ziyade bu ilişkiler üzerinde durmaya çalışacağız.

Çevre ve diğer varlıklarla ilgilenme ve onlara karşı yapmamız gerekenler (**çevre etiği**), Batı dünyasında daha yakın tarihlerde başlamıştır. Halbuki İslam dininde ve ahlakında bu meselenin ta İslam'ın ilk tebliği ile başlamış olduğunu görmekteyiz.² Hatta bunun ilahi dinler açısından çok daha ötelere taşındığını söylemek de mümkündür.

Eğer vazife bir hak üzerine kurulmuş ise, diğer varlıkların insan üzerinde bir takım hakları olduğu ilâhî dinlerce, hukuk, ahlak ve insan vicdanınca kabul edilmiştir. O halde, her hak sahibine hakkının verilmesi, hem dinî, hem hukukî, hem de ahlakî ve vicdanî bir yükümlülüktür. Bu nedenledir ki, din ve ahlak; insanlardan başkalarına, hayvanlara, bitkilere ve nesnelere karşı da insanı sorumlu tutmuştur. Onlara zarar vermemek, onları korumak,³ onları israf etmemek ve tabii dengelerini bozmamak aslında insanın büyüklüğünden, medeniliğinden kaynaklanmaktadır.⁴

Her ne olursa olsun, din ve ahlâk, insana her şeyi yerli yerinde ve yaradılış gayesine uygun olarak kullanmayı tavsiye etmekte ve ister ruh sahibi olsun, ister ruhsuz olsun, insanın bütün yaratıklara karşı onlardan faydalanmaları nispetinde birtakım vazifelerle mükellef olduğuna dikkat çekmektedir.⁵ Hatta onlardan yararlanmasalar bile, onlara karşı, şefkatli ve merhametli olmak, sevgiyle yaklaşmak bir insanlık, medenilik gereğidir.⁶ Bu sayede insan, insanî olgunluklara ulaşmakta, ondan ne insan, ne hayvan, ne de canlı ve cansız hiçbir şey zarar ve hasar görmemektedir.

Doğal Çevre Nedir?

İnsan olarak bizler, Alemlerin Rabbi Allah'ın mülkü üzerinde bir emanetçiyiz. Çünkü evrende her şey O'na aittir; her nereye dönsek O'nun yüzüyle karşılaşırız.⁷ Biz, O'nun bu geniş mülkü üzerinde geçici olarak hayatımızı sürdürmekteyiz.⁸ Allah'ın bu uçsuz-bucaksız mülkü üzerinde insanın çevresini; içinde yaşadığı evi, bahçesi, arabası, soluduğu hava, içtiği su, içinde yaşadığı kent, beraber yaşadığı insanlar, hayvanlar, bitkiler, araç-gereçler oluşturduğu gibi; yine toplumun bütün fertleri, hayvanlar, bitkiler ve canlı-

¹ Bkz. Nisa 4/126

² Bkz. Bakara 2/115,164; Rum 30/20-25; Enbiya 21/31-33; Nahl 16/10-11, 65, 69, 79; Neml, 27/60; Ahmed b. Hanbel, III/184, 191; Müslim, Müsakat, 7-10, 12; Münavi, Feyzu'l-Kadir, 6/39

³ Ahmed b. Hanbel, III, 439; Ebû Dâvûd, Cihâd, 44/2551

⁴ H. Remzi, Ahlak-ı Hamidi, İstanbul,1310, s.116-119.

⁵ Ahzab 33/72; Haşr 59/9; Muhammed b. Allân, Delfîu'l-Fâlihîn, Mısır 1971, I, 390.

⁶ Bkz. Tirmizî, Birr, 16

⁷ Bakara 2/115

⁸ Bkz. Fatiha 1/1-2.

lar tarafından paylaşılan soluduğu hava, ısındığı güneş, denizler, göller, nehirler, yollar, dağlar ve ormanlar da onun çevresini oluşturmaktadır. Buna Allah'ın kuşattığı maddî-manevî her şeyi dahil etmek de mümkündür.

Çevre denince; daha ziyade dünya üzerinde hayatını sürdüren canlıların hayatları boyunca ilişkilerini sürdürdüğü dış ortam akla gelmektedir. Hava, su ve toprak bu çevrenin **fiziksel** unsurlarını; insan, hayvan, bitki ve diğer mikroorganizmalar ise **biyolojik** unsurlarını teşkil etmektedir.⁹

Görüldüğü gibi çevre olarak adlandırdığımız yeryüzü sadece insanlar için değil, bütün canlı ve cansızlar için yaratılmıştır. Bu dünya hem insan, hem de diğer varlıklar için ortak bir mekândır. Dolayısıyla onların her birinin yeryüzünde, doğal halleriyle ve doğal ortamlarında yaşama ve varlıklarını sürdürme hakları vardır. Yeryüzünün halifesi olarak nitelendirilen insan için her ne kadar bazı ayetlerde yerde ve gökte her ne var ise hepsinin onun emrine amade kılındığından söz edilse de,¹⁰ Kuran, ilahî tasarımın tek amacının insan olduğunu vurgulamadığı gibi, insan dışındaki varlıkların insan hatırına oluşturulmuş değersiz bir takım yan ürünler olduklarını da öne sürmez. Her ne kadar dünya ve içindekiler insana fayda verseler de, ne Dünya ne de hayvanlar vb. sadece insanlar için yaratılmış değillerdir. Çünkü *"Allah, yeri canlılar için yaratmış,"*¹¹ *"yerde ve göklerde her ne varsa hepsi de Allah'ı anmakla/zikretmekle"*¹² meşguldür.

Bizler, tabiatın ve dünyanın sahipleri, efendileri olmadığımız gibi, dünya; üzerinde dilediğimiz gibi tahakküm ve tasarrufta bulunabileceğimiz malımız da değildir. Onu, Allah yaratmıştır ve Kâinat bütün zenginliği ve canlılığıyla O'na aittir. Âlem, Allah'ın o mükemmel sanatının eseridir. Oradaki her şey, Allah'ın varlığının bir ayeti, işareti ve belgesidir.

Bu nedenle Müslümanlar âleme bir kitap gibi bakmışlar ve ona "kâinat kitabı" demişlerdir. Kâinatın da tıpkı Kuran gibi bizlere Yüce Yaratıcıyı tanıttığını ve hatırlattığını vurgulamışlardır. Bu kitabın ve orada olanların korunması ve muhafazası ise bizlere emanet edilmiştir. Allah'ın kitabı Kuran'a saygıyla yaklaşanlar, kâinat kitabına da aynı hürmet ve muhabbetle yaklaşmaları gerekir. Bize düşen Allah'ın halifesi ve emanetçisi olarak bize emanet edilen şeylere saygı göstermek ve onları gerektiği şekilde korumaktır.

Bu emanetlerden ilk korunması gerekenler ise insan, hayvan, bitki ve diğer mikroorganizmalardan oluşan biyolojik unsurlardır.

1- Biyolojik Unsurları Korumak:

İnsanın diğer varlıklar veya yakın çevresinde yer alan insandan sonra - cisimsiz varlıkları dışarıda bırakırsak- en önemli canlılar hayvanlardır.

⁹ TÜKÇEV; <http://www.cevreonline.com/CevreKR/cevrekirliligi%20ve%20turleri.htm> (04.04.2012)

¹⁰ Bkz. Lokman 31/20; İbrahim 14/32-33; Casiye 45/13

¹¹ Rahman 55/10

¹² İsra 17/44, Nur 24/41; Hadid 57/1

Onlara karşı yapmamız gereken en önemli görevlerimizden bazıları ise şunlardır: Onları yedirmek, içirmek, iyi muamele etmek, eza-cefa yapmamak, fazla yük yüklememek, hastalıklarını tedavi etmek ve bakmak, sövüp küfür etmemek vb. gibi hususlardır. Aynı zamanda hayvanların da sahipleri ve diğer insanlar üzerinde bazı hakları vardır.¹³ Bu nedenle hayvanların, nesillerini tüketmeye, doğal yaşam alanlarını daraltmaya ve yaşam şartlarını zorlaştırmaya hiçbir kimsenin hakkı yoktur. Hak sahibi oldukları açıkça belirtilen bu yeryüzü sakinlerinin haklarını gasp etmek, insan haklarını gasp etmekten pek farklı bir şey değildir.¹⁴

Bu nedenle ecdadımız birçok hayvan için özel barınaklar yapmış, kuş evleri, güvercin evleri vb gibi. Kışın karında, soğukunda donup kalmasınlar, açlıktan ölmesinler diye belli yerlere yemler koymuşlar, su petekleri yapmışlardır. Hayvanlar su için diye her çeşmenin, pınarın kurnasının altına su peteği inşa etmişlerdir. Çünkü Allah, onların rızıklarını ve kendilerini bizim elimize emanet etmiştir. Onların yiyecek, içeceklerine, istirahatlarına son derece dikkat etmek, her çeşit durumda şefkat ve merhamet üzere kullanmak gerekir.¹⁵

Bazı ahlakçılar, hayvanlara yapılması uygun olmayan muameleleri sıralarken, hayvanların vazife, sorumluluk vb gibi vecibeleri yerine getirmek gibi bize karşı bir takım sorumluluklarının olmadığını da dile getirirler. Çünkü onlara göre, hayvanlar, "temyiz" gücünden mahrumdurlar. İşte bu sebepten dolayı da hayvanları: (1) Terbiye etmek amacıyla cezalandırmamalıdır. (2) Zira hayvanları cezalandırmak; insanın ince duygularını kabalaştırır ve onu medenilikten uzaklaştırır. Ayrıca onların da bizim gibi hissettiklerini, can sahibi olduklarını, hayat ve nesillerini devam ettirmek zorunda olduklarını unutmamak gerekir.¹⁶ Hayvan ile insan arasındaki fark sadece insanın akıl ve şuur sahibi bir varlık olmasıdır. Bu nedenle hayvanlar ve insanlar arasındaki farkı bu kadar abartmamalıdır. Çünkü Kuran onların da bize benzeyen yaratıklar, hatta topluluklar olduğunu bildirmektedir. "*Yerde yürüyen, hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da ancak sizin gibi birer topluluktur...*"¹⁷

Hayvanlar gibi bitkilerden ve diğer varlıklardan da birçok yönden faydalanmaktayız. Bunlar da hayatımızın devamı için gerekli olan maddi ve manevi şeylerdir. İşte bu sebepten dolayıdır ki bazı din bilgini ve ahlakçılar, iyi yetişmemiş meyveyi koparmamayı, ağaçları lüzumsuz yere kesmemeyi önerirken, ağacı kökünden sökmeyi ve yok etmeyi, çevrenin yeşil dokusunu bozmayı ise manevî bir cinayet olarak nitelendirirler. Çünkü onlar bizim için hayatımızın akciğerleri, estetik duygularımızın en üst seviyede tatmin

¹³. Ali İrfan (Eğribozi), Mufassal Ahlak-ı Medeni, İstanbul,1327 R. s.337; Ali Seyyidî, Ahlâk-ı Dinî, İstanbul, 1329 R. s.139-140; Ahmet Nazif, Ahlak-ı Diniye ve Vezaif-i İslamiyye, İstanbul,1331 R. s.46-47.

¹⁴ Cafer Sadık Yaran, İslam Ahlak Felsefesine Giriş, İstanbul, 2011, s.138

¹⁵. Ebû Davud, Edeb 27, 58; A. Nazif, age, s. 46; A. Seyyidi, age, s.142

¹⁶. Mehmet Said, Ma'kes-i Fazilet, İstanbul, 1319, R. s. 88-90.

¹⁷ Enfal 6/38

edildiği doğal güzellikler, bize iç huzuru sağlayan, bizi dinlendiren güzel görsel varlıklardır. Tıpkı onlar da bizim gibi birer hayat sahibidir. Ayrıca, dinimiz, bırakın ağacı kökünden sökmeyi, kesip yok etmeyi, ağaç dikmeyi teşvik etmiş ve bir ağaç dikene Cennet vaat etmiş,¹⁸ ağaç dikenin ağaçlarının meyveleri insan, kuş, kurt vb tarafından yendikçe o kimsenin amel defterine kıyamete kadar ecir ve sevap yazılmaya devam ettiğinden söz etmiştir.¹⁹

İnsanın, diğer varlıklar arasında yer verdiği hava, su, toprak vb. gibi çevrenin bir de **fiziksel** unsurları vardır. Bunlar da dinî ve ahlaki olarak kendilerine karşı sorumlu olduğumuz ortak kullanım alanlarıdır. Bu ortak alanlara biz kısaca çevre ve doğa diyebiliriz.

2- Fiziksel Unsurları Korumak:

Görülüyor ki insan **“çevre”** diye adlandırdığımız bir dünya ile sağlıklı bir ilişki içinde olmak zorundadır. İnsanın insanla olan ilişkilerini din, hukuk ve ahlak düzenlemektedir. Aynı şekilde insanın çevrenin diğer ortaklarıyla olan ilişkilerini de din, hukuk ve ahlak düzenlemektedir. Yani insan çevresiyle her yönden bir ilişki içindedir. İnsanın çevresiyle kurmuş olduğu ilişkiler içeriklerine baktığımızda, bu; o insanla muhatap olan varlığın durumuna göre değişmektedir. Mesela dindar bir kişinin çevreye yaklaşımı ve bakış açısı farklı, maddeci, hazcı ve pragmatist anlayışlı kimselerin çevreye bakışları farklıdır.

Yine burada bakandan çok, bakılanın nasıl algılandığı da çok önemlidir. Bazı bakışlar çevreyi kendisine hükmedilecek, istenildiği gibi kullanılacak bir vasıta olarak görürken, bazıları kendisinden faydalanılacak bir nimet olarak görür; bazıları ise ibret alınacak bir dünya nazarıyla bakar. Yine bazı yaklaşımlar bizim çevreye karşı bir takım sorumluluklarımızın, vazifelerimizin olduğunu, çünkü bu çevrenin bize emanet edildiğini, bizlerin de yeryüzünün koruyucusu olarak onlara sahip çıkmamız gerektiğini ortaya koyar. Diğer bir yaklaşım ise yaratılanı, Yaratandan ötürü sevmek gerektiğini, merhamet görmek için de merhamet etmek icap ettiğine vurgu yapar. En önemlisi de, diğer varlıkların en önemli yanlarının tıpkı onların da inanan insanlar gibi Allah'ı andıkları ve zikrettikleri,²⁰ Allah'ın birer ayeti, nazargahı, tecelligahı olması nedeniyle onlara iyi muamele etmek, saygı duymak, korumak ve kollamak gerektiği üzerinde durur.

Görüldüğü gibi insanın diğer varlıklara/çevreye etik olarak yaklaşmasının bir takım geçerli ve haklı gerekçeleri vardır. Bu gerekçelerin hangisini ele alırsak alalım büyük ölçüde dinî ve ahlaki bir boyut taşıdığını görürüz. Bu nedendir ki insan her aşamada, her şekilde kendi hemcinsi dışındaki varlıklarla bir ilişki içindedir. Bu ilişki tarzlarının geri plandaki itici güçlerden bazılarını kısaca hatırlatmakta yarar vardır.

¹⁸. A. Seyyidî, age. s.142.

¹⁹ Müslim, Musakat, 10.

²⁰ İsrâ 17/44; Nur 24/41; Hadid 57/1

3- Çevre ile İlişkinin Sürdürülmesindeki Dinî ve Etik Nedenler

İnsanla çevre arasındaki ilişkinin ilk akla getirdiği neden, doğanın insana sağladığı fayda ve işe yaramasıdır. Doğanın insana dünyevi, biyolojik, bedensel, ruhsal vb. konularda faydalar, menfaatler sağlaması sebebiyle insan da doğaya saygı gösterir, minnet duyar. Buna aynı zamanda "**nimet ilkesi**" diyenler de vardır. Çevremizdeki varlıkların bizim için birer nimet, ihtiyaçlarımızı karşılamada ve kendilerinden istifadede birer kaynak oldukları çok açıktır. Çevre, bizim maddi, bedeni ihtiyaçlarımızı karşılamada, bize bedensel varlığımızı idame ettirmede yararlı olur ve bütün ihtiyaçlarımızı karşılar. Bu nedenle çevre bizim için bulunmaz bir nimettir. Bizim istifademize sunulmuş ve bize hizmet etmektedir.²¹ Bize bu kadar yarar sağlayan ve hizmette bulunan çevremize bizim de tabii ki bir takım yapmamız gerekenler, sorumluluk olarak üzerimize düşenler vardır. Bunlardan en önemlileri ise; onu korumak, yani onu kirliletmemek, temiz tutmak, onu hoyratça kullanıp saçıp savurmamak, israf etmemektir. Büyük ve küçük her çeşit çevre kirliliğine neden olmaktan kaçınmak, çevre temizliği konusunda; çok duyarlı ve titiz olmaktır. Müslüman her şeyi ile temiz olmak zorundadır.²² Çünkü temizlik imandandır; bir iman meselesidir.²³

Nimette asıl olan, onun **kadrini, kıymetini bilmek, onu gereksiz yere saçıp savurmamak, israf etmemektir. Çevre sorunlarının pek çoğu israfla, saçıp savurmak, bilinçsiz kullanmakla alakalıdır. İsraftan kaçınmak ve tasarruf** sadece ekonomik yönden değil, aynı zamanda çevre açısından da geliştirilmek ve titizlikle uyulması gereken bir husustur. İslam, çevreyle ilgili olarak da, bilinçsizce tüketmeyi, israf ve savurganlığın her şeklini yasaklamıştır. Bu nedenle yeme-içme helal, ancak israf haramdır.²⁴ Hiç bir Müslüman, dünya nimetlerinden yararlanırken sınırsız ve sorumsuz bir tüketim anlayışıyla hareket edemez. Aksine o, bütün hareketlerini ve tüketim biçimlerini İslâm'ın iktisat ilkesine göre yapmak zorundadır. Bu ilkeyle ilgili Allah bizlere şu ölçüleri vermektedir: "Bir de akrabaya, yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma. Zira böyle saçıp savuranlar şeytanın dostlarıdır. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür"²⁵ "(Rahman'ın gerçek kulları), harcadıklarında ne israf eder, ne de cimrilik; ikisi ortasında orta bir yol tutarlar".²⁶ "Yiyin, için. Ancak israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez"²⁷. Savurganlık ve aşırı tüketim sadece bizleri değil, gelecek nesilleri de etkileyecektir. İsraf; bizlere böylesi hesapsız nimet veren, tüm bu nimetlerin yaratıcısı ve sahibi olan Allah'a karşı da bir saygısızlıktır. Bu nedenle inanan ve inanmayan herkes bilinçli ve duyarlı olmak zorunda-

²¹ Lokman 31/20; İbrahim 14/32-33; Casiye 45/13; Nahl 16/12-13;

²² Bkz. Müddessir 74/4, 5; Maide 5/6; En'âm 6/99, 141; Bakara 2/222; Müslim, Taharet,1.

²³ Müslim, Taharet 1; Darimi, Vudu 2;

²⁴ A'raf 7/31; Buhârî, Libas, 1; İbn-i Mâce, Libas, 23

²⁵ İsrâ, 17/26-27

²⁶ Furkan 25/67

²⁷ Araf 7/31

dır. Her şeyi bir ölçüye göre yaratan Yaratıcı'nın ölçüsü²⁸, düzeni bozulunca, alemin düzeni de bozulur. Bu nedenle, *bu ölçüye dikkat etmek ve onu bozmamak görevi insana düşmektedir.* Ekoloji Biliminin bize bildirdiği, kâinatın çok hassas eko sistemlere ve dengelere sahip olduğu; bu nedenle de insanın bu ekolojik sistemleri dikkate alması ve hesaba katması gerektiğidir. Buna göre, hiçbir Müslüman kâinatın dengesini bozamaz ve bozulmasına da seyirci kalmaz. Zira bu tabii denge aynı zamanda Cenab-ı Hakk'ın güzel isimlerini de yansıtan bir ayna mesabesindedir.

Bu nedendir ki israf, İslam dini ve ahlakının yediği, hoş görmediği, yasak ettiği, tasarruf da övdüğü, teşvik ettiği bir davranıştır.²⁹ Bunlar İslam çevre etiğinin de her zaman ve **her yerde** uyulması gereken en geçerli kurallarından bazılarıdır. Tutumlu olmak ve elindekileri saçıp-savurmadan yerli yerinde kullanmak Allah'ın sevgisine medar olur. Çünkü *"Onlar, sarf ettikleri zaman ne israf ederler ne de cimrilik, ikisi arasında orta bir yol tutarlar."*³⁰

Çevre sadece biyolojik varlığımız için bir nimet değildir. O, aynı zamanda, ruhsal varoluşumuza da katkı sağlar. Her şeyden önce güzellikleriyle ruhumuzu dinlendirir. Dağına, ovasına, denizine, göğüne, suyuna, ufkuna baktığımız zaman bize çok büyük bir iç huzuru sağlar. Bunun yanında duygu ve akıl ufkumuzu açar, inanç boyutumuzu güçlendirir ve ona katkı sağlar. Onun her bir görünüşü, alameti, işareti, akışı, gidişi, düzeni ve güzelliği bize ibret aynası olur. Buna ayet, alamet ilkesi demek de mümkündür. Çevremiz, onun içinde yer aldığı evren; akli başında olan, anlayıp kavrama yeteneği olan herkes için adeta bir kitap mesabesindedir. Buna -daha önce de belirttiğimiz gibi- kısaca "Kâinat Kitabı" demek mümkündür. Böylesi bir çevre; Allah'ın insana gönderdiği vahyi bilgiden sonra, doğrudan bilgi alabileceği, kendi bilgisine (Tanrı'nın varlığının bilgisine) insanı ulaştırabilecek en kıymetli ve anlamlı bilgi kaynağıdır. Çünkü insan bu yaratılmışlar üzerinde düşünür, bir takım sorular sorar ve bunlara cevap bulmaya çalışır; düşünüp tefekkür eder. Buradan da gerçek varlığın varlığı ve birliği fikrine intikal eder. Varlık üzerinde düşünmek, yaratana ve yaratılanı düşünmek de dinde bir ibadettir. Düşünmenin ibadet olduğu ve düşünme merkezli, katkılı yapılan ibadetlerin, düşünme içermeyen ibadetlerden kat kat faziletli ve üstün kabul edildiği bir dine inanmaktayız.

İnsan böylesi değerli bir çevre içinde yaşıyor ve ondan her fırsatta yararlanıyorsa, ona karşı bir takım sorumluluklarının olması da gayet tabiidir. Bu bir çeşit, sahip olunan haklara karşı sorumluluk, görev ve yükümlülük ilkesidir. İnsan kendisine verilen her türlü nimetten ve bunların önemli bir kısmını oluşturan doğa ve çevreden Allah'a ve vicdanına karşı sorumludur.³¹ Bu sorumluluk nereden gelmektedir? İnsan çevreden, doğadan ve kullanmış

²⁸ Kamer 54/49

²⁹ C.S. Yaran, age, s.141-142

³⁰ Furkan 25/67

³¹ Bilgi için bkz. Tekasür 102/8; İsrâ 7/14

olduğu diğer varlıklardan dolayı neden sorumludur?

Çünkü çevre insana bir emanettir; insan, çevrenin asıl sahibi olmadığı için onu sadece emaneten kullanmaktadır. Asıl sahibi olmadığımız bir şey üzerinde büyük tasarruflarda bulunma hakkımız da yoktur. Bu nedenle özellikle ona zarar vermemek hem dini, hem hukuki, hem de ahlaki sorumluluklarımızdandır. İnsan için bir imtihan yeri olan dünya, sadece kişinin kendi nefesine karşı yapması gerekenlerle sınırlı değildir. Buna doğa, çevremizdeki varlıklar ve bütün evreni de katmak gerekir; buna göre, bize düşen, çevreyi daha ziyade koruyup kollamaktır. Çünkü insan, akıl sahibi tek varlıktır. Kendi varlığı da dahil olmak üzere bütün varlıklara karşı emanetçi olmanın bilinciyle hareket etmelidir. Öncelikle yapılması gereken, emanet olan çevreye hıyanet etmemek, onun zarar görmesine, zarar vermek isteyenlere fırsat vermemek, bozulmasına neden olmamak, sonra da onu en mükemmel, dengeli ve tabii haliyle korumaktır.³² Buna hilafet ilkesi diyenler de vardır. Bu ilke, İslam dini ve ahlakında çevreyi geliştirme, imar etmeyi ve çevreyi en iyi, amacına en uygun bir şekilde kullanmayı içeren bir çevre etiği ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi insan, Kur'anın ifadesine göre, yeryüzünde Allah'ın halifesidir.³³ İnsan, yeryüzünde sadece halife olmakla denenenmemekte; o, aynı zamanda çevreyi kullanmak, onunla ilişki kurma hususunda da bir imtihana tabi tutulmaktadır. Yeryüzünde fesat çıkarma sadece insanla ilgili ve sınırlı değildir. Bu fesat, aynı zamanda doğa ve çevreyle de ilgilidir. Bu nedenle doğaya karşı da en üst düzey davranışları gerçekleştirmek zorundayız. Bu da karşımıza doğaya karşı en gerçek etik yaklaşımları çıkarmaktadır.

Çevremiz ve doğaya karşı dinî ve etik ilişkinin esas temelinde insanî bir takım duygular yatmaktadır. Bunlardan en başta geleni doğayı sevmek ve ona ilgi duymaktır. Sevgi, her şeyi güzelleştirir; birbirine yaklaştırır ve bağlar. Yaratılanı, yaratana bağlar; aşığı maşuka bağlar; insanı güzel ve faydalı olana bağlar. Bu bağlılık, sevgi, aynı zamanda sevilene karşı saygı ve merhameti doğurur. Yunus'un dediği gibi, insan "yaratılanı, yaratandan ötürü sever". Çünkü yaratan sevginin ve merhametin en üst seviyede temsil edildiği varlıktır. Sevgi, faziletsizliği önleyen ve birçok fazileti de kuşatan en yüksek değerlerden biridir. Bir şeyde sevgi ilgiyi, ilgi de iyiliği doğurur. Gerçek sevgi, sevilene karşı yapılabilecek bütün kötülükleri önler. Bunlar çevre için de geçerlidir. Çevreyi seven bir kimse çevreye zarar veremez, ona hainlik ve kötülük yapamaz, her daim onu korur ve kollar.

Sevginin tabii sonucu ise merhamettir; canlı varlıklara eziyet etmemek, acı vermemek, zulüm etmemek ve haksız yere onları öldürmemektir. Zor durumda kalanlara, hayatın çilesine dayanamayanlara acımak ve yardım elini uzatmaktır. Doğa ve çevremizi kuşatan canlılar dünyasında çoğu zaman böyle durumlara düşebilmektedir. Bu durumda onlara merhamet etmekle kalmayıp, şefkat ve merhametle yaklaşarak onlara yardım elini uzatmak

³² Bkz. C.S. Yaran, age, s.144

³³ Bkz. Bakara 2/30

İslam Dininin çevre etiğinin/diğer varlıklara karşı gerçekleştirilmesi gereken değerlerin en yükseklerindedir. Bir hadiste: *"Siz yeryüzünde olanlara merhametli olunuz ki, göktekiler de size merhametli olsunlar."*³⁴ buyrulur.

Bizi insan dışındaki diğer varlıklara karşı dinî ve ahlakî davranmaya sevk eden diğer önemli neden de evrenin ve evrendeki varlıkların kendilerini var eden Yüce Varlığı zikretmesi, anması, ona karşı bir ubudiyet görevi üstlenmesidir. Kur'anda ubudiyetle canlı-cansız bütün varlıkların abit ve arif varlıklar gibi Allah'ı zikredip tespih ettiğinden ve O'na secde ettiğinden söz edilmektedir.³⁵ *"Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu teşbih eder; O'nu hamt ile tespih etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların teşbihlerini anlamazsınız."*³⁶

Evrenin; belli bir amaca yönelik yaratıldığını ve her şeyin yerli yerinde, ölçülü ve dengeli olduğuna ise şu ayet dikkat çekmektedir: *"Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık. Biz onları, ancak ve ancak gerektiği gibi (hak ve hikmet üzere) yarattık, ama insanların çoğu bilmezler."*³⁷

Evrenin diğer bir önemli ve saygıdeğer olmasının nedeni de onun ve ondaki her varlığın kutsal kabul edilmesidir. Varlıkların ve çevrenin kutsal değerlendirilmesinin nedeni; evrenin ilk önce Kâinat Kitabı olarak Kur'ana benzetilmesidir. Bu kitap da halıkını anlatıp durmaktadır. Bu nedenle Müslümanlar alemi Allah'ın ikinci türden bir vahyi olarak kabul ederler ve her haliyle Allah ile ilişkili görürler.³⁸ İkinci neden ise Hz. Peygamberin, yeryüzünün kendisine mescit kılındığını belirtmesidir.³⁹ Bu hadis nedeniyle yeryüzünün en azından mescit mesabesinde bir kutsiyete sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, yer ve göğün, canlı veya cansız tüm varlıkların kutsiyetine işaret eden Kur'an ayetleri de vardır. *"Doğu da, Batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz Allah'ın yönü orasıdır. Doğrusu, Allah her yeri kaplar..."*⁴⁰ *"Allah, gökler ve yerin nurudur..."*⁴¹ vb. gibi ayetler bunlardan bazılarıdır. Her yerin Allah'a ait olması ve Allah'ın nurunu yansıtması, her yere kutsalın yansması ve ondan bir şeylerin taşınması bu yerlerin saygıdeğer olduğunu göstermeye yeterlidir. Ayrıca bunlar dışında özel kutsiyet taşıyan bir takım mekânlar da vardır. Mesela, Mekke'de Kabe'nin olduğu mekan, Medine de Mescid-i Nebi'nin mekanı, Kudüs'te Mescid-i Aksa ve haremî, Uhud dağı, Arafat vb gibi yerler Müslümanlar için kutsal mekanlardır. Diğer din mensupları için de kutsal olan birçok yerler vardır yeryüzünde. Onun da ötesinde yerler ve gökler, kısacası kâinat, Allah'ın vahyi olarak peygamberlere gönderdiği kutsal kitaplardan sonra ikinci kitabıdır; Kâinat Kitabı, diğer

³⁴ Ebu Davud. Edeb, 58; Tirmizi, Birr, 16

³⁵ Nahl 16/49, 50; Rahman55/6; Hac 22/18

³⁶ İsrâ 17/44; Hadid 57/1; Cuma 62/1; Nur 24/41

³⁷ Duhan 44/38, 39; Rum 30/8

³⁸ M. Nakib el- Attas, İslam ve Laisizm, çv. S. Ayaz, İstanbul, 1994, s.61

³⁹ Bkz. Müslim, Mesacid 3; Mesai, Mesacid 42,

⁴⁰ Bakara 2/115

⁴¹ Nur 24/35

bir ifadeyle Kozmik Vahiydir.

Bütün kâinat ve onun içindekiler akıl sahibi insanın okumasına sunulmuş bir kitap mesabesindedir. Tıpkı o da Kuran gibi insandan okunmayı, anlaşılmayı beklemektedir. İnsanlardan akıl, idrak, sezgi, ilim ve irfan sahibi olanlar o kitabı daha kolay anlarlar. Bu kitapta özellikle âlemin yaratıcısı, onun güç ve kudreti, ilim ve hikmet sahibi oluşu vb dile gerilmektedir.⁴² Bu ve benzeri ayetler evrenin metafizik arka planını oluşturmaktadır. O sadece kaba bir maddeden ibaret bir şey değildir; onun ayrıca manevi ve derunu bir boyutu da vardır.

O halde, insanlar için yaratılmış bu varlıklara iyi muamele bir vazifedir. Ve çeşitli vazifelere konu olan bu varlıklara karşı insaflı ve âdil davranmaya hem aklen, hem dinen, hem de ahlaken mecburuz.

4- Diğer Varlıklarla İlgili Yeni Yaklaşımlar

Kur'an ve Din açısından çevreyle ilişkilerimizin nasıl olması gerektiğiyle ilgili birtakım yazılar yazılmış bulunmaktadır. Bunlardan bazıları M. Kemal Atik, Kur'an ve Çevre, (E.Ü. Yayınları, Kayseri, 1992; Mehmet Bayraktar, İslâm ve Ekoloji, TDV Yayınları, Ankara,1992; İbrahim Canan, Ayet ve Hadislerle Çevre Ahlakı, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1995; İbrahim Özdemir, Çevre ve Din, Çevre Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997; İbrahim Uslu, Çevre Sorunları, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, kitap olarak yazılmış; bazıları ise makale veya kitap bölümü olarak yazılmıştır. Mesela Naci Kula'nın yazmış olduğu Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi adlı makalesi⁴³ ile Cafer Sadık Yaran'ın "İslam Ahlak Felsefesine Giriş" adlı kitabının "Çevre Ahlakı" adını taşıyan bölümü bunlardandır.

Kula, Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisini Belirleyen İlkeler başlığı altında beş ilkedен söz etmektedir. Bunları; 1. Varoluşun ve Yaratılışın Anlamı İlkesi, 2. Sorumluluk İlkesi, 3. Bütünlük İlkesi, 4. Karşılıklı İlişki İlkesi, 5. Denge İlkesi olarak sıralamakta ve bunlarla ilgili bir çevre etiği ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴⁴

C. S. Yaran ise ilgili bölümde; **"Müslümanlar da İslam çevre etiğini geliştirmek ve bu etiğin kuramlarını ve hatta en yüksek ilkelerini yeneden ve acilen hayata geçirerek çevre sorunlarının çözümüne katkıda bulunmak zorundadırlar. Bu bizim, dini, ahlaki ve/veya insani görevimizdir."** "Bundan dolayı biz, aşağıda, önce İslam çevre etiğinin sınırlı sayıda büyük kuramlarını, daha sonra da bu kuramların vurguladığı sınırlı sayıdaki en temel çevre etiği ilkelerini belirlemeye çalışacağız. Bu bağlamda, birbirini dışlamayan ve hatta hiyerarşik bir biçimde tamamlayan ama diğerinden özerk de görülebilen 4 ana kuram ve her bir kuramla bağlantılı ikişer ilke-

⁴² Bkz. Bakara 2/164; Rum 30/20-25; Enbiya 21/31-33; Yasin 36/33-40

⁴³ Naci Kula, Kuran Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9, Cilt: 9, Bursa, 2000.

⁴⁴ N. Kula, agm. C.9. s. 9.

den oluşan toplam 8 de temel ilke olduğunu/olabileceğini savunacağız”⁴⁵ demektedir.

Yaran, yukarıda gelenekçi İslam ahlakçılarının diğer varlıklarla ilgili vazifelerimizde yer vermeye çalıştığımız bazı hususları sistemleştirmeye çalışmış ve bunlarla ilgili bazı yaklaşımları dile getirmiştir. Yaran’ın önerdiği İslam Çevre Etiği ile ilgili kuramların ilki: Yararlılık kuramı ki bunun “Nimet” ve “Ayet” gibi iki ilkesi vardır. İkincisi; Sorumluluk kuramı ki “Emanet” ve “Hilafet” gibi iki ilkesi vardır. Üçüncüsü; Erdemlilik kuramı ki “Merhamet” ve “Muhabbet” gibi iki ilkesi vardır. Dördüncüsü ise; Bilgelik kuramı ki “Ubudiyet” ve “Kutsiyet” gibi iki ilkesi vardır.⁴⁶

Bu gün çevre sorunları artık geri döndürülemez ve bu boyutlarda tutulamaz bir hale gelmiştir. Çevre sorunlarının bu boyutlarda krize dönüşmesinin nedeni de, hiç şüphesiz ki insanın bizzat kendisidir. Bu nedenle Kur’anda; *insanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıktığı ve belki Allah’a dönerler diye yaptıklarının bir kısmını kendilerine tattırdığından söz edilmektedir.*⁴⁷ Bu nedenledir ki insanlar elleriyle işledikleri ve ürettiklerine çok dikkat etmek zorundadır. Bu üretilenler kimin işine yarıyor? Kime fayda sağlıyor? Kime zarar veriyor? Bunların faydalarını çok? Yoksa zararları mı? Bunlar hesaba katılmadan doğayı araç-gerece dönüşmek hiç akıllıca bir iş değildir.

5- Çevre ve Medeniyet İlişkisi:

Genel olarak medeniyet; “bir dünya görüşünün zaman ve mekân, yani tarih ve coğrafya boyutunda tezahür ve tecessüm etmiş halidir.”⁴⁸ Whitehead, bu medenilik sonucunda; doğruluk, güzellik, belli bir süreç/serüven, sanat ve barış gibi beş özelliğin ürün olarak geride gözükmesi gerektiğini savunur.⁴⁹ Medeniyet, ona göre; bir açıdan da ahlakî bir düzen, doğruluk, güzellik, serüven, sanat ve barış idealleriyle karşılık bulan insanın mükemmel hayat tecrübesidir. Whitehead’e göre medeniyet, insana bu dünyada yaşadığı hayat açısından hem bireysel, hem de toplumsal belli bir ideal sunar.⁵⁰ Böylesi dinamik bir dünyada insan sürekli iyi yaşamak, daha iyi yaşamak, bir anlamda dünyada ideal bir tarzda yaşamak ister. Bunu bir çeşit “yaşama sanatı” olarak nitelendiren Whitehead, buna ulaşmak için insan aklına da öneli bir görev yüklemektedir.⁵¹ Sonuç olarak medeniyet; yaşama sanatının en yüksek ürünüdür ve o bu dünyadaki hayat için belli bir ideal sunmaktadır.

Çevreye saygı, onun korunması ve sorunlarının arkasında elbette bir

⁴⁵ C.S. Yaran, age, s.139

⁴⁶ Bilgi için bkz. C.S.Yaran, age, s.139-150

⁴⁷ Bkz. Rum 30/41; Mü'minun 23/71)

⁴⁸ İbrahim Kalın, İslam ve Batı, İstanbul, 2007, s.51

⁴⁹ A.N. Whitehead, *Aventures of Ideas*, New York, 1967, s. 274

⁵⁰ A.N. Whitehead, age, s. 273

⁵¹ A.N. Whitehead, *The Function of Reason*, Boston, 1958, s. 8

medeniyet ve kültüre mensup insanların neden olduğu pek çok irili ufaklı iyi-kötü faktörler vardır. Çevreyle ilişki, aynı zamanda, bir kültür ve medenilik sorunudur. Özellikle İslam Medeniyeti açısından çevreyle ve diğer varlıklarla ilişki her şeyden önce daha önce de belirttiğimiz gibi bir hak-hukuk meselesidir. Bununla birlikte kendisinden yararlandığımız, bize emanet olarak verilen, içinde havasını soluduğumuz, suyunu içtiğimiz, güzelliklerinden yararlandığımız, varlığından ibret ve dersler çıkardığımız/aldığımız, sayesinde huzur bulduğumuz böyle bir varlık dünyasına aynı zamanda minnet; onu var edene bir teşekkür, saygı ve hürmet borçluyuz. Onları en iyi şekilde kullanmak, korumak ve kollamak üzerimize düşen insanî bir görevdir. Bu aynı zamanda bizim medeniliğimizin göstergesidir.

Bazen medeniyetin mevcut gücü, kendi geleceğini belirlemede belirsizleşebilmektedir. Yine açgözlü insanların neden olduğu ekolojik felaketler de medeniyetin geleceği açısından hiç iyi sonuçlar vermeyebilir. Medeniyet adına ortaya çıkan teknoloji de insana çok büyük rahatlık ve teknik imkânlar sağlasa da öyle zannedildiği kadar masum da değildir. Whitehead, XX. Yüzyılın modern dünyasında yaşanan bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sonucu ortaya çıkan yeni şartların medeniyetin geleceğini, dini inancın kaybolması, maddi gücün ölçsüz ve ölümcül bir şekilde kullanılması, estetik yaratıcılığın bastırılması vb gibi bir takım tehlikeler meydana getirdiğini iddia etmektedir.⁵²

Medeni geçinen insanın neden olduğu birçok çevre sorunları, sadece suçlunun cezalandırılmasıyla sona erecek türden sorunlar değildir. Aksine Dünyanın herhangi bir yerinde ortaya çıkarılan bir çevre sorunu, onun her yerini ve ondaki herkesi etkileyebilmektedir. Hatta daha da kötüsü ve üzücü olanı; çevre soruna neden olan gerçek suçlular, sonuçta en az cezayı çekmekte, sorunda/suçta hiçbir rolü olmayanlar ise bazen en ağır bedeli ödemekte ve gelecekte de ödemeye devam edeceklerdir. Mesela, çevre sorununa esas neden olan gelişmiş ülkelerdir, cezayı çeken ise sanayi ile hiç alakası olmayan geri ve gelişmekte olan ülkelerdir; suçlu zenginlerdir, cezayı fakirler çeker; suçlu yetişkinlerdir, cezayı çocuklar çeker; suçlu insanlardır, cezayı hayvanlar, bitkiler ve doğal çevre çeker. Suçlu bugünkü nesildir, cezayı gelecek nesiller/kuşaklar çeker.⁵³

Medenileşme ve gelişmişlik adına yapılmak istenen birçok ağır sanayinin ortaya çıkardığı çevre kirliliği ve ortaya koyduğu sorunlar etkili ve geniş kapsamlı önlemlerle önü alınmaz ise dünyamızdaki tüm canlı varlıklar için hayat şartları sürekli daha kötüye gitmeye devam edecektir. Hızlı sanayileşme ile beraber çevrenin hızla artan kirlenmesi ve bu durumun doğurabileceği sınırsız tehlikeler, ancak son çeyrek yüzyılda yeterince anlaşılabilmiştir.

Biz, doğanın temel fiziksel unsurları olan, hava, su ve toprak üzerinde olumsuz etkilerin oluşması ile ortaya çıkan ve canlı öğelerin hayati aktivite-

⁵² A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York, 1967, s. 204

⁵³ C.S. Yaran, *age*, s.138-139

lerini olumsuz yönde etkileyen, cansız çevre öğeleri üzerinde yapısal zararlar meydana getiren ve niteliklerini bozan yabancı maddelerin hava, su ve toprağa yoğun bir şekilde karışmasına **Çevre Kirliliği** adı verilmekteyiz.⁵⁴

Hızla gelişen teknolojinin yaşamımıza getirdiği rahatlık ve konfor yanında, bu gelişmenin doğaya ve çevreye verdiği kirliliğin boyutu her geçen gün hızla artmaktadır. Çeşitli kaynaklardan çıkan radyoaktif, katı, sıvı ve gaz halindeki kirlenici maddelerin hava, su ve toprakta yüksek oranda birikmesi çevre kirliliği oluşmasına neden olmaktadır.

Çevre, özellikle çevre kirliliğinin artmasına neden olan sanayileşmiş ülkelerin gündemlerinde ilk sıralarda yer almakta, alternatif enerjiler ve enerji verimliliği konularında yapılan çalışmalar artmaktadır. Çevreye zarar vermeyen üretim teknolojilerinin geliştirilmesi, çevreci motorlara sahip otomobiller, planlı şehirleşme, çevre kirliliği konusunda alınabilecek önlemlerden bazılarıdır.

Teknolojinin ilerlemesi ile birlikte artan cep telefonu kullanımı ve 3G-4G teknolojisi, televizyonlar, dizüstü bilgisayarlar, mikrodalga fırınlar, fotokopi makineleri elektromanyetik kirlilik kaynakları olarak hayatımızı sürekli etkilemeye devam etmektedir.

Daha çok yakın geçmişimizde Meksika Körfezinde petrol sızıntısı, Macaristan'da alüminyum fabrikasından kaynaklı çok büyük çevre felaketleri, Japonya'da Fukushima'da son büyük deprem sonucunda patlayan nükleer santral ve oluşan nükleer radyoaktif madde sızıntıları 2011 de yaşanmış felaketlerden sadece bir kaçıdır. Ülkeler ve büyük firmalar, önlem almakta gecikmişler ve oluşan çevre kirlilikleri karşısında yapılan çalışmalar yetersiz kalmıştır.

6- Çevre Kirliliği ve Nedenleri

Çeşitli kaynaklardan çıkan katı, sıvı ve gaz halindeki kirlenici maddelerin hava, su ve toprakta yüksek oranda birikmesi çevre kirliliğinin oluşmasına neden olduğunu belirtmiştik. Ancak hızla artan dünya nüfusunun ihtiyaçlarının karşılanması için teknolojinin gelişmesine bağlı olarak endüstrileşmenin de artması gerekmektedir. Sanayideki bu artış beraberinde var olan doğal kaynakların da hızla tüketilmesine neden olmaktadır. Doğal kaynaklar hızla tükenirken, üretim ve tüketimden kaynaklı atıkların önlemler alınmadan doğaya atılması Çevre Kirliliğinin oluşmasına neden olmaktadır. Çevre kirliliğinin en önemli bazı nedenleri: Hızlı nüfus artışı, plansız kentleşme, plansız endüstrileşme ve doğal kaynakların ölçsüz kullanılmasıdır.

Dünya nüfusunun hızla artması beraberinde sanayi ve kentleşmenin artmasına neden olmaktadır. İnsanlar, sanayinin ve kentlerin ihtiyacı olan ham maddeyi doğadan karşılamaktadır. Bu ham madde ihtiyacının giderilmesi aşamasında ise doğa hızla tahrip edilerek çevreye zarar verilmektedir.

⁵⁴ TÜKÇEV; <http://www.cevreonline.com/CevreKR/cevrekirliligi%20ve%20turleri.htm> (04.04.2012)

Bu aşamada doğal kaynaklar plansız ve yanlış bir şekilde gereksiz olarak tüketilmektedir. Özellikle enerji alanında ihtiyacı karşılamak için yapılan çalışmalara bağlı olarak sayıları artan nükleer enerji santralleri, nükleer silah üreten fabrikalar, radyoaktif madde artıkları kirlenme meydana getiren kaynakların başında gelmektedir.

Son yıllarda elektrik ve elektronik endüstrisi dünyanın en büyük ve hızla büyüyen üretim sanayisidir. Bu büyümenin tabii sonucu olarak da hızla eskime/demode olma nedeniyle eski/hurda elektronik cihazlar (elektronik atıklar) dünyada en ciddi katı artık problemini oluşturmaktadır. Bu atıklar; büyük ev aletleri, (fırın, soğutucu, kurutucu ve klimalar) küçük ev aletleri (tost makinesi, elektrik süpürgeler, çırpıcı, doğrayıcı) bilgi ve iletişim teknolojisi (bilgisayarlar, yazıcılar, cd ler, telefonlar, dvd ler) elektrikli ve elektronik el aletleri ve tıbbi cihazlardan oluşmaktadır. Bu atıklar, büyük yer kaplamalarının yanında yaydıkları Pb, Be, Hg, Cd, Cr+6 ve bromlu alev geciktiricilerle çevre güvenliğini ve çevre sağlığını ciddi şekilde tehdit etmektedir.

7- Bazı Çevre kirlilikleri:

Çevre kirliliği çeşitleri genel olarak; hava kirliliği, su kirliliği, toprak kirliliği, gürültü kirliliği ve görüntü kirliliği olarak sınıflandırılır.

Atmosferde katı, sıvı, toz, duman, gaz, koku ve saf olmayan su buharı şeklinde bulunabilecek kirleticilerin, insanlar ve diğer canlılar ile ekolojik dengeye ve eşyaya zarar verebilecek miktarlara yükselmesi/yoğunlaşması, "Hava Kirliliği" olarak nitelenmektedir. Kirletici maddelerin niteliğine göre, canlılara vereceği zarar, şekil ve dereceleri de değişir. Hava, kendini yenileyebilme özelliğine sahip olduğu için belirli miktardaki zehirlenmeler zamanla yok olabilmektedir. Mesela volkanik patlamalar, orman yangınları gibi sebeplerle oluşan hava kirliliği zamanla temizlenmektedir. Ne var ki, sanayi, motorlu taşıtlar, ısınma kaynaklı kirletici faktörler atmosferde yüksek miktarda zararlı maddelerin oluşması sonucu insan sağlığını etkiler. Hava kirliliğine karşı alınabilecek önlemler, kirlilik kaynağına göre (fabrika, termik santral, konutlar, taşıt araçları) çeşitlidir. Hava kirliliğinin sağlığa etkisi; öksürük ve bronşitten, kalp hastalığı ve akciğer kanserine kadar birçok hastalığa neden olabilmektedir.

Canlıların hayat bulmaları⁵⁵ ve hayatlarını sürdürebilmeleri için en gerekli olan su,⁵⁶ çevre kirliliğinden en çok etkilenenlerden biridir. Su kirliliği, istenmeyen zararlı maddelerin, suyun niteliğini ölçülebilecek oranda bozmalarını sağlayacak miktar ve yoğunlukta suya karışma olayıdır. Konutlarda kullanılan deterjanlar, endüstri kuruluşları, termik santraller, gübreler, kimyasal ziraî mücadele ilaçları, tarımsal sanayi atık suları, deniz taşıtlarından çıkan mazot, yanmış yağ ve katranlar, nükleer santrallerden çıkan sıcak sular, radyoaktif maddeler ve toprak erozyonu gibi süreçler ve maddeler su

⁵⁵ Bkz. Nur 24/45; Enbiya 21/30; Furkan 25/54

⁵⁶ Bkz. En'am 6/99; Taha 20/53; Fatır 35/27; Neml 27/60.

kirliliğini meydana getiren başlıca kaynaklardır. Bunların hepsi doğrudan doğruya veya dolaylı olarak hem insan sağlığını tehdit etmekte hem de sulara yaşayan canlı ve cansız varlıkları olumsuz etkileyip zarar vermektedir. Bu nedendir ki Hz. Peygamber suların kirlenmemesi ve dikkatli kullanılması, israf edilmemesi hususunda birçok uyarılarda bulunmuştur.⁵⁷

Toprağın verim gücünü düşürecek, optimum toprak özelliklerini bozacak her türlü teknik ve ekolojik baskılar ve olaylar, toprak kirliliği veya toprak kirlenmesi olarak nitelenir. Toprak; su ve havanın içerdiği kirlenici unsurların nihai depolanma noktasıdır. Toprak, karasal eko-sistemin taşıyıcı unsurudur ve toprak kalitesindeki değişim, gerek doğal ve gerekse tarım eko-sisteminin verimliliğini etkilemektedir.

Toprağa verilen mineral gübreler, zirai mücadele için kullanılan ilaçlar, endüstri atıkları, nükleer santrallerden gelen sızıntılar, sönmemiş kireç, endüstri, ulaşım, ısınma sonucunda havaya karışan gazlar sebebiyle oluşan asit yağmurları toprağın kirlenmesine sebep olmaktadır. Toprak ve çevre kirliliğinde özellikle nükleer enerji santralleri, x ışını makineleri, nükleer silah ve bombalar radyasyon kaynaklarıdır. Radyoaktif maddelerin yaymış olduğu elektronlar toprağa, havaya, suya, bitkilere, bitkilerden besin zinciri ile insan ve hayvanlara çok hızlı bir şekilde geçerek canlı hücrelerdeki elektron dengesini bozar, bunun sonucunda hücreler normal işlevini yerine getiremezler. Radyasyonun etkisi çok uzun yıllara sarkar ve genetik olarak devamlılık riski vardır.⁵⁸

Toprak kirlenmesi, canlıların yaşamsal fonksiyonlarını tehlikeye sokmakla kalmaz, aynı zamanda zararlı maddelerin bitkilere, bitkilerden de onlarla beslenen canlılara geçmesini sağlar ve canlı sağlığını bozar.

İnsanlar üzerinde olumsuz etki yapan ve hoşla gitmeyen seslere genel olarak gürültü denir. Hızlı nüfus artışı, yaşam düzeyinin iyileşmesi ile teknoloji ürünlerinin kullanımının artması, sanayinin gelişmesi, yoğun trafik, çocuk parkları, eğlence yerleri, spor alanları, yağmur, şimşek ve rüzgâr gibi atmosferik olaylar gürültü kirliliğine sebep olmaktadır. Kent gürültüsünü artıran sebeplerin başında trafiğin yoğun olması, sürücülerin yersiz ve zamansız klakson çalmaları ve belediye hudutları içerisinde bulunan endüstri bölgelerinden çıkan gürültüler gelmektedir. Özellikle büyük kentlerimizde gürültü yoğunlukları oldukça yüksek seviyede olup, Dünya Sağlık Örgütü'nce belirlenen ölçülerin üzerindedir.

Meskenlerde ise televizyon ve müzik aletlerinden çıkan yüksek sesler, zamansız yapılan bakım ve onarımlar ile bazı işyerlerinden kaynaklanan gürültüler insanların işitme sağlığını ve algılamasını olumsuz yönde etkilemekte, fizyolojik ve psikolojik dengesini bozmakta, iş verimini azaltmaktadır.

⁵⁷ Bkz. Müslim, Tahâret 94-95; Tirmizî, Tahâret 51; Nesâî, Tahâret 31, 140; Gusûl 1; İbni Mâce, Tahâret 25

⁵⁸ http://www.biyolojijdunyasi.com/Cevre_Kirliligi.asp#Toprak (11.08.2013)

Gürültü kirliliği, ciddi şekilde işitme kaybı, hipertansiyon, kolesterol, adrenalini artışı, gerilme, irkilme gibi fiziksel hasarlar bırakabileceği gibi, agresiflik, motivasyon bozukluğu, davranış bozuklukları gibi psikolojik rahatsızlıklara da sebep olabilmektedir.

İnsanın görme alanına girdiğinde insan tabiatına hoş gelen, onu rahatsız etmeyen görüntülere güzel; insanı rahatsız eden, bir şekilde olumsuz etkileyen görüntülere de çirkin denilebilir. Bu tanıma uygun olarak insanların doğal çevrede yapmış olduğu olumsuz değişikliklerle sağlıklı insanların görüntü alanlarının kişileri rahatsız edici hale getirilmesine "**görüntü kirliliği**" denilmektedir.

Yerleşim alanlarının her geçen gün büyümesi, açık alanların güçlü aydınlatıcılarla aydınlatılması, park ve bahçelerin çoğalması ve nüfusun artması dolayısıyla gökyüzüne yayılan ışık miktarı her an artmaktadır. Bütün çevre kirliliklerinde olduğu gibi ışık kirliliğinin çevreye zarar verdiği ve gökyüzünün olağan görüntüsünü bozduğu ortadadır. Gökyüzüne yönlendirilmiş yanlış aydınlatma kaynaklarının atmosferde bulunan toz taneciklerine ve moleküllere çarparak gökyüzünün doğal fonunu bozarak parlak bir hale getirdiği, geceleri görüşü bozduğu, güvenlik ve konforu düşürdüğü, insan sağlığına ve ayrıca eko-sistem ve hayvanlara zarar verdiği ve enerji israfına neden olduğu inkar edilemez bir gerçeklerdir.⁵⁹

Bu nedenle İslam Dini ve Ahlakı, ortak paylaşım alanı olan çevrenin korunmasına, onun yaratıldığı amaç doğrultusunda hizmet vermesine çok büyük önem ve değer vermektedir. Çevrenin bozulması ve kirlenmesi ise hem din açısından, hem hukuk, hem de ahlak açısından büyük bir vebali gerekli kılar.

Bibliyografya:

Kuran-ı Kerim,

Ahmet b. Hanbel, Müsnet, Beyrut, Tarihsiz

Ahmet Nazif, Ahlak-ı Diniye ve Vezaif-i İslamiyye, İstanbul, 1331 R.

Ali İrfan (Eğribozi), Mufassal Ahlak-ı Medeni, İstanbul, 1327 R.

Ali Seyyidi, **Ahlâk-ı Dinî**, İstanbul, 1329 R.

Allan, Muhammed b., Delîlu'l-Fâlihîn, Mısır 1971,

el- Attas. M. Nakib, İslam ve Laisizm, çv. S. Ayaz, İstanbul, 1994,

Aydın, Hüseyin, İnsan-Çevre Münasebetine Modarn Yaklaşımın Teolojik Kritiği, Atılım Yayıncılık, Malatya, 2001

Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, el- Camiu's- Sahih, İstanbul, 1315 H

Dârimî, Ebu Muhammet Abdillâh b. Abdîrrahman b. Fazl b. Behrem, Sü-

⁵⁹ **TÜKÇEV**; <http://www.cevreonline.com/gurultu2/gurultunun%20cevreye%20olan%20etkisi.htm> 04,09,2012; <http://www.cevreonline.com/CevreKR/cevrekirliligi%20ve%20turleri.htm> (04.04.2012)

nenü'd- Darimî, Kahire, 1966

Ebü Davud, Süleyman b. el- Eş'as, es-Sünen, Mısır, 1969,

Erdem, Hüsamettin, Ahlak Felsefesi, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2009

Erdem, Hüsamettin, Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak, DEM Yayınları, İstanbul, 2006.

http://www.biyolojidunyasi.com/Cevre_Kirliligi.asp#Toprak
(11.08.2013)

Hüseyn Remzi, Ahlak-ı Hamidi, İstanbul,1310,

İbni Mace, Ebi Abdillan Muhammed b. Yezid el- Kazvinî, Sünen, Mısır, 1975

Kalın, İbrahim, İslam ve Batı, İstanbul, 2007,

Kula, Naci, Kuran Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9, Cilt: 9, Bursa, 2000.

Mehmet Said, Ma'kes-i Fazilet, İstanbul, 1319, R.

Münavi, Muhammed Abdürraûf, Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Camii's-Sağır, Kahire, 1356-1357.

Müslim, Ebu'l- Huseyn, Sahihu'l- Müslim, İstanbul, 1981

Nesaî, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Şuayb, es- Sünen, II: baskı, Haleb, 1406/1986

Tirmizi, Muhammed b. İsa, Sahihu't- Tirmizi, İstanbul, 1981

TÜKÇEV;

<http://www.cevreonline.com/CevreKR/cevrekirliligi%20ve%20turleri.htm>
(04.04.2012)

TÜKÇEV;

<http://www.cevreonline.com/gurultu2/gurultunun%20cevreye%20olan%20etkisi.htm>
04,09,2012;

<http://www.cevreonline.com/CevreKR/cevrekirliligi%20ve%20turleri.htm>
(04.04.2012)

Whitehead, A.N. Aventures of İdeas,New York, 1967,

Whitehead, A.N. Science and the Modern World, New York, 1967,

Whitehead, A.N. The Function of Reason, Boston,1958,

Yaran, Cafer Sadık, İslam Ahlak Felsefesine Giriş, İstanbul, 2011,

İSLAMİ PERSPEKTİF VE ÇEVRE

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Ekolojide yalnızca sorunlardan hareket eden, teknik merkezli, parçacı ve sığ yaklaşımlar yeterli çözüm sunmazlar. Zira çevre bir bütündür ve unsurları birbirinden bağımsız değildir. Tanrı'nın varlığı, O'nun evren ve insan ile ilişkisi daima ve temel düşünce meselelerinden birisidir. Bu üç temel diğerlerine indirgenemez gerçekliği belirler, bütün insanî belirlenimler bu üç realiteye bağlı olarak formüle edilir; bunlardan birinin ortadan kaldırılması, entelektüel ilişkilerin bütününe yanlış yola sapması için yeter. Herhangi bir çevre sorunu, resmin bütününden bağımsız ele alınmamalıdır. Resmin tümünü görebilmek için probleme kaynaklık eden varlık, bilgi ve teknoloji anlayışlarını da masaya yatırmak gerekir. Sınırlı teknik bakışın ötesine geçerek çevre sorunlarıyla modernizm arasındaki ilişkiyi doğru kurmak problemlere felsefi, ahlâkî, dinî, sosyal, politik, ekonomik, bürokratik ve diğer mümkün tüm perspektiflerden bakarak incelemek daha yerinde gözüktüyor. İnsan varlığını ve yeteneklerini doğa aracılığıyla gerçekleştirebilir. İnsanın varlığı tabiatın varlığına bağlı bulunur. Bu yüzden tabiatı koruma insanın varlık savaşı anlamında gerekli ve değerli olarak görülmemelidir.

Anahtar kelimeler: Ekoloji, Bütüncül, ahlâk, modernizm, teknoloji

Islamic Perspective and Ecology

Considering problems oriented approach only in ecology, technically focused, partial and shallow approaches can not propose appropriate solutions. Environment should be considered as whole since the compartments of the environment are not independent from each other. The relationship between God and world, including man, is as important a problem as His existence. So these three can not be reduced each other and each has its own reality. If a total picture of reality is needed, then these three are to be interwoven together. An environmental problem should not be addressed without looking the complete picture. In order to see the complete picture, existence, knowledge and technological understanding should be taken into account together. It would be better approach to look the environmental problems from philosophy, ethical, religious, social, politic, economic and other possible points of view rather than limited technical angle. Human being can exist and develop his merits in the nature. Existence of human being depends on existence of nature. Therefore protection of nature should be considered valuable and necessary in terms of human being existence struggle.

Key words: Ecology holistic, ethic, modernism, technology

Çevre sorunları sık sık parçacı, spesifik ve sorun merkezli ele alınmaktadır. Sorunlar derinlemesine analiz edilirken bütüncül perspektiften uzaklaşılmalıdır. Bu nedenle girişte konuya en geniş daire olan varlık probleminin bakacağız. İnsanların çevre sorunlarına bakışları çoğu kez objektif olmaktan uzaktır. Sorunlara dar bir perspektiften yaklaşmak çevrecilik adına talihsizliktir. Diğer yandan sorunları algılamada her zaman sağlıklı bir bilgi temelinden hareket edilememektedir. Evrendeki sistemleri anlamak ve onlarla uyumlu yaşayabilmek için kılavuzluk edecek bilgiye ve tümel bakış tarzına ihtiyacımız bulunmaktadır. Çevre bir bütündür ve ekolojik faktörleri birbirinden bağımsız ele almamak gerekmektedir. Çevre sorunlarını ele alırken indirgemeci anlayışların eksikliği bugün artık daha iyi anlaşıldığından tümel ve kuşatıcı bakış açısı geliştirmenin gereği üzerinde durulmaktadır. Modern bilimin tabiata yönelik parçalı bakışı hem çevre sorunlarına yol açmakta hem de bütüncül çözümler üretmenin önünde bir engel olarak durmaktadır. Bütüncü bir bakış açısı geliştirmek için meseleye varlık problemi ile giriş yapmak yararlı olacaktır.

Varlık Felsefesi Açısından Çevre Sorunları

Evrene tümel ve sistemci yaklaşıldığında ekosistemlerin kendilerini meydana getiren parçalardan daha fazla anlam ifade ettiği görülecektir. Unsurlar ancak ait olduğu ekosistemler içinde hakiki değerine ulaşır. Parçaların ahenkli çalışması bütünün sağlıklı olmasına hizmet eder. Meselâ bir ağacın büyümesi için, en başta tüm kâinatın var olması gerekmektedir: toprak ve mineraller, su, güneş ışığı, çekim, güneş sistemi, atmosfer vs...

Kur'an'dan ilham alan ekolojik yaklaşım en berrak biçimde tasavvufta görülür. Mutasavvıflara göre tüm kâinat ve onun en küçük parçaları atomlar, dolayısıyla her şey daima sonsuz ve sınırsız olarak bir hareket içindedir. Bu hareket de tesadüfî değil, adeta bir orkestranın müziğine uyan dansçıların dansı gibi ahenkli ve ritmiktir. Her şeyin bu şekilde devamlı hareket içinde olmasından, mutasavvıflar, insan gibi onların da canlı olması gerektiği kanısına varırlar. Çünkü hareket etmek canlılık vasıflarındandır. Mutasavvıflar görüşlerini varlıksal (ontolojik) delil ile ispatlamaya çalışırlar. Mademki her şey Allah'tandır; mutasavvıflara göre O'nun isimlerinin ve sıfatlarının tecellisidir; O var olduğu için, varlıklar vardır; Allah'ın bir ismi de yaşayan (Hayy)'dir; o halde bu ismin tecellisinin, bütün varlıklarda da görülmesi gerekir. Dolayısıyla Allah'ın Hayy ismiyle, her şey yaşayan ve hayat sahibidir. Diğer yandan bütün varlıklar arasında tabii bağlar ve ilişkiler vardır ve bazılarının hayatı, diğerlerine bağlıdır. Mevlânâ'nın anlayışında hayatsız varlık yoktur; madde en düşük derecelerdeki varlıklarda bile canlıdır. "Toprak, su, hava bize ölü görünseler de, Allah nezdinde canlıdırlar. Mevlânâ şöyle der: "Toprak bile ulu Tanrı'nın kendisine verdiği her şeyden, cemad olmasına rağmen haberdardır. Eğer öyle olmasaydı suyu nasıl kabul ederdi

ve her şeye nasıl süt-annelik eder ve onu beslerdi.”¹ Benzer görüşleri Amerikan yerlileri ve Tunguz gibi Sibiryâ kabileleri de ifade etmişlerdir; yeryüzünü, bütün yaşamı doğuran ve besleyen büyük bir anne olarak görürler. Kanadalı bir Kızılderili teolog, çevrenin bütününden “ailem” diye bahsetmiştir. Ekosistemlerdeki kompleks ilişkiler ağını izaha çalışan Lovelock ve Margulis tüm dünyanın tek bir “canlı organizma” olduğunu ileri süren “Gaia Hipotezi”ni ileri sürmüşlerdir. Bu hipoteze göre dünya canlı bir gezegendir. Onun özellik ve faaliyetleri parçaların toplamından çıkarılamaz; dokularının her birisi diğerine bağlıdır ve hepsi karşılıklı dayanışma içindedir.²

İnsan ile tabiat arasında bir benzetme yapmak istiyoruz. İnsanın herhangi bir uzvunda ısırap, hastalık varsa bunu bütün vücut hissetmektedir. Vücudun her dokusu diğer dokularla, her organ ve sistemi vücudun bütün unsurlarıyla çeşitli seviyelerde münasebet içerisindedir. Tabiat da insan gibidir. Onun da bir yerinde sorunlar büyüyorsa, diğer kısımları bunun etkisinden kurtulamaz. İnsan hayatını sürdürmek için suya, havaya, besine ihtiyaç duyar. Tabiatın da, canlılığı sürdürebilmesi için deniz, ırmak ve göllere, ormanlara, atmosfere, güneş ışığı ve ısısı gibi bir dizi sistemlere ihtiyacı vardır. Geçmişten günümüze değin birçok düşünür, insan ile evren arasında bir benzetme yapmışlardır. Geleneksel anlayışta³, insanoğlunun Tanrı'nın en üstün yarattığı olduğu ve Tanrı'nın yarattığı dünyada var olan her şeyin onun yararlanması için olduğu görüşü egemendi. Mamafih evren bir bütün olduğundan insan doğadan ayrı tutulamazdı. Geleneksel anlayış bir sonucun sebebine benzemesi gerektiğini savunmaktaydı. Dahası, her şeyin Tanrı'nın eseri oluşunun izini taşıması gerektiği gibi, her şeyin başka şeylerle de bazı benzerlikler taşıması gerekirdi. Bundan yola çıkarak insanın (mikrokozmoz), evrene (makrokozmoz) benzediği kuramı doğdu. Orta çağlarda ve daha sonraki zamanlarda da, kuram, doğa olaylarını açıklamada ve de bilimsel teorileri ve buluşları değerlendirmede kullanıldı. Mikrokozmoz/makrokozmoz analojisi günümüzde de halen muteber bilim adamlarınca da kullanılmaktadır.⁴ Bu analojiye birçok İslâm âliminde de rastlamak mümkündür. Büyük evren (makrokozmoz) dünya, güneş, ay ve yıldızlara, küçük evren (mikrokozmoz) ise insana karşılık gelir. Bu anlayışın insan gibi evrenin de hürmet edilmesi ve korunması gerektiği görüşü ile uyduğu kanaatindeyiz. Yaşadığımız evren, hem insanın varlığını sürdürebilmesi hem de aynı yaratıcının eseri olması ve bizim gibi sayısız canlıya hayat imkânı

1 Mevlânâ Celâleddin, *Fihî Mâ Fih*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, 17. bl. İstanbul, 1959, 61; Krs. Özdemir, İbrahim, “Çevre Bilincinin Gelişiminde Çevre Ahlakı'nın Önemi”, *A.İ.F.D. Cumhuriyetin 75. Yılı Özel Sayısı*, Ankara, 1999, 311.

2 Capra, Fritjof, *Kâinata Mensup Olmak*, çev. Mücahit Bilici, İstanbul, 1996, 338, 340.

3 Gelenek kavramı ile Seyyid Hüseyin Nasr'ın tarif ettiği manayı kastediyoruz. Geleneksel anlayış maziden bize intikal eden bütün norm, prensip ve değerleri muhtevi olan şey ve dolayısıyla medeniyetin en asli unsurudur. Gelenek bizi İlk Olan'a bağlayan ve Son'un da farkına varmamızı sağlayan her şeyi barındırır. Nasr'a göre gelenek, sadece bize miras bırakılan kültüre değil, ilâhî prensipler ve onun din, sanat, bilim ve felsefe gibi hayatın tüm katmanlarında görülen yansımasına denir. Aslan, Adnan, *Dinler ve Hakikat*, J. Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın *Felsefesinde Dinî Çağulculuk*, İstanbul, 2006, 216.

4 Trused, Jennifer, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İstanbul, 1995, 22–23.

barındırması nedeniyle bizatihi değerlidir.

Ormanlar, atmosferin oksijen ihtiyacına cevap vermelerinden ötürü insanın akciğerine benzetilir. Zararlı gazların bir kısmını yansıtıp bir kısmını absorbe etmek suretiyle havayı temizlemektedir. Şayet ağaçlar olmasaydı medeniyet bugün kullandığımız malzemeleri sunabilir miydi? Ormanlar, hayvanlar için eşi bulunmaz beslenme ve barınma mekânlarıdır. Ağaç, sayısız canlı organizmayı ayakta tutarken toprağın da birinci dostu değil midir? Bitkiler ve ağaçlar dâhil oldukları ekosistemdeki rollerini en iyi şekilde yerine getirirler, kevnî emirlere boyun eğler. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Bitkiler ve ağaçlar (O'na secde ederler) O'nun buyruğuna boyun eğler."*⁵ Bir diğer âyette de bu durum tafsil edilerek şöyle ifade edilir: *"Göklerde ve yerde bulunan kimselerin, güneşin, ayın, yıldızların, dağların, ağaçların, hayvanların ve insanlardan birçok kişinin Allah'a secde ettiklerini (boyun eğdiklerini) görmez misin?"*⁶ Âyette göklerde ve yerde bulunanlar, güneş, ay, yıldız, dağlar, ağaçlar, hayvanlar istisna edilmeden mutlak anlamda sayılmış sıra insan gelince "birçok" denerek bir kısmın itaat sergilediği anlatılmıştır. Rabbe itaatsizlik edenin yalnızca insan olduğu ifade edilmiştir. İnsan hariç evrendeki her varlık, Allah'ın emrine teslim olmuş müslümandır. İnsanların bir kısmı teslimiyet gösterirken diğer bir kısmı günahkârdır.

Bu güzel dünyamız sahip olduğu hassas ayar ve matematik denge nedeniyle de incinebilecek bir yapıdadır. Nitekim Galile (1564-1642) "Tanrı evreni matematik dilde yazdı" derken evrendeki her varlığa damgasını vuran mükemmel ölçüye işaret etmek istemektedir. Birunî (973-1051), tabiattaki ahenge "tabiî ekonomi" veya "tabiat ekonomisi" adını vermektedir. Tabiatı her şey ne fazladır ne de eksik. Kur'ân'da bu denge ve sayısal orana şöyle işaret edilir: *"Şüphesiz biz her şeyi bir ölçü ile yaratmışızdır."*⁷ Bir başka âyette de *"O, suyu gökten bir ölçüye göre indirir. Biz onunla ölü memleketi diriltiriz."*⁸ buyurulmaktadır. Çevre sorunları denince akla gelmesi gereken şey sadece kirlilik (pollution) değildir. Bazı canlı türlerinin yok oluşundan tabii kaynakların tükenmesine kadar, ekosistemlerdeki bütün bozulmalar çevre sorunlarının kapsamına girer. Nuh'un Gemisi kıssası, insanoğluna faydalı olup olmadığına bakılmaksızın, her türün korunması gerektiği mesajını verir.⁹ O halde hayvan neslini yok etmek büyük bir günah, korumak ise İslamî bir sorumluluktur. İnsanlara zararı dokunabilecek bir takım varlıklar bile, evreni bütün olarak düşündüğümüzde onun ahengi açısından lüzum arz eder. Bir canlı türünün yok edilişi kendi ekosistemindeki tabiat ekonomisini bozmaktadır.

Kur'ân bir fizik kimya ya da tarih kitabı değildir. Bu bilimlerin metodolo-

5 Rahmân, 55/6.

6 Hacc, 22/18.

7 Kamer, 54/49.

8 Zuhruf, 43/11.

9 Bkz. Hüd, 11/40.

jisini kullanmaz. Ancak evreni yaratan Allah'ın varlık ile ilgisi olmalıdır. Diğer yandan bazen tabiat ya da doğa kavramlarının kimi kullanımlarını ele alacak olursak bunların yerine "Yaratıcı" kavramı konulduğunda anlam bozulmamaktadır. Diğer dinlerin kitaplarında müspet bilimin kat'î verileriyle çelişen ifadeler görüldüğü halde Kur'an'da bilimlerin kat'îyyâtı ile çelişen bir ifadeye rastlanmaz. Bu da Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu ve korunmuşluğunu gösterir. Kur'an'da geçen "korunmuş tavan" ifadesi¹⁰ ilk dönemde vahiy sürecine hiçbir dış tesirin (ne insan ne de cin) müdahil olmadığı şeklinde anlaşılmissa da bu âyetin bugün aynı zamanda gökyüzünün korunmuş tavan, kalkan olma özelliğini ifade etmesi önünde bir engel bulunmamalıdır. Dünya, uzayın ortalama -270 derecelik dondurucu soğuktan yine atmosfer sayesinde korunur. Atmosferin hassas bir aralıkta ve dengede tuttuğu gazlar, ışınlar, basınç, nem, ısı gibi faktörler dünyada insan ve canlıların yaşamaları ve hayatlarını istikrarlı bir şekilde sürdürmeleri için elverişli bir ortam sağlar. Bunun yanı sıra arzın etrafında, onun büyüklüğünün 100 katı kadar geniş bir manyetik alan vardır. Bu alan, uzaydan gelen tüm gök cisimlerine (meteor) ve enerjilere karşı büyük bir perdedir.

Çevre sorunları temelde bir epistemolojik krize dayanır. Zira çevre sorunları büyük oranda bilgedeki büyük değişimle ortaya çıkmıştır. Batıda bilim adamlarının geleneksel anlayışı terk edip reddetmelerinden sonra edindikleri dünya görüşü bu konuda büyük paya sahiptir. Burada söz konusu epistemolojik dönüşümü ana hatlarıyla incelemek gerekmektedir.

Bilgi Felsefesi Açısından Çevre Sorunları

Geleneksel bilim anlayışı çöküp de yerini Batının kilise ile çatışması sonrasında geliştirdiği profan bilim geleneği küresel bir hâkimiyet kurunca başta farkına varılamayan pek çok probleme de zemin hazırlanmış oluyordu. Geleneksel anlayışta bilgi bir irfan, erdem ve yaratılana hizmet vesilesi olarak görülürken modernist anlayışta güç, hakim olma ve hükmetme şeklinde değerlendirilmiştir.

Nasr'a göre gerçekliğin merkezine düşünen "ben"i koyan Descartes, felsefeyi rasyonalizme çevirmiş ve dolayısıyla felsefi düşünce ilgisini ontolojiden daha ziyade epistemolojiye kaydırmıştır. Konusu ister insan isterse Tanrı olsun, bilginin kaynağı düşünen ferden nefsinde, yani ferdi akıl olarak görülmüş ve sağlam bilginin sadece buradan elde edilebileceği ifade edilmiştir. Vahiy ve ilâhî akıl (intellect) gibi insanı aşan bilgi kaynaklarına bu düşüncede yer olmaması doğaldır. Bunun neticesinde, kutsal içeriği boşaltılan bilgi, modern kültürün bütün unsurlarını da etkileyerek sekülerleşmenin önemli bir aracı olmuştur.¹¹ Nasr'ın çevre sorunlarının kökenini bilgi krizine kadar götürmesini isabetli buluyoruz. Geleneksel anlayışta insan bilgisi deney, akıl ve vahiyden oluşan üçlü saç ayağına oturmaktaydı. Bu kaynaklar

10 "Göğü, korunmuş bir tavan yaptık; onlarsa hâlâ göğün, (Allah'ın) âyetlerinden yüz çevirmektedirler. Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratan O'dur. (Bunların) her biri bir yörüngede yüzmektedir." Enbiyâ, 21/32-33

11 Korshunova, Lydia, *Felsefe Nedir?* İstanbul, 2003, 48.

birbirini hem dengelemekte hem de denetlemekteydi. İnsan aklına yapılan olağanüstü vurgu ve evrenle bağ koparılmış bir Tanrı anlayışı, yalnız Kili-se'nin baskısını bertaraf etmekle kalmadı, sağladığı sahte hürriyet ile tabiata hükmetme kuruntularının da başlıca mimarı oldu.

Tanrı'nın varlığı, O'nun evren ve insan ile ilişkisi daima ve temel düşünce meselelerinden birisidir. Bu üç temel diğerlerine indirgenemez gerçekliği belirler, bütün insanî belirlenimler bu üç realiteye bağlı olarak formüle edilir; bunlardan birinin ortadan kaldırılması, entelektüel ilişkilerin bütünü'nün yanlış yola sapması için yeter. Bu temel üç referansın her birinden yararlanmayı düşünmediğimiz anda, insanî durumun anlamının bozulmuş olduğunu fark ederiz.¹² Varlığı anlarken ve açıklarken bilim adamı belli bir dünya görüşü ve bilgi sistemi ile hareket eder binaenaleyh kullandığı kavramlar buna göre oluşur. Dayandığı epistemoloji profan, lâdinî ise varlıkla ilgili betimlemeleri haliyle seküler olacaktır. Yoksa teknoloji ve bilim nötr bir şey değildir. Thomas Kuhn bilim tarihini yeniden inceler ve bilimin (science) tabiata yönelik değişmez bir yaklaşım tarzı getirmediğini tartışır. Zira bilim adamları verileri ele alırken paradigmaların (değerler dizisi), belirli inanç sistemlerinin ve modellerin terimleriyle çalışır, nadiren bu kalıplardan dışarı çıkarlar. Bu paradigmalar, inanç sistemleri ve dünya görüşleri ise geniş olup, salt gerçeklere bakarak elde edilmezler. Onlar yorumlanmış tecrübelerin varsayımlarına dayalı terminolojik şebekelerdir.¹³

Bilimin bir doktrin yayıp ilan ettiği gerçeği göz önüne alınmalıdır. Zira o, fizikî evrenin tabiatı hakkında, diğer düşünüş alanları ile köklü bir münasebete sahip olan iddialarda bulunur. Üstelik sadece bilim uzmanlarına değil, genel olarak tüm insanlığa hitap eder. Bilimsel dünya görüşü olarak adlandırılan geniş ve yaygın inançlar sendromuna gelindiğinde, pozitivist fikirlerin tek bir özel çizgiden ya da düşünce seviyesinden fazlasını temsil etmeyeceği tamamen ortadadır. Müstereken kavramakta başarısız olduğumuz şey, bilimsel olduğu iddia edilen dünya görüşünün, bilimin mâkul ve meşru bulguları üzerine değil, son tahlilde kendisiyle çelişik olduğu anlaşılan gizli felsefi ya da a priori varsayımlar üzerine bina edildiğidir. Yani bu durumda medeniyet fizik adına bir fanteziye teslim olmuş olur.¹⁴

Konuyu daha açık hale getirmek için tarihe kısa bir bakış yeterli olur kanaatindeyim. XVII ve XVIII. yy.larda tek bir bilim yeterince gelişmişti, o da mekanikti. İnsanların başarılarını abartma eğiliminde oldukları bilinen bir husustur. Bilim henüz o dönemde iptidaî bir durumda idi. Mekaniğe, fenomenleri anlamada dayanılacak tek temel gözüyle bakılıyordu. Evrenin saate benzetilmesinde bu mekanik bakış en önemli faktörlerden birisidir. Mekanik materyalizmin temsilcileri mekaniğin yasalarını evrensel yasalar olarak görüyorlar, tüm canlı cansız doğanın bu yasalara göre geliştiğine inanıyor-

12 Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, 35.

13 Bkz. Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

14 Wolfgang, Smith, *Kâinat ve Aşkılık*, çev. M. Ali Özkan, İstanbul, t.y. 48-51.

lardı. Onlara göre, hayvan bir tür makineydi, hatta tıpkı bir makine gibi acı bile çekmediği iddia edilmişti. İnsanın kendisi de bu düşünürlerin gözünde çok karmaşık bir mekanizmadan ibaretti. Fransız düşünür Julien Offroy de La Mettrie başlıca yapıtına “İnsan Makine” adını vermişti.¹⁵

Teknokraside toplumların yönetimi konusunda asla niçin sorusu sorulmayıp sadece “nasıl” sorusu sorulur. Nasılcılığın, niçin sorularına fırsat tanımadığı ve egemenliğini sürdürdüğü müşahede edilir. Bilimin ve onun üretime uygulanması olan teknolojinin böylesine kutsandığı kültürel zeminde çarkın içindeki uzmanlar, sanki gaye makinenin işlemesiymiş gibi hedeflenen gayelerden habersizdirler.¹⁶ Bilimcilik ise, adına kemiyetsel bir cevap içermeyen her türlü problemin a priori (önsel) olarak reddedildiği bir fetişizm durumuna sokulmuş oluyor.¹⁷ İnsanlar zaman zaman durup kendi kendilerine “Yaptıklarımızı niçin yapıyoruz?” sorusunu sormalıdır.¹⁸ İşte İslam tam da bu soru ile ilgilenmektedir. Zira İslâm insana “nasıl yapılır?” sorusundan önce “neden ya da niçin yapılmalıdır?” sorularını sordurur. Bu soru yapılan işlerin ahlâkî denetime açılmasını sağlar.

Teknik, ancak bilim ortaya çıktıktan sonra kendisini geliştirmeye ve yayılmaya başladı; teknik, ilerleme için, bilimi beklemek zorunda idi. Fakat bugün bilim, tekniğin bir aracı oldu. Bugün, artık bilimin sınırları üzerinde konuşulmuyor, fakat insanın sınırları tartışılıyor. Günümüzdeki teknik fenomen, insanın konumu karşısında, bilimselden çok daha önemlidir ve çağımız için asıl kaygı, teknik ve bilim arasındaki birkaç soyut felsefi ilişkiyi açığa kavuşturmaktan çok, tekniği insani durumumuza göre tanımlamak olmalıdır.¹⁹

Bilim, tekniğin temelini oluşturduğu için ve tekniğin de bizi geri dönülemeyen durumlara getirmesinden dolayı, burada suçlu olarak karşımıza çıkması gerekenin bilim olduğu söylenebilir. UNESCO Genel Direktörlerinden Frederico Mayer bu durumu şöyle tespit ediyor: “Modern bilim sayesinde, geri dönüşü olmayan bir noktaya geldik. Zarar sadece mali olarak anlaşılmamalı. Zira yok ettiklerimizin yerine koyabileceğimiz bir şey olmadığı gibi, onlara bir değer biçmek de olası değildir. Dünyaya verdiğimiz zararı tazmin edebilecek kimse yoktur. Öncelikle şu temel paradoksun bilincine varmalı ve kabul etmeliyiz: İlerleme ve medeniyet madalyonun bir yüzüyse, diğer yüzü kıyamet, dönüşü olmayan yıkım ve kaostur. Yapılması gereken teknolojinin azgın gücünü, ahlâk ve bilgeliğin yardımıyla kontrol altına alma konusunda konsensüs sağlamaktır. Lord Acton’un meşhur “mutlak güç, mutlak bozulmayı getirir” sözü, teknolojiye adapte edilirken, Rabelais’in bilimle ilgili düşüncesini dile getiren “Bilinçsiz bilim, ruhun mahvolmasına

15 Korshunova, a.g.e. 2003, 46.

16 Garaudy, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın, İstanbul, 1995, 185.

17 Garaudy, Roger, *İslâm’ın Vâdettikleri*, çev. S. Akdemir, İstanbul, 1995, 107.

18 Karpuzcu, Mehmet, *Çevre Ekonomisi*, İstanbul, 1987, 37.

19 Manzur, S. Perviz, “Teknoloji Metafizikçisi”, Derleyen ve çev. Taha Kılıç (*İnsan ve Teknoloji İçinde*), İstanbul, 1992, 142.

neden olur.” deyişi akılda tutulmalıdır.”²⁰ Bugün artık “evrenin ecelinin ilahi emirle geleceği” şeklindeki inancımızı tahvil ederek kıyametin insanın yıkım ve fesadı ile olacağını kabul etmeye meyleder olduk.

Alexis Carrel’e göre teknoloji bize varlık, sağlık, konfor, geçimin bütün kolaylıklarını getirdi ama hayatın ilimlerinde cansız maddenin ilmine göre büyük bir düşüşe götürdü. Bedenimizi ve ruhumuzu bilmeden evvel fiziki âlemin hâkimiyetine talip olduk. Bundan dolayı, makinelerin ilerlemesine çok uygun, fakat ferdi, kolektif ve neslimizle ilgili gelişmeye yaramayan bir çevre ile etrafımız çevrildi. Modern insan maddeye üstünlük verdi. Hayatın maddî yönü ile gönül ve ruh yönünü belli bir denge ve ölçüde tutmak gerektiğini gözden kaçırdı.²¹ Makinelerin ruhsuz kalabalığı içinde yaşamak maneviyatımızı zayıflatırken insanları maddî dünyevî değerlere yöneltti. Ruhumuzun esaslı ihtiyaçlarına hiç aldırmaz olduk.

Teknolojide örtülü bir tehlike vardır. Ahlâkî temellerden yoksun bırakılan teknoloji “insanı öylesine miyoplaştırır ki, sadece bugünü düşünür, oraya dalar gider “öteyi”, yani “işlerin sonunu”, gözden geçirir. İslâm’da önemli olan işlerin âkibeti, hadiselerin sonucudur. Yapılacak işin müncer olacağı netice büyük önem arzettiği için mahzurlu işe hiç yeltenmemek gerektiği öğütlenir. Bu dünyanın sorunları, kokuşmuşlukları, eşitsizlikleri, sömürüleri yerli yerinde dururken birtakım insanlar uzay seyahatleri düşlerler. Çünkü bunların nasıl yapılabileceğini biliyorsunuzdur. Dünyanın olduğundan daha farklı hale getirilebileceği temel varsayımına dayanan teknoloji, bir anlamda değiştirme bilgisidir; insan “bir kere” şeyleri değiştirme yeteneğini “kendinde” tecrübe ettiği zaman onun sorgusuz kabul edebileceği hiçbir şey kalmaz. Hatta insan hayatına anlam veren bütün değerler de bundan nasiplerini alır ve ahlâkî içerikten yoksun böyle bir teknolojik zihniyet kendisini kendi kanunu addeder.

Homo Modernus’un (modern insan) önemli bir çıkmazı “teknolojik emirler”dir. Yapılabilecek her şey yapılmak zorundadır. Eğer bir şey üretilebilir ya da ortaya konulabilirse, bu satılabilir de. Eğer satılabiliyorsa, o zaman bu satıcı için ve ekonomi için iyidir. Eğer buna hiç kimse gereksinme duymuyorsa, buna ihtiyaç duygusu uyandırılmalıdır. İnsana değer vermenin ve sorumluluk üstlenmenin içerdiği anlam, onu yöneten yönlendiren olmaktan vazgeçip ona hizmet etmeyi gaye edinmektir. Bu insan haklarının özünü oluşturur. Oysa bilimin insanî gayesinin yok edilişi, bilimi hakiki bir “araçlar dini”ne dönüştürmekte olup bu “din” teknik olarak mümkün olan her şey zorunlu olarak temennî edilen şeydir, şeklinde örtülü bir postülaya dayanır. Nükleer silahları yapmak imkân dâhilindeyse, hepimizi ortadan kaldırsa bile mutlaka yapılmalıdır. Teknolojik modernlik ilerlemenin, sürekli yenilik yapmanın varsayımsal sonsuzluğuna dayanır. Bir şeyin, teknik açıdan mümkün olması nedeniyle yapılması gerektiği ilkesi kabul edildiğinde, bütün diğer değerler geçersiz kalır. Bu yüzden de bilim, bu müthiş gücün

20 Mayer, Frederico, “Geleceğin Ahlâk Anlayışı”, <http://www.tema.org.tr> 2008.

21 Carrel, Alexis, *Hayat Hakkında Düşünceler*, çev. Cahit Begenç, İstanbul, 1988, 35-36.

tabiat ve insanlar üzerindeki yıkıcı etkileri karşısında tam bir kayıtsızlığa terk edilir.

En eski çağlardan modern döneme kadar bilimin amaçları bilgelik, doğanın düzenini ve onunla uyum içerisinde yaşamayı öğrenmekti. Bilim o zamanlar, “Tanrı’nın yüceliğini” araştırmıştı. Bilim adamlarının tavrı bugünün diliyle söyleyecek olursak ekolojiktir. Francis Bacon (1561-1626)’dan beri bilimin amacı, bilgiyi, doğaya hükmetmek ve onu denetim altına almak amacıyla kullanmak oldu ve bugün hem bilim hem de teknoloji karşı-ekolojik amaçları uğruna bu bilgiyi hükmetme yolunda kullanmaktadır. Bugün bilimin amacı neredeyse tabiat üzerinde kontrol ve egemenlik sağlamakla eşanlı ve teknolojiyle çok yakından bağlı hale gelmiştir. Bilim ve teknolojinin dünyanın sınırlı imkânlarını en verimli bir şekilde kullanmayı, tabiatın kendisini yenilemesini aksatmayıp destekleyici faaliyetlerde bulunmayı birincil olarak gaye edinmiş olsaydı sorumluluğunu yerine getirme yolunda ilerlemiş olmasından söz edilebilirdi. Dünyanın sınırlı imkânlarını adeta çığ gibi büyüyen dünya nüfusuna en verimli bir şekilde arz etmek elbette bilimin taşıması gerekli bir sorumluluktur. Yer üstü, yeraltı zenginliklerini birtakım ürünlere çevirirken bugünün yarınının unutulmaması gerekir. Teknoloji günü kurtarma gayesini gütmeyip insanoğlu ve diğer canlıların dünyada var oldukları müddetçe dünyanın nimetlerinden, güzelliklerinden yararlanabilme imkânlarını koruması gerekir. İnsan faaliyetlerini evrenle uyumlu hale getirebilirse tabiatın kendini yenileme mekanizmaları harekete geçer ve insanın verdiği hasarları onarır. Mevlânâ bu hususu müthiş ifade gücüyle şöyle tasvir etmiştir: “Bu yeryüzünde, Tanrı hilminden eser var da o yüzden pislikleri yok eder, çiçekler bitirir, meyveler verir.”

İnsanın diğer varlıklardan farkı akıl ve iradedir. İrade Allah’ın insanlara değerli bir emaneti olup dünyada kullanılabilir. Hür irade insana ahlâki otonomluk sağlarken kötüye kullanıldığı takdirde tehlikeli olabilmektedir. İnsan hür iradeli fakat kötülük işlemeye eğilimli doğar. Bu durum insanın iyilik için mücadele etmesini, sorumluluk taşımasını sağlar.²² Hareketleri tıpkı bir makine gibi belirlenmiş ve sınırlandırılmış olan bir varlıktan hayır beklemek büyük bir yanılıdır. Hürriyet, hayır ve iyiliğin ortaya çıkması için şarttır. Hayrı seçme hürriyeti, hayrın aksini seçme hürriyetini de içermektedir. İlâhî iradenin bu tehlikeyi göze almış olması, Allah’ın insana büyük güvenini gösterir. Bu güveni haklı çıkarmak, dünyada insana düşen sorumluluktur.²³ Kur’an’ın, “emanet” adı altında kavramlaştırdığı iradeyi ve bunun neticesinde sorumluluğu insanın üstlenmesi, diğer bütün varlıkların onun emrine verilmesi sonucunu doğurmuştur. Çünkü “emanet”i yüklenmek bir anlamda risk altına girmektir. Dağlar ve taşlar, Kur’an ifadesiyle emaneti yüklenmekten kaçınmışlar, insan ise bu riski göze almıştır. Bu cesaretin getirdiği bazı avantajların olması da gayet normaldir. İşte bunların en önemlilerinden birisi, Allah’ın canlı cansız bütün varlıkları insanın emrine ve

22 Rand, A. *For the New Intellectual*, New York, 1961, 136-137.

23 İkbâl, İkbâl, Muhammed, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, t.y. 120.

kullanımına vermiş olmasıdır.²⁴ Mevlânâ'ya göre insan büyük bir şeydir ve içinde her şey yazılıdır; fakat karanlıklar ve perdeler bırakmaz ki insan içindeki o ilmi okuyabilsin. Bu karanlıklar ve perdeler dünyadaki meşguliyetler ve arzulardır. Terzilik, mimarlık, marangozluk, kuyumculuk, doktorluk gibi daha başka sanatlar ve sayısız işler hep insanın içinden meydana gelmiştir.²⁵

İslâm'ın diğer veçhelerinde olduğu gibi, mimari de de Tevhid ilkesi merkezi bir öneme sahiptir. Bütün mimarî formlarında mekânın fonksiyonları ve amaçlarıyla kutsal olanın her yerde hâzır ve nâzır varlığı arasındaki karşılıklı ilişkiyi ima eder. O, bâkir tabiatın çeşitli formlarını ve fenomenlerini karakterize eden ahenk, denge ve karşılıklı ilişki aracılığıyla eşsiz Yaratıcı'sını yansıttığı tarzda insan eliyle yapılan binalarda Tevhid'in gerçekleştirilmesine atıfta bulunur. Bütün İslâm mimarisi bir anlamda caminin bir uzantısıdır ve camide icra edilen herhangi bir ibadetle aynı tarzda caminin dışarıya doğru genişlemesidir ki, bu ibadet aynı zamanda evde ve Pazar içinde de yerine getirilebilir.²⁶

İslam düşüncesinde insanın içinde doğup büyüdüğü tabiat hem ibadet edilen bir meşicid olarak kabul edilir hem de halifelik misyonu ve sorumluluğu ile kevnî ve Kur'anî âyetlerin tatbik edildiği muhteşem bir mabed olarak tasavvur olunur. Bunu tabiatın emanetçisi, gözcüsü olma bilinciyle de açıklayabiliriz. Maddenin kimyasında bulunan döngüden de bu bilinci çıkarmak mümkündür. İnorganik maddeler cansız ortamdan alınıp, canlı öğeler arasına aktarıldıktan sonra, yine cansız ortama iade edilmesi, bir kimyasal *madde döngüsü*²⁷ oluşturur. Toplam miktarları değişmeden *ekosistem* içinde devirler yapar. Bir canlıdan ötekine geçerken kimyasal değişimlere uğrar, ama hep sistem içinde kalır. Bu kimyasal maddelerin ana rezervlerini cansız doğa sayarsak, canlılar bu maddeleri hayatiyetlerini sürdürmek için "emaneten" kullanırlar; ölüncü de, doğadan ödünç aldıkları bu maddeler doğaya geri döner.²⁸

Mevlânâ bunu söyle ifade eder: "Allah'ın lütfu, su içip otlar bitirmesi için toprağa da boğaz bağışlar. İnsandan ruh ve görüş uzaklaştı mıydı, yine toprak onu yer. Hepsini ağızlarını açmış zerrelere gördüm gıdalarını söylesem bahis uzar. Bütün âlem hep yiyen ve yenilenden ibaret..", "Her cüz, kuşunun aslına kavuşması için bu terkinin bozulmasını ister. Her cüz, aslına biran evvel kavuşmak diler. Şu gurbetteki can, ayrılıkta neylesin." Mevlana entropi yasası olarak bilim adamlarının ifade ettiği hususu ifade etmektedir. Entropi yasasına göre evrende düzensizlik sürekli artmaktadır ve bu tek yönlü tersine döndürülemeyen bir süreçtir. Tek yönlü süreçler sonun habercisidir.

24 Düzgün, Saban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Ankara, 1997, 32.

25 Mevlânâ Celâleddin, *Fihî Mâ Fih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul, 1969, 79.

26 Nasr, S. Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, İstanbul, 1989, 255-256.

27 Madde Döngüsü: inorganik maddelerin sürekli olarak cansız ortamdan alınıp, canlı unsurlar arasına aktarıldıktan sonra, cansız ortama tekrar geri verilmesi işlemine denir.

28 Kışlalıoğlu, Mine, Berkes, Fikret, *Çevre ve Ekoloji*, 54.

İnsanın yaşlanma süreci de, evrendeki entropinin artışı da böyledir.²⁹ Kur'an-ı Kerim'de bu yasa şöyle ifade edilir. "Göklerde ve yerde var olan her şey yok olup gitmeye mahkûmdur."³⁰ Bu nedenle de bir Müslüman bu dünyada ebedilik aramaz, sonsuzluğun âhirette olacağına inanır. Bu hayatın da yeryüzünde gerek maddî gerekse de sosyal, ahlakî açıdan bozgunculuk etmemekle ve dünyayı mamur etmekle kazanılacağını düşünür.

Çinli yaşlı bir bilge, Sêng-chao'nun şu sözleri aynı hakikatleri anlatır: "Gökyüzü, yer ve ben, aynı köklere sahibiz, on binlerce şey ve ben tek bir cevherdeniz (substance)." Varlığın aşkın birliği prensibinden çıkan bu anlayış kök birliği fikrini yansıtır.³¹ Kur'an'ın bu konuya şöyle işaret ettiğini görüyoruz: "Allah önce yaratır sonra onu tekrar eder, sonra O'na döndürülür-sünüz."³² Bugün yürürlükte olan "tabiata hâkim olma" düşüncesinin, dinî bakış açısı olan, insanın "tabiatın gözcüsü, bekçisi, emanetçisi olması" düşüncesinin yerine zorla oturtulduğunu söyleyen pek az kimse çıkmıştır.³³ Kur'an "mülk" ve "milk" masterlarından türetilmiş çeşitli kelimeleri kullanmak suretiyle "her türlü hükümlerliliğin" Allah'a ait olduğunu vurgulamaya büyük önem vermiştir.³⁴ Kur'an'da daha çok "mülk" mastarı kullanılarak "dünya ve âhiretin mülkünün sadece Allah'a aidiyeti vurgulanmaktadır.³⁵ Müslüman mülk edinme ve onun üzerinde tasarrufta bulunmada daima mülkün gerçek sahibini hatırd tutar.

İslâm kültüründe kul hakkı her zaman büyük hassasiyet gösterilen bir alana sahip olmuştur. İslâm geleneğinde büyüklerin küçüklere yaptığı ilk ve en önemli ikazlardan biri kul hakkını ihlal etmenin, bağışlanması, hakkı ihlal edilen kişilerin affı şartına bağlanması açısından hukukullahtan bile güç bir sorumluluk olduğudur. Şayet herkes böyle bir sorumluluk duygusu ile yetiştirilmiş olsaydı çevre koruma konusunda güçlü bir sosyal irade bulabilecektik. Kul hakkını hiçe sayan bir günahkârdan bitkiye ve hayvana saygı beklenebilir mi?

İnsanın öyle bir yapısı var ki kendisine büyük meblağlarda mal bağışlansa, doyumuzca güçlü bir tutkuyla daha fazlasını istemekten kendini alamamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber insanın bu zaafına şöyle işaret ediyor: "Âdemoğlunun bir vâdi dolusu altını olsa, bir vâdisi daha olmasını ister. Onun ağzını ancak toprak doyurur. Ama Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder."³⁶ Peygamber(as) doyumuzluğun kötü bir haslet olduğunu, insanın yaratılışında buna müsait bulunduğu, ancak bundan vazgeçip kana-

29 Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul, 2011, 11-13.

30 Rahmân, 55/26.

31 Nasr, S. Hüseyin, *Sufizm Işığında Ekoloji Problemi*, çev. Sadık Kılıç, (*Benliğin İnşası* içinde) İstanbul, 2000, 125.

32 Rûm, 30/11.

33 Nasr, S. Hüseyin, *Sufizm Işığında Ekoloji Problemi*, 17.

34 Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul, 1996, 75.

35 "Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır." Nur, 24/42; "Mülkünde ortağı yoktur." Furkan 25/ 2, Bk. Al-i İmran, 3/26, 189; Fatır, 35/13; Mülk, 67/1.

36 Müslim b. el-Haccâc, es-Sahih, Zekat, II7, Çağrı Yay. İst. 1992; el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, es-Sahih, Rikâk, 10, İstanbul, 1992; Tirmizî, Muhammed b. İsâ, es-Sunen, Zühd, 27, İstanbul, 1992.

atkârlığa dönene Allah'ın merhametinin açık olduğunu bildirmektedir. Bir diğer hadîste de şöyle buyrulur: “İslâm hidayeti nasip edilen ve yeterli miktarda mâiyeti olup, buna kanaat edene ne mutlu!”³⁷ İslâm'da kanaat etme, şükretme ve Allah rızası için harcama övülen ve emredilen hususlardandır. Kur'ân'da yer alan “teavün” kelimesi, “yardımlaşma” anlamına gelir. Elli kadar âyette “infak” kavramı kullanılır. İnfak; gerekli ve gerçek ihtiyaçları karşılayacak yardımı, muhtaç olana ulaştırmak demektir. Nitekim Kur'an'da “O (koruna) nlar bollukta ve darlıkta Allâh için harcarlar.” buyrulur.³⁸

Modern dünyanın üretim-tüketim döngüsü içinde gelişen paracı felsefenin ideal insan protatipi kısaca şöyle tasvir edilebilir: Doyumsuzca isteyen, sonsuz bir şekilendirilebilme özelliğine sahip, tamamen pasif, tahmin edilemeyecek kadar değişken ve (ürünlere karşı) sadakatsiz, temelde kafası karışık, geleneksel felsefenin kanunlarına pek meraklı olmayan, değerlerine kayıtsız olan ve o anda kişisel yetersizliklerini neyle kapatabileceğini düşünüyorsa onu almak için kolaylıkla ikna olan.³⁹ Gösterişçi tüketimde eşyanın işlevselliği, ondan sosyal olarak elde edilen kazançların dışında düşünülmemektedir. Bireyin sosyal gruba karşı kendini ortaya koymasını sağlayan bir kanıtlama yolu olarak tüketim, “psşik bir beslenme” aracı olmaktadır. Görülmek ve göstermek üzere tüketildiğinde, genellikle ekonomik artı değeri elinde tutanların bir güç talebi veya güç iddiası ortaya çıkmaktadır. Tüketim, eşyanın kullanım değerine veya birincil insan ihtiyaçlarına yönelik olmadığından, eşyalar, potansiyel olarak yerine getirebilecekleri işlevlerin bir kısmını kaybetmekte ve varoluşlarında zayıflamaktadırlar.⁴⁰ İslâm gösterişçiliği, maddî zenginliklere bel bağlamayı, insanın kişiliğinin maddiyata yaslanmasını ve insan için araçsal değeri olması gereken eşyayı amaç haline getirmeyi kınamakta ve yasaklamaktadır. Kur'ân-ı Kerim tüketime entegre olan insan tipini ve onun kuruntularını şöyle dile getirir: “Övünüp duruyor: “Ben, yığımla servet tükettim.”⁴¹ İslâm'da genel olarak mali imkân ve servetleri hukuk ve ahlâk dışı kullanma ve bu yolla toplum maslahatını yaralama, toplumun genel menfaatlerine aykırı kullanım ve tüketimi yasaklanmıştır. Bundan başka imkânların en üst insanlık ve en yüksek ahlâki olgunluk (el-birr)⁴² tutumuyla kullanımı istenir.⁴³

İslâm insana dünyevi eşya ve kazanımlara sonsuz değer hükmü vermesini öğütler. İnsan çok tükettikçe bir bakıma kendisi de tükenir. Bitimli olan dünya nimetleri bir taraftan da insanın sonunu hazırlar. Kur'ân malı maksimize etmenin insanı ebedi kılmayacağına işaret eder: “(Vay haline o kişinin) ki, serveti biriktirir, sayar durur. Zanneder ki serveti onu sonsuz

37 Tirmizi, Zühd, 35.

38 Âli İmrân, 3 /134.

39 Jules, Henry, Bir Felsefe Sistemi Olarak Reklâmçılık, İstanbul, 1995, 70.

40 Bilgin, Nuri, Eşya ve İnsan, Gündoğan Yay. Ank. 1991, 100-101.

41 Beled, 90/6.

42 Bakara, 2/177; Âli İmrân, 3/92.

43 Yeniçeri, Celal, İslam Açısından Tüketim Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi, İstanbul, 1996, 112.

kılacak."⁴⁴ Üretim-tüketim kısır döngüsü insanı ve tabiatı öğütmektedir. Sınırlı dünyada sonsuz büyüme olamaz. İnsan maliki olduğu mahdud yapıyı aşamaz. İnsanların mutluluk ve huzurunun nesnelere ve maddi değerler ile ölçülemeyen bir takım faktörlere bağlı olduğu hatırdan tutulmalıdır.

Günümüzde iktisadî hayatı derinden sarsan krizler sık sık gayr-i meşru kazanç peşinde koşmaya sevk eden doyumsuzluk ve kanaatkâr olmamaya dayanıyor. Bu krizlerin temelinde modernist epistemik kriz yatar. Zira doyumsuzluk, tüketim hırsı ve yarışı modernizmin tabîi bir sonucudur. Geleneksel anlayışın "haksız kazanç" kavramıyla şiddetle kınadığı davranış "gözü açıklık, iş bitiricilik" gibi övülmüşlüğü yansıtan kavramlar ile yer değiştirilerek ifade edilir olmuştur. Hz. Peygamber geleneğin temel aldığı bu iktisadî ilkeyi şöyle anlatır: "*Bir kısım insan vardır, Allah'ın mülkünden haksız bir surette mal elde etmeye girişirler. Hâlbuki bu, Kıyamet günü onlara bir ateştir, başka değil.*"⁴⁵ Diğer taraftan helal kazanç şöyle övülmektedir: "*(Âdemoğullarından) hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir taamı asla yememiştir. Allah'ın peygamberi Dâvud (a.s.) elinin emeğini yedi.*"⁴⁶

Klasik İslâm şehirlerinde giriş kapıları veya çeşme üzerleri kitabelerde çok sık rastlanan "*el-Mülk Lillah*" veya "*el-Bakî Lillah*" (mülk Allah'ındır veya Baki olan Allah'tır) formüllerinden biri ile karşılaşılır, okunur ve bu anlayış insan bilincine yer ederdi. Bunlar standart hale getirilmiş anlamsız sözler değil, İslâm'ın nihaî, ulvî ifadeleriydi. Allah'tan başka Tanrı olmadığını ve O'nun her şeyin hakikî sahibi olduğunu vurgulayan bu gibi ifadeler ziyaretçiyi durdurur ve Allah'ı düşündürerek zorlayıcı hayatın dışını hatırlatır.⁴⁷ Bir gurur işareti olduğu düşüncesinden hareketle yüksek binalar inşa etmekten dahi kaçınılırdı. Zira toplumda "insan mütevazî olmalıdır" anlayışı yaygın bulunuyordu.⁴⁸

"Sahip olmak" ihtiyacı, biyolojik kökenli bir istek olan yaşamak, hayatta kalmak arzusundan doğmaktadır. Bedenimiz bizim ruhsal durumumuzdan bağımsız olarak, sürekli biçimde "ölümsüzlük" arzusu ile doludur. Ama gözlemler ölümün kaçınılmaz oluşunu kabule zorladığı için, insanı ölümsüzlük imajını yaratacak bazı semboller ve değerler arayarak bir çözüm bulma çabasına yönelmektedir.⁴⁹ Kur'an ölümün her can için kaçınılmaz olduğunu şöyle ifade eder: "*Her nefis ölümü tadacak ve sonra bize döndürüleceksiniz.*"⁵⁰ İslâm'da ölümsüzlüğün maddî şeylerde aranması doğru bulunmaz.⁵¹ Ölümsüzlük ahlâkî erdemlerle mümkündür, zira insanın dünyanın ötesine götürebileceği güzel eylemleri, temiz niyet ve duygularıdır. Günümüzde çok

44 Hümeze, 104/2, 3.

45 Buhârî, Hums, 7; Tirmizî, Zühd 41.

46 Buhârî, Büyü, 15.

47 Grabar, Oleg, "Şehirler ve Şehirliler", *İlim ve Sanat Dergisi*, Sayı: 17, İstanbul, 1988, 23.

48 Özbilgen, Erol, "Osmanlılarda Şehircilik", *İlim ve Sanat Dergisi*, Sayı: 17, İstanbul, 1988, 84.

49 Fromm, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Artan, İstanbul, 1994, 147.

50 Ankebût, 29/57.

51 "Vay haline o kişinin ki, serveti biriktirir ve onu bir kalkan sayar, zanneder ki serveti onu sonsuza dek yaşatacak!" Hümeze, 104/2-3.

zengin olmak, çok şeye sahip olmak adeta dinsel cennetin yerini aldı. İnsanlar çok şeye sahip olmakla övünmekte, geliri yüksek bir iş ve kariyer edinmeyi kurtuluş addedip geleceklerini garantiye aldıklarına inanmaktadırlar. Çok üretim dünyanın geleceğini tehdit eder hale gelmişken, insanların bu üretimden pay kaptıkları oranda kendilerini talihli ve güvenlikte hissetmeleri ilginçtir.

Metot Açısından Çevre Sorunları

Günümüzde çevre sorunları tartışması hemen hemen konuyla ilgili bütün mantıkî ihtimalleri içeren bir zenginlikte tartışılmaya devam edilmektedir. Felsefe, ahlâk, din, ve uygarlık gibi ilgi alanlarından hareketle çevre sorunlarını daha geniş bir perspektiften ve daha geniş bir zemin üzerinde tartışanlar veya çevre sorunlarından hareketle konuyu çağdaş sanayi toplumunun çok yönlü bir eleştirisine kadar götürülenler olduğu gibi ilgi alanları çevre sorunlarıyla sınırlı olanlar da tartışmada yerini almışlardır. Çevre problemlerini sadece teknolojinin konusu saymak doğayı edilgen bir yaşam ortamı, nasıl olursa olsun insanların kullanımına "hizmet edebilecek" bir dışsal nesnelere ve güçler yığını olarak görme yanlısını getiriyor. Sınırlı teknik bakışın ötesine geçerek çevre sorunlarıyla modernizm arasındaki ilişkiyi doğru kurmak problemlere dinî, sosyal, ekolojik, politik, ekonomik, bürokratik ve diğer mümkün tüm perspektiflerden bakarak incelemek daha uygundur. Zira problemler esas olarak insanın insan üzerine tahakkümünün doğaya yansıtılmasından da kaynaklandığından bunların birbirinden bağımsız çözümlenmeleri de mümkün olmasa gerek. Aksi takdirde bu yoldaki çabalar var olan sömürücü yapıyı eleştirmekten uzak, sistem içinde tüm görünüşleriyle insan sağlığına ve refahına verilen zararı asgariye indiren "teknik" reformlar yoluyla doğal dünyayı, mevcut toplumun ihtiyaçlarına ve onun sömürücü buyruklarına uyarlamaktan öte gidemez.

Teknolojik ilerlemenin durdurulmasını istemek insanın aksiyoner, yaratıcı faaliyetleri açısından isabetli değildir. Zaten bu pratikte mümkün değildir. İnsan özgürlüğünü kısıtlamadan bunu önlemeye imkân yoktur. Teknolojik ilerlemenin doğayı koruma yönünde hizmetler verdiğini de unutmamak gerekir. Şayet toplumsal talep yönlendirilebilirse çevre dostu, çevreyi koruyan, çevre tahribini tamir eden teknolojiler geliştirilebilir. Ancak israftan ve lüksten süratle vazgeçilmesi tavsiye edilebilir. Yeryüzünün fesada uğraması, gelecek nesillerin mahrumiyetlerle pençeleşmemesi için her türlü israftan kaçınmanın yaşayanların üzerindeki büyük sorumluluk olduğunu kabul etmek gerekir.

Ekolojide konulara iki tür yaklaşım söz konusu olmaktadır.

1-İndirgemeli Yaklaşım (Reductionism)

2-Bütünsel Yaklaşım (Holism)

Modern bilimlerin ortaya çıkışından önce insanî tecrübeye olan yaklaşım bütüncül (holistic) idi. Dinler ve felsefeler insanın dış ve iç dünyaya ait tecrübelerini tek bir öncü prensipten türetmeye çalışmış ve bu tecrübeleri

gayet iyi tanımlanmış bir anlama kavuşturmuştu. Bilimin sonradan kazandığı pozitivist karakter bu yaklaşımdan uzaklaşmasına yol açmıştır. Genellikle müspet bilimlerin kullandığı indirgemeli yaklaşım yönteminde, bir bütün parçalara bölünerek parçalar tek tek araştırılır, incelenir, daha sonra neden-sonuç ilişkilerine göre bunlar bir araya getirilerek birleştirilir. Fizik, kimya gibi bilimlerin yöntemleri indirgemeli yaklaşımdır. Bu yöntem çağdaş ekolojide de kullanılmaktadır. Ancak bu yöntem çevre sorunlarının çözümünde çok uygun bir yol değildir. Ekolojide bütünsellik, hadiselerle bakarken unsurlar arası ilişkilerin tümünü ve yaratacağı sonuçları dikkate almak demektir. Bu yöntem takip edilirken mesela, bir zararlıyla mücadele edilirken sadece o zararlının nasıl yok edileceğine bakılmaz. Bu zararlının ortadan kalkmasıyla doğada görülebilecek olumsuzluklar da hesaba katılmaktadır.

Tabiata yönelik bütüncül bir yaklaşım geliştirmek duyu algısının bir çeşit miyopluk sayılabilecek sınırlı bakışından kurtulmayı gerekli kılar. Evrenle ilgili edinilmiş büyük bilgi bütünü gerçekte o evrenin nispeten önemsiz bir yönüyle yani dış görünüşüyle sınırlıdır. Bu sınırlı bakış açısıyla eşyanın ancak bize görünen yönünü bilebiliriz; onun ne olduğunu değil. Sathî bakış açısı problemlerin özüne inemez. Bu bakış açısı hele bir de daha problemleri modernist paradigmanın prizmasından geçerek hadiseleri aydınlatma karakterini taşıyorsa sorun daha da büyümüş demektir. Mevlânâ'ya göre fenomenal yönü bırakıp, varlık ve hadiselerin özüne nüfuz etmeye çalışmak gerekir. Evrene gönül gözüyle bakmasını bilen insan, karşısında tamamen yeni bir âlem görür. Büyük aşkın kudsî denizine dalar. Bu öyle bir âlemdir ki, ancak yaşanır anlatılamaz. Mevlânâ bu düşüncesini şöyle ifade ediyor:

“Duygu gözüne toprak serp; duygu gözü, aklın da düşmanıdır, dinin de.

Tanrı, duygu gözüne gör dedi; puta tapan dedi; bizim zıddımız dedi.

Çünkü o, köpüğü gördü, denizi görmedi; içinde bulunduğu çağı gördü, yarını görmedi.”

Yeryüzünü bize ait sömürü alanı olarak görmekten vazgeçmeliyiz. Yine yeryüzünü sorumsuzca davranabileceğimiz bir miras olarak da kabul edemeyiz. Taşdığı tüm imkân hazineleriyle birlikte biyosferi' gelecek bütün insan ve diğer canlı organizmalara koruyarak ve geçmişte yapılan yıkımları mümkün mertebe tamir ederek emanet etmeliyiz. Ayrıca gelecek nesillerin emanet bilinci geliştirmeleri de bizim omuzlarımızdaki bir başka sorumluluktur.

Kur'ân'da, çevreyle ilgili meselelerde yol gösteren ve çevreye nasıl muamele edeceğimizi öğreten yaklaşık 500 âyet vardır. Buna rağmen, bu problemleri en iyi bilim adamlarının, ekonomistlerin ve diğer bilgili insanların çözebileceğini ve İslâm'ın sadece manevî meselelerde bize yol göstereceğini düşünenler bulunmaktadır. Oysa İslam, insanlığın manevî ve maddî esenliği arasında böyle bir ayırım yapmaz. İnsanlık ve ekolojiyi ele alırken, yeryüzünde yaşayan diğer türleri görmezden gelemeyiz. Öte yandan İslâmî perspektif sunma iddiasında olan ekolojik öneriler ne insanı dışlayan bir “doğamerkezlik” ne de doğayı dışlayan “insanmerkezlik” yansıtmamalıdır.

Tıpkı insanların doğaya ait olması gibi, doğanın da insanlığa ait olduğunu söylemek, boyun eğme ve egemenlik çevresinde yapılanmış bir ilişki yerine, doğa ile insan arasında oldukça karşılıklı ve bütünleyici bir ilişki ifade etmektir. Ne insan ne de doğa biri diğerinin içinde yok olur.⁵²

İslâm, insanın çevresini ve kendisini daha iyiye, güzele doğru geliştirme ve dönüştürme yeteneğini ve potansiyelini hiçe saymadığı gibi, insana verilmesi gereken önemi ihmal edip tabiat içinde insanın fitrî, zihnî kapasitelerinin eritilmesini ve edilgen kılınmasını da onaylamaz. Doğru soru sormayı hedeflersek cevabını bulmamız gereken sorunun, “İnsanlar doğaya müdahale etmeli mi etmemeli mi sorusu değil; insanlar doğaya “nasıl”, ne amaçlarla, hangi “etik temellerde” müdahale etmelidir?” sorusu olduğu kolaylıkla fark edilebilir. İnsan ile doğayı birbirinden ayrı düşünmek, birisini diğerinin içinde eritmekten daha az tehlikeli değildir. Bu düalist veya indirgemeci zihniyetten sıyrılıp “bütünlükçü” anlayışa kavuşmaya ihtiyacımız var. İnsanın doğadan ayrı olmadığı gibi bizatihi kendi ontolojisinin ve kabiliyetlerinin tabiatın imkân alanlarında anlamlılığa ulaşabileceği bilincine varmalıyız.

İslâmî bakış açısına göre bizzat Allah, insanı her yönden kuşatan nihâî bir çevredir.⁵³ Kur’ân-ı Kerim’de denildiği gibi: “Göklerde olanlar da, yerde olanlar da Allah’ındır. Allah (Muhît) her şeyi kuşatıcı olandır.”⁵⁴ Gerçekte insan, İlâhî Muhît’e gark olmuş olmasına rağmen, ondan habersizdir. Bu durumdan, Allah’ı hatırlayarak kurtulabilir. Bu da O’nun varlığının işaretini her yerden alması ile olur. Bu yaklaşım, modern Avrupa felsefesindeki Tanrı’yı tabiatı erimiş bir güç olarak görme anlayışından farklıdır. Spinoza ve Hegel’e göre Tanrı, tabiatdaki düzenin tezahürüdür.⁵⁵ Tanrı’yı tabiatı mündemiç görme maddeyi Tanrılaştırma tehlikesini beraberinde getirir. Biz “İlâhî Muhît”ten söz ederken tabiatı, Allah’ın ilmi, kudreti, iradesi, yaratması gibi tüm ilâhî niteliklerle birlikte ele alarak anlamak gerektiğine işaret etmek istemekteyiz.

Çevre bunalımının, insanın Allah’ı kendini kuşatan ve onun hayatını devam ettiren gerçek “çevre” olarak görmeyi reddetmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çevrenin tahribata uğraması, modern insanın doğal çevreyi ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik düzeni görmesinden kaynaklanmaktadır. Geleneksel İslâmî görüş, doğal çevre olarak adlandırılan ile onları ayakta tutan İlâhî Çevre arasındaki bu koparılmaz daimi ilişkiye dayanır. Bu tabiat görüşünün bir neticesi olarak İslâmî Literatürde cennetteki varlıkların görünen âlemdeki yansımaları kabul edilen tabiatı karşı büyük bir sevgiye rastlanmaktadır. İslâm Mimârisinde ve sanatlarında çok defa tabiat motiflerinin kullanılması, dokuma sanatında çiçek, gül, yaprak şekillerine sık

⁵² Bookchin, Murray, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul, 1996, 109.

⁵³ Nasr, S. Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Sehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, 176.

⁵⁴ Nisâ, 4/126.

⁵⁵ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (Tekvînü’l-Aklî’l-Arabî) çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, 39.

sık yer verilmesi tesadüf sayılabilir mi? İslâm'ın tabiat ve tabî çevre sevgisi ve tabiatın Allah'ın mahlûkatta tecelli etmiş şekliyle hikmetine ulaşmanın vasıtası olarak rolünün vurgulanması hiçbir şekilde model (archetypal) gerçekliklerin ihmalini imâ etmez. Tam aksine en yüksek düzeyde şu Kur'ân-ı Kerim âyetini anlamak demektir⁵⁶: “Doğu ve batı da Allah'ındır, nereye dönerseniz, orada Allah'ın vechi vardır.”⁵⁷ Her yerde Allah'ı görmek hem doğal dünyayı hem de beşerî alanı kuşatıp onlara nüfuz eden “İlâhî Çevre”nin tamamen farkında olmak demektir.

İslâm, insanın konumunu yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak belirler. Kur'ân'da Allah şöyle buyurur: “Yeryüzünde bir halife var edeceğim.”⁵⁸ İnsan bu halifelik sıfatını kulluk sıfatı ile taşır. Dikey açıdan halifelik sıfatı ile bir sorumluluk ve görev üstlenir. Allah bu âlemi nasıl mükemmel bir düzende yarattı ise insan da bu halifeliğin gereği, *İlâhî Düzeni* bozmamalı, aksine mamûr etmelidir. İnsan olmak demek, halifelik makamının gerektirdiği sorumluluğun bilincinde olmaktır. İnsanın bu görevine vurgu yapan bir diğer âyette şöyledir: “Allah'ın yeryüzündeki her şeyi buyruğunuz (sorumluluğunuz) altına vermiş olduğunu görmez misin?”⁵⁹

Çevreciler, ormanların korunması, temiz hava ve su, kıt kaynakların adaletli kullanımını gibi şeyleri isterken temel manevi değerlere ne kadar yakın olduklarını anlamada geri kalmamalıdır. İnsanın tabiatla kutsal ilişkisinin en berrak ifadesi dinden başka nerede var?⁶⁰ Evrendeki her şey gerilerinde Yüce Yaratıcı'nın varlık ve sıfatlarının işaret ve delillerini taşıyan son derece anlamlı ve değerli varlıklardır.⁶¹ Gazâlî “*el-Hikmetü fi Mahlukatillahi Azze ve Celle*” isimli eserini bu konuya ayırmıştır. Gazâlî bu kitabında âlemin, semânın, güneşin, ayın, yıldızın, yerin, denizin, suyun, havanın, ateşin, insanın, hayvanın, bitkinin yaratılış hikmetlerinden bahsetmektedir. O böylesine erken bir dönemde tüm tabiat unsurları ve eko sistemlerin işlevlerinden ve yararlarından bahsederken Kur'an'dan ilham almıştır. Her bir çevre unsurunu ele alırken konuyla ilgili âyetleri vererek bunlar üzerinde aklî izahlar ve açıklamalar yapmaktadır.⁶² İbn Sina (v.428/1037) ise hareket ile bütün evrene yayılmış olan aşkı özdeşleştirerek bütün değişmelerin, her şeyin birbiri için duyduğu aşk ve sempatiden ve evrenin Tanrı'ya duyduğu aşktan kaynaklandığını, yaşayan bir kozmos anlayışını kabul eder.⁶³ Müslümanlar, âlemi ve insanı birbirlerinden ayrı değil, bitişik, iç içe olarak ele alırlar. Kâinattaki bütün varlıklar senfonik bir ahenkle birbirlerine bağlantı-

56 Nasr, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, 180,

57 Bakara, 2/115.

58 Bakara, 2/30.

59 Hacc, 22/65.

60 Muzaffer, Chandra, “Alternatif Hareketlerin Metafizik Temelleri”, (*İnsan ve Teknoloji İçinde*), Derleme ve çev. Taha Kılıç, İstanbul, 1992, 14.

61 Yaran, C. Sadık, “The Ecological Value of The Teleological Argument”, *O.M.Ü.İ.F.D.* sayı: 8, Samsun, 1996, 186.

62 Gazâlî, Ebû Hâmid, “el-Hikmetü fi Mahlukatillahi Azze ve Celle”, (*Mecmûatı Resâilî'l-Gazâlî* içinde) Beyrut, t.y. 4-52.

63 Nasr, İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş, çev. N. Şişman, İstanbul, 1985, 255.

lıdırlar. Varlıklar birbirini karşılıklı etkileyen ve birbiri içine son derece girift biçimde “örülmüş” birimler olarak görülür.

Tabiat kutsal sanatın en büyük şaheserlerinin bulunduğu çalışma mekânıdır. Kutsal sanat beşer üstü olup, ilâhî kaynaklı olan form, simge ve cevherlere ilişkin bir bilime dayanmaktadır; tabiatın formları, ilahî imkanlar hazinesinden tabîî formlar olarak tecelli eden modellerdir.⁶⁴Bu anlayış tabiatın ilâhî özleri yalnızca gizlemeyen fakat aynı zamanda açıklayan bir egemenlik alanı ve daha üstün bir varlık düzeyinin belirmesini görür. Orada yalnızca sulh ve insanın yarattığı yapay bir dünyanın kurtuluş sığınağı değil, aynı zamanda gerçekleşmeye varan yolunda bir yardımcı bulur.⁶⁵ Tabiatın kutsal bir yönü vardır. Kozmos insanla konuşur; kozmosta olup biten her şeyin bir manası vardır. Bunlar, kozmik alanın hem perdelediği hem de ifşa ettiği daha yüksek düzeyde bir gerçekliğin sembolleridir. Kozmosun derin yapısı, insan için manevi bir haber taşır. Bu yüzden, dinin kendisi ile aynı kaynaktan gelen bir âyettir.⁶⁶

Kozmik Vahiy

Evren âdeta Kur’ân’a benzemektedir. Buna “varoluşsal veya Kozmik Kur’ân” denilebilir. Tüm kainat akıl sahiplerinin okumasına sunulmuş bir kitap gibidir. Kur’ân’ı Kerim’de açıkça beyan olunduğu üzere bütün tabiat açılıp okunmayı bekleyen bir kitaptır. Yine Kur’ân-ı Kerim’in ifadesine göre, insanlardan akıl (sezgi, idrak, ilim, basiret) sahibi olanlar o kitabı anlayabilirler; çünkü tabiat kendi diliyle bize Hâlık’ını anlatan bir kitaba benzemektedir. Bu nedenle Müslümanlar tabiatı, okunup düşünülmesi ve faydalanılması gereken açık bir kitap ve Allah’ın ikinci türden bir vahyi olarak kabul ederler. İslâmî anlamda Tabiatın, cihanşümül bir anlamı vardır. Allah ile ilintisi bulunması bakımından da ihtiram göstermek bir vecibedir.⁶⁷

Göklerin ve yeryüzünün belli bir düzende yaratılışı, yer küresinin canlıların yaşamasına elverişli hale getirilişi, ona belli bir ağırlık kazandıran dağların mevcudiyeti, ziraata ve iskâna uygun ovaların, seyahate elverişli yolların oluşumu, hayat kaynağı suyun gökten indirilişi, aynı su ile beslenen aynı iklimin topraklarında tadı ve besin değeri farklı yiyecek ve meyvelerin bitirilişi, göklerin görülebilir direkler olmaksızın yükselişi, atmosferin tehlikelerden korunmuş bir tavan haline getirilişi, güneşin ısı ve ışık, ayın da aydınlık kaynağı oluşu, insan ve yük naklinde faydalanılan gemilerin denizlerde batmadan seyredilişi, besin kaynağı, binek ve çeşitli yönlerden istifade edilen hayvanların bulunuşu, sulanan üzüm bağlarının, ekinlerin, hurma ağaçlarının şekil ve lezzetçe birbirinden farklı oluşu, kuşların uçuşu, ölü toprağın diriltilecek ondan hurmalıklar, bağlar, bahçeler yetişmesi ve pınarlar fışkırması, gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, dünyaya rahmet

64 Nasr, S. Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 167.

65 Nasr, S. Hüseyin, *İslâm’da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul, t.y. 141.

66 Nasr, S. Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul, 1988, 18.

67 Attas, M. Nakib, *İslam ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1994, 61.

yağdıran bulutların onları sürükleyen rüzgarların durumu, dünyaya çatı olan gök kubbenin yükseltilmesi, tüyleri diken diken eden dağların ihtişamı vb. hep Allah'ın âyetleridir.⁶⁸ İnsan tabiat sayfalarından her birini okudukça tabiatla olan insicamı güçlenir. Tabiatın kozmolojik bir vahiy olmasının yanı sıra insanın sahip olduğu değerlerden de atıflar yapılarak saygınlığına vurgu yapılmaktadır. Bu nedenle Müslümanların zihinlerinde varlıkları manevi yönden yaratıcıdan ötürü kutsal sayma yatmaktadır.

Kur'ân'da vahyin sembolik dili tabiatın estetik formlarını kullanmaktadır. Kur'ân'da sık sık geçen "*Altlarından ırmaklar akan cennetler.*"⁶⁹ ifadesi buna bir örnektir. Mü'min için idealize edilen cennetin fenomenlerinin tabiatın estetik formlarına teşbih ve temsil edilişi şüphesiz tabiat-insan ilişkisi bağlamında büyük bir olumlu katkıya sahip olması göz ardı edilemez. Eğer tabiat azametli ve açık bir kitap ise, o zaman biz de o Kitab'ın kelimelelerini, yakın ve uzak bütün manaları ile birlikte bize ihsas ettiği emirleri de kapsayacak şekilde, öğrenmeliyiz ki ondan layıkınca istifade edebilelim. Böylelikle eşsiz Yaratıcının kelimelere sığmayacak lûtfunu, keremini ve hikmetini minnettarlıkla ve hayranlıkla anabilelim.⁷⁰ Dahası Kur'ân'da Allah gaybî hakikatleri anlatırken dahi tabiatın fenomenlerini kullanmakta, insanın iç içe yaşadığı, dilinden anladığı âleme gönderme yaparak bunları anlaşılır kılmaktadır. Kur'ân'da bu şöyle anlatılır: "*O Allah ki, yağmur rahmetinin önüne rüzgârları müjdeci olarak gönderir. Nihayet rüzgârlar yağmur yüklü bulutları taşır da biz onunla su indirir ve onunla her çeşit meyveleri ve ürünleri çıkarırız. İşte bunun gibi, ölüleri de diriltip çıkaracağız. Ola ki, bunu yeterince düşünür de öğüt ve ibret alırsınız.*"⁷¹ Âyette bir gaybî hakikati açık hale getirmenin yanı sıra, dünyevi objelerin âhîret cephesinden de mütalââ edilmesi isteniyor.

Tabiattaki fenomenleri Allah'ın âyetleri olarak görmekten basit ve sıradan hadiseler olarak görmeye geçmek, aslında, onu çağdaş insanın karşılığı-nı son derece pahalı ödemeye başladığı çılgınca bir yağma ve soyguna hazırlayan itici bir şuur olmuştur. Modern bilime sınımsız bağlı bulunan, alabildiğine sınırlayıcı bakış açısına sahip olan bu bilinç kozmolojik bilgiyi modern bilimsel dünya görüşü çerçevesinde imkansız hale getirmektedir. Kozmoloji, formel (biçimsel) gerçekliğin bütün düzlemleriyle uğraşan bir bilimdir. Maddî düzlem, bu gerçekliğin boyutlarından yalnızca bir tanesidir. Vahye veya metafizik öğretilere muhtaçtır.⁷²

Karamsar felsefenin en önemli mümessili Schopenhauer (1788-1860) bu dünyanın anlamlı bir dünya olduğunu kabul etmez. İçinde anlam bulunmayan dünya bütünüyle kötüdür ve varolmamak yeğdir.⁷³ O, evreni cehen-

68 Bkz. Bakara, 2/164; Rum, 30/ 20-25; Enbiya, 21/ 31-33; Nahl, 16/ 65, 69, 79; Casiye, 45/3-5; Ra'd, 13/2-4; Yasin, 36/ 33-40; Yunus, 10/5, 6; Hicr, 15/ 16, 10-22; Neml, 27/ 60, 61.

69 Mâide, 5/ 85.

70 Attas, M. Nakib, *İslam ve Laisizm*, 62.

71 A'raf, 7 / 57.

72 Nasr, S. Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, 21.

73 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985, 449.

nem nevinden kabul eder ve bizatihi kötü sayar. Dünya insana dost değil en büyük düşman görülmelidir.⁷⁴ İkbâl ise insanın dünyada bulunuşunun bir lanetlenme ya da cezalandırılma olarak anlaşılması gerektiğini söyler. İkbâl'e göre yeryüzü insanın kazanç kaynağı, uygarlık, kültür ve medeniyetler kuracağı yerdir. Kur'ân-ı Kerim, hiçbir yerde ve hiçbir zaman, yeryüzünün bir işkence yeri olduğunu belirtmemiştir.⁷⁵ Günümüz dünyasında insan önce bu düşüncenin işgalinden zihnini kurtarmalıdır ki, tabiat ile yeniden güçlü bir dostluk kurabilsin. Yeryüzünü fenalıklar ülkesi olarak görmek, tabiatın fenomenlerini insana aman vermeyen, düşmanca ve saldırgan bir tarzda okumak insan-tabiat ilişkisini bozacaktır.

Kozmik ve ekolojik bozulmanın nedeni, tabiata manevî ve derunî bir bakış yokluğu teşkil etmektedir. Bu, bütün katmanlarıyla birlikte varlık panoramasını birbirine rapteden, hepsini anlamlı bir tablonun unsurları konumuna yükselten metafizik ve maverâf-kevnî bilinç ve tavır yokluğudur, sahil geleneğin evrene dönük vizyonunun ihmal edilmişidir. Şayet evren anlamdan yoksun olursa, "insanın anlamı"ndan bahsetmek de hayali olur. Zira, Varlık'ın saçmalığı düşüncesi, hayatı da anlamsız hale getirecek ve insanı, saçmalığa doğru sürükleyecektir.⁷⁶ Varlığın anlamını bulmak ve sırrına ermek için tabiatın kendi iç uyumunu keşfetmeye çalışmakla yola çıkılabilir. Evrenin hiçte rast gele olmayan yapısı, ince uyumu, parçaların bütün içindeki yeri ve önemi kavrandıkça, insanın kendi rolünü bulma çabaları aydınlık kazanır.

Allah Teâlâ insan epistemolojinin son derece kısıtlı olduğunu yine kendisinin tabiatta gösterdiği cömertliğe mukayese ederek şöyle anlatır: "*De ki: 'Rabbimin rahmet hazinelerine siz sahip olsaydınız, tükenir korkusuyla yine de cimrilik ederiniz. Zaten insanlar pek cimridir.'*"⁷⁷ Bir başka âyette de mü'minlerin ne müsrif ne de cimri olmayıp, ölçülü hareket etmeleri gerektiği şöyle anlatılmaktadır: "*Onlar, sarf ettikleri zaman ne israf ederler ne de cimrilik, ikisi arasında orta bir yol tutarlar.*"⁷⁸ Allah Teâlâ ölçülü davranmanın övgüye layık olduğunu anlatmaktadır. Bize öyle geliyor ki Allah'ın tabiatta ölçülü davranması mü'minlere yansması gereken bir tavır (şünnetullah)dır. Bu konudaki bu ve diğer pek çok âyet, bize, Rızık Verici'nin Allah olduğunu bildirmektedir.⁷⁹ Fakat bu, O'nun lokmaları ağızımıza koyacağı anlamına gelmez. O'nun Rızık Verici olması, yeryüzünü her türlü rızık olma-ya elverişli şeylerle donatması ve yiyeceklerimizi aklî yöntemlerle üretimin

74 Schopenhauer, *İrade Felsefesi*, çev. Sümer Erenyılmaz, İstanbul, 1993, 76.

75 İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, t.y. 118-119.

76 Kılıç, a.g.e. 146-148.

77 İsrâ, 17/100.

78 Furkân, 25/67.

79 Bakara, 2/22, 57, 60, 212, 254; Âl-i İmrân, 3/37, 169; Nisâ, 4/5, 8, 39; Mâide, 5/114; En'âm, 6/32, 50, 160; Enfâl, 8/26; Yûnus, 10/59, 93; Hûd, 11/88; Yûsuf, 12/37; İbrâhim, 14/31, 37; Hicr, 15/20; Nahl, 16/56, 71, 75; Kehf, 18/19; Meryem, 19/62; Tâ-Hâ, 20/132; Mü'minûn, 23/72; Nûr, 24/26; Kasas, 28/54, 57; Ankebût, 29/17; Rûm, 30/28, 40; Secde, 32/16; Ahzâb, 33/31; Sebe', 34/4, 24, 39; Fâtır, 35/29; Sâffât, 37/41; Mü'min, 40/40; Fussilet, 41/10; Şûrâ, 42/19, 38; Câsiye, 45/16; Kaf, 50/11; Zâriyât, 51/57, 58; Vâkıa, 56/89; Cuma, 62/11; Münâfikûn, 63/10.

bize düşen bir iş olması anlamına gelmektedir. Ancak o zaman Allah bize ihtiyaçlarımız için, çalıştığımız kadar karşılık vermeyi vaat etmektedir. O, aynı zamanda, “rızkımızı aramamız ve onun peşinde koşmamız” gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Peki, bunu makul şekilde yapıyor muyuz? Allah’ın isimlerinden birisi Vehhâb’tır (Veren): Her şey ürer ve daha fazlasını üretir. Meselâ bir buğday tanesi birçok başak vermekte ve her başakta da yüzlerce tane bulunmaktadır. Yüce Allah yeryüzünde insanlara bol nimetler bahşetmiştir. Buna rağmen pek çok insan hırsının kurbanı olmakta sözde avlanma gerekçesiyle hayvan katliamında bulunmaktadır. Vahşi hayvanlar, evciller kadar kolay bulunmamakta, canlı haldelerken herhangi bir kimsenin malı olarak kabul edilmemektedir; bu yüzden onlara ilişkin ödevler daha azdır. Onlara karşı tek görevimiz, nedensiz yere onları öldürmemektir.⁸⁰

İlk defa 20. yy. ortalarında insanoğlu bu gezegene uzaydan bakmıştır. Uzaydan baktığında insan karşısında küçük, kolayca incinebilecek bir küre görünmektedir. Yine görünen bir başka şey, bu kürenin üzerinde egemen olan unsurun da insan faaliyetleri ve çabaları değil, bulutların, okyanusların, bitki örtülerinin ve toprakların düzeni olduğudur. İnsanoğlunun kendi yaptıklarını bir türlü bu doğaya uyduramaması, gezegen sistemlerini temelden değiştirmektedir. Bu değişikliklerin birçoğu, hayatı tehdit eden bir takım tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Uzaydan bakınca dünya bir organizma gibi gözüküyor. Sağlığının devamı ancak tüm kısımlarının sağlığına bağlı olan bir organizma.

İnsanoğlunun henüz ayak basmadığı doğa köşelerinde ekosistemlerin muntazam olarak gelişebildiği ve sonunda stabil ve kompleks bir yapı aldığı gözlenmiştir. Diğer canlı varlıklar gibi, biosferin bir elemanını teşkil eden insanoğlunun ekosistemlerin bozulmasında çok büyük sorumluluğu vardır.⁸¹ Tabiat üzerinde tesir icra edebilen, onu iradesi istikametinde değiştirip dönüştürebilen tek varlık insandır. Bu değişim ve dönüşümün tabiata dost ve onunla uyumlu olabilmesi için insanın çevre ahlâkı ile ahlâklanması gerekir.

Kur’an’da gerek sosyal gerekse de ekolojik düzeni bozan, hasar veren bir günah olarak “fesad” kavramı kullanılır. Fesad, salahın zıddı olup, itidali kaybetmek,⁸² bozmak, yıkmak; tahrip etmek manalarına gelir. “Fesad” kelimesi Kur’an’da on bir yerde geçer. Her geçtiği yerde tabiatla beraber zikredilmesi dikkat çekicidir.⁸³ Sosyolojik bir takım buhranlara göndermede bulunan âyetler her defasında fesadı çevre ile ilişkilendirmektedir. Bu âyetlerden birisi şöyledir; “*İnsanların bizzat işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu ki Allah yaptıklarının bir kısmını onlara tattırsın. Belki de “tuttukları kötü yoldan” dönerler.*”⁸⁴ Kâdî Beyzâvî (v.485/1286) fesadın

80 Dutton, Yasin, Mülkiyet Paylaşma, (Fazlun K. O’Brien J. *İslâm ve Ekoloji* içinde) çev. M. Çiftkaya, İstanbul, 1992, 80.

81 Geldiay, Kocataş, a.g.e. 281-282.

82 İsfehani, Müfredat, 571.

83 Abdülbâki, M. Fuad, *Mu’cem el-Müfehres*, İstanbul, 1982, 519

84 Rum, 30/41.

çıkışını ekolojik felaketlerin işlenmesi şeklinde yorumlamıştır. Beyzâvî bu felâketleri şöyle sıralar: “Toprağın çoraklaşması, verimsizleşmesi, toplu ölümler, kasten çıkarılan yangınlar sonucu orman yangınlarının artması, denizlerde fiyaskolar, bereketin ortadan kalkması, her türlü zarar-zıyanın artması, sapkınlıkların baş göstermesi ve zulümler”⁸⁵ Şu halde günahlar insan ruhunun, toplumların fesada uğramasına sebep olduğu gibi çevrenin tahrip edilmesine de yol açmaktadır. Çevrenin tahribi başlı başına büyük bir vebal sayıldığında günah katmerlenmiş olur. Kur’ân’da bir başka yerde “*Dünya hayatına dair konuşması senin hoşuna giden, pek azılı düşman iken kalbinde olana Allah’ı şahit tutan, iş başına gelince yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çabalayan insanlar vardır. Allah (fesadı) bozgunculuğu sevmez.*”⁸⁶ Âyet, insan-tabiat dostluğunu bozan davranış serisinin insandan başlayıp topluma yayılacağını, son tahlilde ise tabiatı hedef alacağını anlatıyor.

Âyette fesatçıların sadece insana ve topluma zarar vermekle kalmayacakları, çevre ve nesli de tahrip edecekleri işleniyor. Modernist anlayış geleceğe kayıtsızdır. Çocuklarımızı severiz ama gelecek kuşakların kaderleri hakkında neden kendimizi üzüntüye sokalım? mantığını taşır. Adeta “gelecek kuşak bizim için ne yaptı ki?” denilmektedir. Âyette, Allah nesilleri ekine atfetmiştir. Ekin ise Allah’ın dünyada insana sunduğu nimetleri yani “çevreyi” temsil etmektedir. Çevre ile insan neslinin birlikte anılışı ve neslin çevreye atfedilişi tabiatın çocuklara devredeceğimiz bir emanet oluşunu açık bir şekilde ifade etmektedir. O halde çevrenin yok edilmesi gelecek kuşakların haklarının çiğnenmesi anlamını taşır. Kur’ân’da “hars: ürün, ekin” ve “nesl: jenerasyon”un fesada konu olmaları⁸⁷ bu tehlikenin diğer tehlikelerden daha büyük oluşuna işaret sayılabilir. Ürünün ve neslin korunmaması temsil ettikleri çevrenin ve aile yapısının sarsıntıya uğraması ve sonuçta bozulmasıyla sosyal yapının çökmesini anlatır. Peygamber (a.s.) neslin korunmasına özel bir önem vermiş, onların sahip olunan nimetlerden mahrum bırakılmalarının büyük bir günah olduğuna şöyle işaret etmiştir. İbn Mes’ûd (r.a.) anlatıyor: “*Dedim ki: “Ey Allah’ın Resûlü! Allah nezdinde en büyük günah hangisidir?” “Seni yaratmış olan Allah’a eş koşmandır!” buyurdular. “Sonra hangisidir?” dedim. “Seninle birlikte yiyecek diye, evladını öldürmendir!” buyurdular.*”⁸⁸

Kur’ân’da Allah evrene koyduğu yasalardan birinde şöyle buyurur: “*Eğer beldeler halkı iman edip, ittika (evrensel sorumluluk bilinci) gösterseydi, biz onların üzerine, gökten ve yerden nice bereketler açardık. Fakat onlar yalanladılar; Biz de, işledikleri şeyler sebebiyle onları yakaladık.*”⁸⁹ Âyette söz konusu olan sorumluluğun tüm çevre unsurlarını kapsayacak şekilde en

85 Beyzâvî, Kâdî, Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vîl, (Kitab Mecmû’â mine’t-Tefâsîr içinde), Beyrût, 1901, V /49.

86 Bakara, 2/205.

87 Bkz. Bakara,2 / 205, 223; Âl-i İmrân, 3 / 14.

88 Buhârî, Tefsir, Bakara 3, Furkân 3, Edeb 20, Muhâribin 20, Diyât 1, Tevhid 40, 46; Müslim, İman, 141; Nesâî, Tahrim 4, 7; Ebu Dâvud, Talâk 50.

89 A’raf, 7/96.

geniş anlamda ele alınması Kur'ân'ın ruhuna uygundur. Zira işaret edilen bereket, böyle geniş bir çerçeve ima etmektedir. İnsanın açtığı problemler yine kendisine dönmektedir. İnsan, fiillerini tüm yönleriyle ve sonuçları ile değerlendiremediği için bu hataya düşmektedir. İnsanların sorumluluklarını tam kavrayamamaları, bunun da ötesinde sorumluluklarını kendilerine haber veren alanlarında uzmanlaşmış, bilgi sahibi kimselerin yol göstermelerine kayıtsız kalmaları ekolojik problemlerin en önemli etkenlerinden gibi gözüküyor. Dar görüşlülüğü, gözettiği kısa vadeli yararlar insana uzun vadede hesap edemediği zararlar getirir. Bunlardan biri de egoizmdir. Kendi menfaatleri için bir çok şeyi feda edenler gelecekte kendi yararlarına olanları da tehlikeye atarlar.

Çevre tahribine yol açan davranışlardan biri de individüalizm (bencillik, egoizm)dir. Altruist (diğergam) duyguların öldürüldüğü modern hayata benmerkezcilik egemen olmaktadır. "Artık her şey beni ilgilendirdiği ölçüde değer kazanır" kişiliği taşıyan birey, değerler hiyerarşisinde son derece önemli bir yere sahiptir. Bireysel özgürlük, özerklik ve birey hakları en önemli vazgeçilemez moral değerler olarak kabul görürler.⁹⁰ Egosentrik anlayışta insan her şeyin kendi etrafında döndüğü yanılığın düşer. Bu yanılığın insanı menfaatperest kılar. Her şey artık menfaat ölçütüne vurulur ve çıkar her şeyin üstünde tutulur. Batı dünyasının pragmatist tutumu bireylerde egoizm hastalığına yol açmaktadır.

Modernizmin insana sunduğu hürriyet yine modernizmin belirlediği çerçevede, seçtiği bulvarda, onun ilerlemeci ideolojisine uygun ve üretim tüketim döngüsüne tutsak bir çerçevededir. Bu hususiyetlerinden dolayı modernizm, insanlara hakikî değil sahte bir hürriyet sunmaktadır. Ama bu hürriyet anlayışı israfı, fesadı ve nefis-perestliğe çanak tuttuğu için çevrenin tahribine yol açar niteliktedir. Hâlbuki çevreyi korumanın temel şartlarından birisi altruist olmaktır. İnsanlar başkalarının yararlarının söz konusu olduğu alanlarda kendi menfaatlerinden feragat edebilmelidirler. Kur'ân'da Yüce Allah nefsinin tanrı edinenleri şöyle kınar: "*Hevâ ve hevesini Tanrı edineni gördün mü... Allah onu bir bilgiye göre saptırdı, kulağını ve kalbini mühürleyip gözünün üstüne perde çekti.*"⁹¹ İstek ve arzularının tutsağı olan insan artık kolay kolay kurtuluş bulamayacağı bir hastalıkla maluldür. Bir diğer âyette de şöyledir: "*Allah'a karşı gelmekten gücünüzün yettiği kadar sakının, buyruklarını dinleyin, itaat edin; kendinizin iyiliğine olarak mallarınızdan sarf edin; nefsinin tamahkârlığından korunan kimseler, işte onlar saadete erenlerdir.*"⁹² Âyet egoizmin mahzurunu ve diğer gamlığın ne denli değerli olduğunu anlatmaktadır.

Zulüm, fesat ve zorbalık yeryüzünü yaşanmaz kılmaktadır. Kur'ân'da pek çok âyette zulüm, zorbalık ve hukuksuzluk kınanmaktadır. Hukuksuzlu-

90 Berger, Peter L., Berger, Brigitte, Kellner Hansfried, *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cedet Cerit, İstanbul, 1985, 91

91 Câsiye, 45/23.

92 Tegâbun, 64/16.

ğun ve zorbalığın hüküm sürdüğü yerde tabii ve sosyal çevrenin zarar görmemesi olası değildir. Tahripkâr ve mütecaviz saldırganlar karşısında erdemli insanlara düşen sorumluluklar vardır. İşte bu durumdan Kur'an'da şöyle bahsedilir: *"Onlar, başka değil, sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılır giderdi. Allah, kendisine (kendi dinine) yardım edenlere muhakkak surette yardım eder. Hiç şüphesiz Allah, güçlüdür, galiptir."*⁹³ İbadethaneler bile Allah'a ibadet için ayrılmış bulunmalarına rağmen saldırıya uğraya bilirler. Zira mütecaviz buralarda Allah'ın adının anılıyor olmasını bile dikkate almaz. Âyette insanların en kutsal mekânlarının bile saldırıya uğrayabileceği, bunu ancak saldırgan karşısında direnen insanların önleyebildiği anlatılmaktadır. O halde tabiatla her şey, her nimet yıkıma uğrayabilir. Yıkım ve fesat insanlar tarafından her zaman yapılabilir, o halde iyiler kötülerden daha gayretli olmalıdır. Zira hayrı koruyup gözetleyen ve tavsiye eden şerri ise yasaklayan güçlü bir iradenin bulunması zaruret olup bu görev ahlâklı insanlara yüklenmiştir.

SONUÇ

İnsanın maddi alanının tezahürleri bir pınar misali onun ruh ve mana dünyasından kaynaklanıp, dışa aksetmektedir. En yüksek erdemliklerde en sefil davranışlar da insan için olasıdır. Dolayısıyla insanla sadece kutsal değil potansiyel olarak günah da yeryüzüne inmiştir. Tabiat günah işlemez, hayvanlar günah işlemezler. Nerde bir felaket, trajedi varsa arkasında bir günah vardır. Nerde bir günah varsa arkasında bir cehalet vardır. İnsan ile tabiatı birbirinden ayrı düşünmek, birini diğeri içinde eritmek kadar tehlikelidir. Bu düalist veya indirgemeci zihniyetten sıyrılıp "bütünlükçü" anlayışa kavuşmaya ihtiyacımız var. İnsan varlığını ve yeteneklerini doğa aracılığıyla gerçekleştirebilir. İnsanın varlığı tabiatın varlığına bağlı bulunur. Bu yüzden tabiatı koruma insanın varlık savaşı anlamında gerekli ve değerli olarak görülmelidir. Teknoloji çevreye uyumlu ve korumacı şekle dönüştürülmelidir. Çevre dostu bir hayat tarzını soruşturma, çılgın bir dünyada aklı arayıştır. Dünyamızın bugün karşı karşıya kaldığı ve gelecekte çok daha büyük tehlikeler olacağına dair bize sunduğu öngörü, köklü zihniyet değişimini gerekli kılmaktadır. Bu olabildiğince çok insan tarafından benimsenmiş yeni bir bakış açısı haline gelmelidir. Bu zihniyet değişimi dünyaya, hayata bakışımızı yeniden düzenleyerek bizi ekolojik bir ahlâka götürmelidir. Bu zihniyet değişimi Kur'an ve sünnetin ekolojik ilkelerini düstur edinmekle sağlanabilir. Menfi modernite karşısında müspet bir modernite inşa edilmelidir. Teknoloji, üretim, tüketim, ihtiyaç ve geleceğe bakışımız bu yeni zihniyet ve ahlâk temelinde inşa edilmelidir. İnsanın zihni, kalbi, gönlü, duyguları ve eylemleri Tanrı ve O'nun eseri olan tabiatla barışık olmalıdır. Zira çevre

93 Hac 22/40.

sorunlarının çözümü ilkin kuşatıcı ve insicamlı bir varlık anlayışından geçer. Ekolojik sorunlar belli bir toplum ya da coğrafyanın özel problemleri değildir. Hemen hemen bütün dinlerin (geleneğin) çevreci anlayış taşıyor olması önümüzde yeni işbirliği imkânları açmaktadır. Dünyamızı tehdit eden çevre sorunları karşısında ortak küresel anlayış ve tavır geliştirmek gerekmektedir. Ekolojik tehditler yaratılanla ve Yaratan'la barışık olmakla aşılabılır.

KAYNAKLAR

Aslan, Adnan, *Dinler ve Hakikat*, J. Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın Felsefesinde Dinî Çoğulculuk, İstanbul, 2006, 216.

Attas, M. Nakib, *İslam ve Laisizm*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul, 1994, 61.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm ve Ekoloji*, Ankara, 1992, 58.

Bayrakdar, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, İstanbul, 1989, 66-67.

Bezzâvî, Kâdî, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, (*Kitab Mecmû'a mine't-Tefâsîr* içinde), Beyrût, 1901, V /49.

Berger, Peter L., Berger, Brigitte, Kellner Hansfried, *Modernleşme ve Bilineç*, çev. Cedet Cerit, İstanbul, 1985, 91

Bilgin, Nuri, *Eşya ve İnsan*, Gündoğan Ankara, 1991, 100-101.

Bookchin, Murray, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, 1996, 109.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Akhının Oluşumu*, (Tekvînü'l-Akli'l-Arabî) çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, 39.

Capra, Fritjof, *Kainata Mensup Olmak*, çev. Mücahit Bilici, İstanbul, 1996, 338, 340.

Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 1989, 44-45.

Capra, Fritjof, *Fiziğin Taosu*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, 1991, 150.

Carrel, Alexis, *Hayat Hakkında Düşünceler*, çev. Cahit Beğenç, İstanbul, 1988, 35-36.

Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ankara, 2000, 139.

Dutton, Yasin, Mülkiyet Paylaşma, (Fazlun K. O'Brien J. *İslâm ve Ekoloji* içinde) çev. M. Çiftkaya, İstanbul, 1992, 80.

Düzgün, Saban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Ankara, 1997, 32.

Erdoğan, İrfan, Ejder, Nazmiye, *Çevre Sorunları*, Ankara, 1997, 187.

Fromm, Erich, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1994, 147.

Garaudy, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın, İstanbul, 1995, 184.

Garaudy, Roger, *İslâm'ın Vâdettikleri*, çev. S. Akdemir, İstanbul, 1995, 107.

Gazâlî, Ebû Hâmid, “el-Hikmetü fi Mahlukatillahi Azze ve Celle”, (*Mecmûatu Resâilî'l-Gazâlî* içinde) Beyrut, t.y. 4-52.

Geldiay, Remzi, Kocataş, Ahmet, *Genel Ekoloji*, İzmir, 1975, 7.

Grabar, Oleg, “Şehirler ve Şehirliler”, *İlim ve Sanat Dergisi*, Sayı: 17, İstanbul, 1988, 23.

Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2000, 35.

İkbal, İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, İstanbul, t.y. 120.

Jules, Henry, *Bir Felsefe Sistemi Olarak Reklâmcılık*, İstanbul, 1995, 70.

Karpuzcu, Mehmet, *Çevre Ekonomisi*, İstanbul, 1987, 37.

Keleş, Ruşen, Hamamcı, Can, *Çevre Bilim*, Ankara, 2002, 96, 228-229.

Kışlaloğlu, Mine, Berkes, Fikret, *Ekoloji ve Çevre Bilimleri*, İstanbul, 1994, 27-44.

Korshunova, Lydia, *Felsefe Nedir?* İstanbul, 2003, 46, 48.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970.

Kutluer, İlhan, *Erdemli Toplum ve Düşmanları*, İstanbul, 1996, 162.

Laszlo, Ervin, *Evensel Düşünmek Küçülen Dünyanın Yeniden Şekillenşi*, çev. İbrahim Serhat, İstanbul, 1992, 92.

Manzur, S. Perviz, “Teknoloji Metafizikçisi”, (*Derleyen ve çev. Taha Kılıç İnsan ve Teknoloji İçinde*), İstanbul, 1992, 142.

Mayer, Frederico, “Geleceğin Ahlâk Anlayışı”, <http://www.tema.org.tr> 2008.

Mevlânâ Celâleddin, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Ambarcıoğlu, İstanbul, 1969, 61.

Mevlânâ Celâleddin, *Mesnevî*, çeviri ve şerh A. Gölpınarlı, İstanbul, 1973, II/280, b. 1801.

Morris Kline, *Mathematics: The Loss of Certainty*, New York, 1980, 52.

Muzaffer, Chandra, “Alternatif Hareketlerin Metafizik Temelleri”, (*İnsan ve Teknoloji İçinde*), Derleme ve çev. Taha Kılıç, İstanbul, 1992, 14.

Nasr, S. Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Sehabeddin Yalçın, İstanbul, 1995, 176.

Nasr, S. Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul, 1988, 18.

Nasr, S. Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıhoğlu, İstanbul, t.y. 141.

Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. N. Sisman, İstanbul, 1985, 255.

Nasr, S. Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, İstanbul, 1989, 255-256.

Nasr, S. Hüseyin, *Sufizm Işığında Ekoloji Problemi*, çev. Sadık Kılıç, (*Benliğin İnşası İçinde*) İstanbul, 2000, 125.

-
- Orman, Sabri, İktisat Tarih ve Toplum, İstanbul, 2001, 140.
- Özbilgen, Erol, "Osmanlılarda Şehircilik", *İlim ve Sanat Dergisi*, Sayı: 17, İstanbul, 1988, 84.
- Özdemir, İbrahim, "Çevre Bilincinin Gelişiminde Çevre Ahlakı'nın Önemi", *A.İ.F.D.* 75. Yıl Özel Sayısı, Ankara, 1999, 311.
- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe, İstanbul, 1989.
- Pres, F. Siever, R. *Earth*, New York, 1986, 4.
- Rajotte, F. Breuilly, E. "Kriz Nedir", (Breuilly, E. Palmer, M. *Hıristiyanlık ve Ekoloji* içinde), çev. Mehveş Kayani, İstanbul, 1992, 22, 23.
- Rand, A. *For the New Intellectual*, New York, 1961, 136-137.
- Richet, Pascal, *Dünyanın Yaşı / Bir Bilimsel Sorunun Serüveni*, çev. Ercüment Akat, y.y. 2002.
- Schopenhauer, *İrade Felsefesi*, çev. Sümer Erenyılmaz, İstanbul, 1993, 76.
- Şerif, M. M. *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1991, 49.
- Tarlan, Ali Nihat, *Mevlânâ*, İstanbul, 1974, 82.
- Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul, 2011, 11-13.
- Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz, İstanbul, 1995, 22-23.
- Urry, John, *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, 1999, 224.
- Wolfgang, Smith, *Kâinat ve Askınlık*, çev. M. Ali Özkan, İstanbul, t.y. 48-51.
- Yaran, C. Sadık, "The Ecological Value of The Teleological Argument", *O.M.Ü.İ.F.D.* sayı: 8, Samsun, 1996, 186.
- Yeniçeri, Celal, *İslam Açısından Tüketim Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*, İstanbul, 1996, 112.
- Yıldız, K. Sipahioğlu, Ş. Yılmaz, M. Çevre Bilimi, Ankara, 2000, 19-22.
- Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul, 1996, 75.

ESKİ KAVİMLERE AİT ŞEHİRLER VE MİMARLIK ESERLERİ

Prof. Dr. Yılmaz CAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Kuran'da eski kavimlerin yaşadığı bazı şehirlerden ve bu kavimlere ait mimarlık eserlerinden bahsedilmektedir. Bu kavimlerden biri Ad kavmidir. Kuran'ın beyanına göre sahip olduğu servet ve refahla azan bu kavmi, kavmin yaşadığı İrem şehrini Cenab-ı Hak uğultulu bir rüzgarla helak etmiştir. Kuran'da zikri geçen bir diğer kavim Semud kavmidir. Semud kavmi Vadiu'l-Kura denilen bir bölgede yaşamış olup, vadinin düzlüklerinde saraylar yamaçlarında da kayaları oyarak evler kurmuşlardır. Azgınlardan ötürü şehirleri alt üst edilmiştir. Bedevi Araplar Medine'nin kuzeyinde Vadiu'l-Kura'nın başlangıcında yer alan harabelere Medain-i Salih ismini vermişlerdir. Azgınlıkları sebebiyle helak edilen bir başka kavim Lut kavmidir. Kuran ve Tevrat'ta geçen ifadelerden bu kavmin deprem ve volkan patlaması şeklinde bir felakete maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Eyke, Sodom ve Gomora şehirleri helak olmuş Lut kavmine ait yerleşimler olarak karşımıza çıkmaktadır.

"Kuran'da Eski Kavimlere Ait Şehirler ve Mimarlık Eserleri" isimli bu çalışmayla, Kuran'da açık ya da ima yolu ile adı geçen bu yerleşimlerle ilgili bilgileri, Arkeoloji ve Sanat Tarihi bilimlerinin ortaya koyduğu verilerle birlikte değerlendirerek, hem Kuran'ın ilgili ayetlerinin daha sağlıklı anlaşılmasına, hem de vahyin yardımıyla söz konusu şehirlerin fiziki yapılarının daha doğru anlaşılmasına, karanlık kalmış bazı noktaların aydınlatılmasına katkı sunmayı amaçlıyoruz.

Kur'an'da eski kavimlerin yaşadığı bazı şehirler ve bu kavimlere ait mimarlık eserleri hakkında birtakım bilgiler ve bilgi kııntıları ve işaretler bulunmaktadır. Şehir ve mimarlık eserleriyle ilgili bilgiler ve bilgi kııntıları, genellikle peygamberlerin tevhid mücadelelerinin anlatıldığı kıssalarda yer almaktadır. Kur'an bazı şehirlerden îma ile bahsederken, bazı şehirleri isimleriyle zikretmektedir. Bazen bir yerde ismini vermediği bir şehre, bir yerleşim birimine ait kalıntılardan söz ederken, bir başka yerde ismini verdiği bir şehrin belirgin mimarî özelliklerinden ya da yapılarından haber vermektedir. Kısacası Kur'an'da eski kavimlere ait şehir ve mimarlık eserleriyle ilgili bilgiler ve bilgi kııntıları dağınık ve biraz da bulanık bir durumdadır. Biz bu tebliğimizde söz konusu bilgi ve bilgi kııntılarını birbirleriyle olan ilintilerini dikkate alarak, Sanat Tarihi, Arkeoloji ve diğer ilgili bilim dallarının bize sunduğu verilerle de karşılaştırarak değerlendirip, hem

Kur'an'ı daha iyi anlamaya, hem de Arkeoloji ve Sanat Tarihi'ne katkı sunmayı amaçlıyoruz.

Kur'an'ın beyanına göre kendilerine peygamber gönderilen pek çok kavim, Allah'ın yolundan ayrılıp azgınlığa, sapıklığa yönelmişler ve Yaratıcı da ceza olarak bu kavimlerin yaşadığı kentleri harap etmiş, altını üstüne getirmiştir. Ayetlerde bu kavimlerin ortaya koydukları mimarlık eserlerine, görkemli şehirlere dikkat çekilerek, onlardan geriye kalan kalıntılara ibretle bakılması, ders alınması salık verilmektedir. Kur'an bu bağlamda muhataplarına şöyle seslenmektedir: **“Onlar yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görsünler.”¹ “Yeryüzünde gezip dolaşın da yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.”² “Andolsun biz aklını kullanan bir toplum için ondan (harab ettiğimiz o ülkeden) açık bir işaret bırakmışsızdır.”³ “Halkı zulmederken helak ettiğimiz nice kent vardır ki, duvarları tavanlarının üstüne çökmüştür. Nice kullanılmaz olmuş kuyu ve nice (ıssız) kalmış sağlam köşk vardır. Hiç yeryüzünde gezmediler mi?”⁴** Görüldüğü gibi Kur'an, Allah'ın yolundan ayrılmış bile olsalar eski kavimlere ait kalıntıları reddetmeyip önemser. Hatta bu kalıntıları biraz sonra aşağıda zikredeceğimiz ayetlerde görüleceği üzere, eski kavimlerin yaşam felsefesini, kültürlerini, değer yargılarını bizlere ifade eden ibret vesikaları olarak sunar.

Azdığı için Allah'ın gazabına uğramış kavimlerden biri Ad kavmidir. Kur'an'ın beyanına göre bu kavme Hz.Hûd peygamber olarak gönderilmiştir. Arap Yarımadası'nın güneyinde, Yemen ile Umman arasında Hadramut (Hadramevt) yakınlarında, Kuran'ın Ahkaf (kum tepecikleriyle örtülü arazi) diye isimlendirdiği⁵ bölgede yaşamıştır⁶. Tarım ve ticaretle uğraştıkları, belirli bir zenginliğe, refaha ulaştıkları, şehirler kurup kayda değer bir uygarlık düzeyine eriştikleri anlaşılmaktadır⁷. Ad kavminin ülkesi olarak bilinen bölge, bugün tamamen kumlarla kaplı olup, bölgede insan yaşamamaktadır. Bir rivâyete göre Hz. Hûd, kavminin cezalandırılması üzerine, Yemen'deki Şilr bölgesine göç etmiş, iki yıl sonra vefat edip, Hadramut'taki Berehût vadisine defnedilmiştir⁸. Bu gün burada ona atfedilen kabir önemli bir ziyaret merkezidir⁹.

¹ Kur'an, Muhammed, 10

² Kur'an, Enam, 11; Nahl, 36

³ Kur'an, Ankebut, 35

⁴ Kur'an, Hac, 45-46

⁵ Kur'an, Ahkaf, 21

⁶ Fahrüddin Ebi Abdillâh, Razî, Tefsîru'l- Kebîr, Beyrut, 1995, C.XIV, s.155 ; S.Erdim, Ad ve Semud Kavimleriyle İlgili Rivayetlerin Tespiti ve Tahriri, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, SBE, Elazığ 2007, s.18, şek.1; A. Güneş, “Kur'an Kıssalarında Eski Uygarlıklar”, Akademik Araştırmalar Dergisi, Sayı 24, (2005) s.166

⁷ Abdülvahhab Neccar, Kısasü'l-Enbiya, Kahire tarihsiz, s.50; Güneş, s.166

⁸ Muhammed b. Cerîr, Taberi, Camiu'l-Beyan an Tevîli Ayi'l-Kur'an, Beyrut, 1995, C. V, s.523

⁹ Ebu Abdullâh Muhammed, İbn Sad, Tabakâtu'l-Kebîr, Beyrut, tarihsiz, C.1, s.52; Taberi, V, s.523. Bazı tarih atlaslarında da Hud Peygamberin kabri bu bölgede gösterilmektedir. Bkz. Atlas Britannica, Chicago 1991

1837'de İngiliz donanmasında görevli James R. Wellested, Hısn-ı Gurab yakınında, Hûd Peygamberden bahseden bir yazıt bulmuştur¹⁰. Bu yazıt, burada yaşamış insanların Hz. Hûd'un dinine bağlı olduklarının delili sayılabilir. Kaynaklarda zikredilen bir haberde ise, Emevî Halifesi Muaviye zamanında bir zatın, Ad kavmine ait İrem şehrinin harabelerini gördüğü rivayet edilmektedir¹¹.

Ad ve Semud kavimlerinin varlığı çok eski yazılı kaynaklarda da yer bulmuştur. Batlamyus'un eserinde Ad, Oditae, Semud da Thamudida şeklinde geçmektedir. Yunan kaynaklarında da Ad kelimesi, Ad kavminin yaşadığı İrem kentinin ismiyle bitişik olarak "Adramitae" şeklinde yer almıştır¹².

Kur'an'da Hz. Hud'un gönderildiği kavimden Ad-ı Ula diye söz edilmiştir. Onlarla birlikte yok olmayıp kurtulanlara da Ad-ı Uhra ismi verilmiştir. Kadim Ad kavmi, Sami ırkıdan Hz. Nuh'un torunlarından İrem'in soyundan gelmelerinden dolayı İrem kavmi diye de anılmışlardır¹³. Sahip olduğu servet ve eriştiği refah düzeyi ile kibirlenen, gururlanan, azan bu kavmi, Allah, önce yağmuru kesip İrem bağlarını kurutarak cezalandırmış, sonra da kasıp kavuran uğultulu bir rüzgâr yani kasırğa ile helâk etmiştir¹⁴.

Kur'an'da Ad kavminin yaşadığı İrem şehriyle ilgili olarak şöyle denilmektedir: **"Görmedin mi Rabbin ne yaptı Ad kavmine, sütunlu İrem'e ki beldeler arasında onun eşi yaratılmamıştı."**¹⁵ Müfessirler "sütunlu İrem" ifadesiyle ilgili olarak, şehirde sütunlar üzerinde binalar, saraylar kurulmuş olabileceğini ifade etmektedirler¹⁶. Geçmişte bazıları bu kentin Şam ya da İskenderiye şehrinin yerinde mevcut eski bir kent olduğunu söylemişlerse de¹⁷, son yıllarda gerçekleştirilen arkeolojik tespitler, İrem şehrinin Umman'ın batısında Yemen sınırı yakınında, denize yakın bir yerde konumlandığını ortaya koymuştur. A.J. Wensinck de İrem kelimesinin şekil olarak Güney Arapçası'na benzediğini, Yemen bölgesinde bu isimle anılan bir dağ ve bir kuyunun bulunduğunu ifade etmektedir¹⁸. Kanaatimize göre Kur'an'ın İrem şehrini sütunla birlikte anması bazıları Ortadoğu'nun sütunlu antik şehirlerine götürmüştür olmalıdır.

Ad kavmi hakkında Şuara suresinde de şöyle denilmektedir: **"Siz her yol (ya da yükseklik) üzerine bir işaret (anıt) yapıp da boş şeyle mi uğraşı-**

¹⁰ Ebu'l-Ala, Mevdudi, Tefhimu'l-Kuran, İstanbul 1992, C.II, s.51

¹¹ Ş.Sami, Kâmusu'l-Alam, İstanbul 1316, C.II, s.839

¹² Güneş, s.166

¹³ Güneş, s.166

¹⁴ Kur'an, Fussilet,15-16; Zariyat, 41-42; Hakka, 7; S. Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988-1991, C.X, s.458; C.Kırca, "Ad", TDV, İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1988, C.I, s.334

¹⁵ Kur'an, Fecr, 6-8

¹⁶ İmâdüddin Ebu'l-Fida, İbn Kesir, Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri, (Çev.B.Karlığa-B.Çetiner), İstanbul 1984-1990, C.XV, s.8449-8450; M. H. Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1979, C.VIII, s.5801-5803; Ateş, X, s.458

¹⁷ İbn Kesir, XV, s.8449; Yazır,VIII, s.5801-5803; A.J.Wensinck, "İrem Zatü'l-İmâd" İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, C.V/2, s.1058; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, Mesûdî, Mürücü'z-Zehebe, Kahire 1964, C.I, s.164

¹⁸ Wensinck, s.1058-1059

yorsunuz? Belki ebedî yaşarsınız diye köşkler (saraylar, kaleler ya da su yapıları) ediniyorsunuz.”¹⁹ Ayette sözü geçen yüksek yer ya da yol üzerine yapılan işaretin ne olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Yorumlara göre bu işaretten kasıt, yüksek gösterişli bina, kule veya anıtsal bir yapıdır²⁰. İrem şehrinin sütunlarını bu ayetlerle birlikte anlamaya çalıştığımızda, Ad kavminin başta İrem olmak üzere, şehirlerini yüksek, kule tarzında, gösterişli yapılarla donatmış olabileceklerini hayal edebiliriz.

1992 yılında Nicholas Clapp adındaki bir arkeologun yaptığı çalışmalar neticesinde, İrem şehrinin kalıntıları ortaya çıkarılmıştır. Clapp, 1932 yılında İngiliz araştırmacı Bertram Thomas tarafından yazılmış olan Arabia Felix adlı eseri okur ve bu kitaptan çok etkilenir. Thomas, kitabında şanslı Arap kavimlerini, uzun uzun tarif ederek, bunlardan birinin yaşadığı bir şehrin izini bulduğunu iddia etmektedir. Burası, bedevilerin, Ubar ismini verdikleri şehirdir. Bölgeye yaptığı araştırma gezilerinden birinde, bedeviler, kendisine eski bir patika yolu göstermişler ve bu patikanın, Ubar isimli çok eski bir şehre ait olduğunu anlatmışlardır. Thomas, araştırmalarını tamamlayamadan ölür. Thomas’ın söylediklerinden fazlasıyla etkilenmiş olan Clapp Ubar’da arkeolojik çalışmalara başlar. Ubar’ın varlığını kanıtlamak için, aklına düşen her yolu dener. Önce bedeviler tarafından var olduğu söylenen patika izlerini bulur. Sonra NASA’ya başvurarak, uydudan bölgenin fotoğraflarının çekilmesini ister Uzun bir uğraşından sonra, yetkilileri, bölgenin resimlerinin çekilmesi konusunda ikna etmeyi başarır²¹.

Clapp daha sonra Californiya’da, Huntington Kütüphanesi’nde bulunan eski yazıtları ve haritaları incelemeye başlar. Amacı, bölgenin bir haritasını bulabilmektir. Kısa bir araştırmadan sonra Ünlü coğrafyacı Batlamyus tarafından çizilmiş bir harita bulur. Haritada, bölgede bulunan eski bir şehrin yeri ve bu şehre doğru giden yollar gösterilmiştir. Uzaydan çekilen fotoğraflarla, haritadaki bilgiler örtüşmektedir. Hemen kazı çalışmalarına başlanır. Kazılar sonucu yaklaşık 12 m. kalınlığındaki kumların altından bir şehir harabesi ortaya çıkarılır. Bulunan kent harabesinin Kur’an’da da zikri geçen Ad kavmine ait İrem şehri olduğu ilan edilir²².

Ubar ismi verilen bu harabeler arasında kule ve burça benzer yüksek yapıların bulunması zihinlere hemen Kuranda geçen “sütunlu İrem ifadesini” düşürmüştür. Bunun yanında kentin harabelerinin kumlar altından çıkarılmış olması, Kur’an’da Ad kavminin helakıyla ilgili olarak verilen

¹⁹ Kur’an, Şuarâ, 128-129

²⁰ İbn Kesir, XI, s.6083; Muhammed Ali, Sabunî, Safvetü’t-Tefasir, (Çev. S.Gümüş-N.Yılmaz), İstanbul 1995, C.IV, s.337; Ateş, VI, s.312

²¹ C. Yalçın, Kavimlerin Helâkı, İstanbul 1995, s.34-38; <http://www.kavimlerinhelaki.com/adkavmiubar> (Faydalanılan kaynaklar için bkz. Thomas H. Maugh II, “Ubar, Fabled Lost City, Found by LA Team”, The Los Angeles Times, 5 Şubat 1992; Kamal Salibi, A History of Arabia, Caravan Books, 1980; Bertram Thomas, Arabia Felix: Across the “Empty Quarter” of Arabia, New York: Schrieber’s Sons 1932, s. 161; Charles Crabb, “Frankincense”, Discover, Ocak 1993)

²² Yalçın, s.36-40

bilgilerle de örtüşmektedir. Ayrıca günümüze ulaşan kalıntılar göstermektedir ki, bu coğrafyada, kökü çok eskilere uzanan, kule şeklinde yüksek bina inşa geleneği söz konusudur. Örneğin varlıkları M.Ö.X. hatta XII. asra kadar çıkan Sebalılara ait kalıntılar arasında yüksek binalar, anıtlar, sütunlar mevcuttur²³. Bu bağlamda yüksek bina inşa geleneğinin, Sebalılara Ad kavminden miras kalmış olabileceğini düşünmek de mümkündür.

Azınlıklarından ötürü helak edilen bir başka kavim Semud kavmidir. Kur'an'a göre bu kavim Ad kavminden sonra yaşamış olup, Salih Peygamberin kavmidir ve Allah'ın gazabına uğradıkları beldenin adı Hicr'dir²⁴. Hicr, Şam-Hicaz yolu üzerinde, Medine-Tebuk arasında, Teyme'nin güneybatısında, Vadiu'l-Kura'ya bir günlük mesafede, bu gün terk edilmiş eski bir yerleşim merkezidir²⁵. Burada halen vadinin yamaçlarındaki kayalıklara oyulmuş bir takım yapılar ile vadinin tabanında inşa edilmiş bazı binaların harabeleri mevcuttur. Bedevî Araplar zikrettiğimiz kalıntıların bulunduğu bölgeye Medain-i Salih ismini vermişlerdir²⁶. Bölge Feccu'n-Nake ismiyle de bilinmektedir²⁷.

M.Ö. 715 tarihli 2.Sargon (Asur) dönemine ait bir yazıtta, Semud kavminin adı Tamudi olarak geçmektedir. Batlamyus ve Pilinus'un eserlerinde de, Semud ismi Tahumudaei şeklinde yer almakta ve kavmin oturduğu yer ise Domatha, Hegra, Eyga ve Egra isimleriyle tanımlanmaktadır²⁸. Önemli bir ticaret merkezi olan Hicr şehrinin çok yakınında, güneyinde Ula isimli bir başka ticaret merkezi bulunmaktadır. Ula aynı zamanda önemli bir tarım bölgesidir²⁹. Bu iki şehrin dışında bölgede çok sayıda küçük yerleşim birimleri de mevcuttur³⁰.

Yakın zamanlarda yapılan arkeolojik çalışmalarda, Semud kavmine ait birtakım yazıtlara ve kalıntılara rastlanmıştır. Semud Kavmine ait yazıtlardan bir kısmı Ürdün topraklarında, bir kısmı ise Hicaz ve Hicaz'ın Ürdün sınırına yakın bölgesinde bulunmuştur. Yazıtlardan bazıları Milattan sonraya ait olduğu halde, bazılarının tarihi M.Ö. 7. asra kadar uzanmaktadır. Yazıtlardan Semud kavminin tarımla uğraştıkları, bağcılık ve pamuk ziraatını bildikleri, yerleşik hayata sahip oldukları anlaşılmaktadır³¹. Yazıtlar Semud kavminin inaniş hakkında da bilgi vermektedir. Öküz başıyla temsil edilen Salm adındaki önemli ilahın dışında, Vedd, Yeğus, Lat, Yeuk, Menat,

²³ J. Tkatsch, "Seba" İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, C.X, s.285

²⁴ Kur'an, A'raf, 74; Hicr, 80; Fecr, 9; M. Esad, İslam Tarihi, (Çev. A.L.Kazancı-O Kazancı), İstanbul 1983, s.82; A.Grohmann, "Vadiu'l-Kura" İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, C.XIII, s.136-137

²⁵ Erdim, s.25-26; Güneş, s.169

²⁶ Mevdudi, II, s.55; J. Schleifer, "Hicr", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, C.V/1, s.475; J.F.Healey, The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih, Oxford 1993, s.1. Bu bölge Araplar arasında Feccu'n-Nake ismiyle de bilinmektedir. Bkz. Erdim, s.25

²⁷ Neccar, s.58

²⁸ Güneş, s.169; Erdim, s.25

²⁹ Grohmann, "Vadiu'l-Kurâ", s.136-137; H.H.Bräu, "Semud", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, C.X, s.475

³⁰ Sabunî, VII, s.306; Ateş, X, s.459

³¹ Güneş, s.169, 171; Schleifer, s.475; Erdim, s.25

Bal ve Hübel onların diğer ilahlarıdır³². Bu ilahlardan bazıları Lut kavminin, bazıları Kureys'in de ilahlarıdır. Örneğin Vedd ve Yeğus Lut kavmi³³, Lat, Menat ve Hübel ise Kureys³⁴ nezdinde kutsaldır.

Semud kavmi, yeryüzünde fitne ve fesat çıkardıklarından ve kendilerine gelen peygamberi yalanlayıp getirdiği mucizeye inanmamalarından ve peygamberi ortadan kaldırmak için yaptıkları çirkin planlardan dolayı helak edilmişlerdir³⁵. Kur'an'da Semud kavminin helakı, **"Zulmedenleri de o korkunç ses yakaladı ve yurtlarında dizüstü çökekaldılar."** **"Bunun üzerine onları o sarsıntı yakaladı da yurtlarında diz üstü dona kaldılar."** **"Bu yüzden bakıp dururken onları yıldırım çarpıverdi."** **"Onlar, pek zorlu bir sarsıntı ile helak edildiler."**³⁶ şeklinde ifadelerle anlatılmaktadır. Bu ifadelerden hareketle, Semud kavminin volkanik patlama veya şiddetli depremle ya da her ikisini muhtevî bir felaketle yok edilmiş olabileceklerini söylemek mümkündür.

Kur'an bu kavmin şehirleri ve mimarlık eserleriyle ilgili olarak da şunları söylemektedir: **"Siz buradaki bahçelerde, pınar başlarında, ekinlerde, meyveleri olgunlaşmış hurmalıklarda güven içinde bırakılacak mısınız. Bir de dağlardan ustalıklı evler yontuyorsunuz."**³⁷ **"Görmedin mi Rabbin ne yaptı Vadiu'l-Kurâ'da kayaları oyarak evler yapan Semud kavmine."**³⁸ **"Düşünün ki (Allah) Ad'dan sonra sizi hükümdarlar yaptı ve yeryüzünde sizi yerleştirdi. Onun düzlüklerinde saraylar ediniyorsunuz. Dağlarını yontup evler yapıyorsunuz."**³⁹ **"Andolsun Hicr halkı da peygamberlerini yalanladılar. Onlara ayetlerimizi verdik. Ama onlardan yüz çeviriyorlardı. Dağlardan güvenli evler yontuyorlardı."**⁴⁰ Ayetlerden anlaşıldığına göre, Semud kavminin yaşadığı bölge volkanik bir coğrafya olmalıdır. Zira oyulabilen kayalar genellikle volkanik oluşumlardır. Semud kavminin helakıyla ilgili ayetler de, deprem ve volkanik patlamaları akla düşürmekte olup, bu fikri teyit eder görünmektedir.

Semud kavmi bölgenin düzlüklerinde saraylar, köşkler, volkanik vadi yamaçlarında da kayalara oyulmuş evler kurmuşlardır. Kuran'ın ifadesiyle bu işi de ustalıklı⁴¹ yapmışlardır. Bölge ile ilgili inceleme ve araştırma sonuçlarına göre, Hicr diye bilinen yörenin batısında yer alan kayalık bir dağın -ki bu dağ muhtemelen yanardağ lavlarının soğumasıyla oluşmuştur- üzerinde gayet sanatkârane bir şekilde oyulmuş birçok bina kalıntısı vardır. Kasrû'l-Bint, Beytü's-Şeyh, Beytü'l-Ahraymat, Mahall, Meclis ve Divan bun-

³² Güneş, s.172

³³ Kur'an, Nuh, 23

³⁴ N. Çağatay, İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı, Ankara 1982, s.102-112

³⁵ Kur'an, Neml, 47-51; Şuara, 141-157; Araf, 77

³⁶ Kur'an, Hud, 67; Araf, 78; Zariyat, 44; Hakka, 5

³⁷ Kur'an, Şuarâ, 146-149

³⁸ Kur'an, Fecr, 9

³⁹ Kur'an, Araf, 74

⁴⁰ Kur'an, Hicr, 80-82

⁴¹ Kur'an, Şuara, 149

lardan bazılarıdır. Bu yapılarda taşa oyularak yapılmış pek çok hayvan ve kuş figürü ile yazıtlar mevcuttur⁴². 1876-1877'de burayı ziyaret eden Ch.M.Daughy Divan hariç diğer yapılarda mezarların bulunduğunu tespit etmiştir⁴³. M.Esad ise, bölgede Mescid-i Salih ismini taşıyan bir mescitten bahsetmektedir⁴⁴. İbn Kesîr de vaktiyle Hz.Salih'in Hicr'de bir mescidinin mevcut olduğunu belirtmektedir⁴⁵.

UNESCO'nun dünya mirası listesine aldığı Medan-i Salih kalıntıları üzerinde yapılan arkeolojik kazı ve tespit çalışmaları büyük ölçüde tamamlanmıştır. Mevcut çalışmalara göre, Medain-i Salih'de bir takım yapılar yanında, M.Ö. I. asır ile M.S. I. asır arasına tarihlenmiş toplam 111 adet yapıda mezar tespit edilmiştir. Bunlardan 94 tanesinde tezyini unsurlar yer almıştır. Mezarlı yapılar bölgede hükümler olmuş Nebatlılara aittir. Kalıntılar arasında Nebat öncesine ait 50 kadar yazıt ile kaya resimleri de mevcuttur⁴⁶.

Medain-i Salih'deki mevcut kalıntıların çoğu Nebatlılara ait olmakla birlikte, tıpkı Semud kavminin kayalara oyduğu evler gibi inşa edilmişlerdir. Yani mahiyet olarak ikisi arasında bir fark yoktur. Bu durum bize Medain-i Salih'teki yapıların zaman içinde aynı inşa tekniği ile yenilendiğini göstermektedir. Bu bağlamda Allah'ın gazabından kurtulan Semudluların, Nebatlılar dönemine kadar bölgede var olduklarını ve atalarından gördükleri teknikle yeni yapılar inşa ettiklerini düşünmek de mümkündür.

Medain-i Salih harabeleri, Şam- Hicaz ticaret yolu üzerinde bulunmaktadır. Bu sebeple ticaret yapan Araplar dışında bu yolu kullanan pek ünlü kişi de söz konusu harabeleri görmüş ve tasvir etmiştir. İstahrî ve İbn Batuta bunlardandır⁴⁷. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in de ashabıyla birlikte Tebuk'a giderken bu harabeleri gördüğü rivayet edilmektedir⁴⁸.

Kur'an'da ibret alınсын diye kıssası aktarılan bir diğer kavim Lut kavmidir. Kendilerine Hz. İbrahim'le çağdaş Hz. Lut peygamber gönderildiği için Lut kavmi diye anılmışlardır. Sodom (Sedum) ve Gomora (Amura) halkı olarak da bilinen kavmin, bugün Ürdün Filistin arasında bulunan Lut Gölü (Ölü Deniz) ve çevresinde yaşadıkları kabul edilmektedir⁴⁹. Son zamanlarda Lut Gölü'nün güney ucunda ve göl kıyısında yapılan arkeolojik çalışmalar bu kanaati oldukça kuvvetlendirmiştir.

Kur'an'ın beyanına göre Ad ve Semud kavmi gibi Lut kavmi de azmıştır. Kendilerine gönderilen peygamberi dinlemeyen, livata gibi çok çirkin bir fiili benimseyen Lut kavmini Allah helak etmiştir⁵⁰. Kur'an kavmin helakını ve sonrasını şöyle aktarmaktadır: ***“Derken, tan yerinin ağarma vaktine***

⁴² Bräu, s.475; Schleifer, s.475; Erdim, s.25

⁴³ Schleifer, s.475

⁴⁴ Esad, s.61

⁴⁵ İbn Kesîr, XI, s.6160

⁴⁶ <http://whc.unesco.org/en/list/1293>

⁴⁷ Güneş, s. 170-171

⁴⁸ Güneş, s.170; Erdim, s.25 not 105

⁴⁹ Yâkût b. Abdullah, Yakut, Mucemu'l-Buldân, Beyrut, tarihsiz, C.III, s.200; Neccar, s. 143

⁵⁰ Kur'an, Araf, 80-81; Ankebut, 28-29

girdiklerinde onları (o korkunç ve dayanılmaz) uğultulu ses yakalayıverdi. Anında (yurtlarının) üstünü altına çevirdik ve üzerlerine balçık-tan pışırılmış taş yağdırdık. Elbette bunda derin bir kavrayışa sahip olanlar için gerçekten ayetler vardır. O (şehir) gerçekten bir yol üstünde (hâlâ) durmaktadır.”⁵¹ “Sonra geride kalanları yerle bir ettik. Ve üzerlerine bir yağmur yağdırdık; uyarılıp-korkutulanların yağmuru ne kötü.”⁵² “Bunun üzerine biz, karısı dışında onu ve ailesini kurtardık; o (karısı) ise (helake uğrayanlar arasında) geride kalanlardandı. Ve onların üzerine bir (azab) sağanağı yağdırdık. Suçlu-günahkarların uğradıkları sona bir bak işte.”⁵³

Lut kavminin helakı Tevrat'ta ve İncilde de geçmektedir. Hatta Tevrat ve İncil, Lut kavminin yaşadığı bazı şehir ve yer adları da vermektedir. *“Ve Lut gözlerini kaldırdı ve bütün Erden Havzası'nı, Sodom ve Gomorra'yı, Rab helak etmeden evvel, Rabb'in bahçesi gibi, Tsoar'a giderken, Mısır diyarı gibi, her yerde suyun bol olduğunu gördü. Ve Lut bütün Erden Havzası'nı kendisine seçti ve Lut Şarka doğru göç etti.”⁵⁴ “Ve İbrahim, sabahleyin erken kalkıp, Rabb'in önünde durduğu yere gitti. Ve Sodom ve Gomorra'ya doğru ve bütün havza memleketine doğru baktı ve gördü. Ve işte, yerin dumanı, ocak dumanı gibi çıkıyordu.”⁵⁵ “Ve Siddim vadisi zift kuyuları ile dolu idi; ve Sodom ve Gomorra kralları kaçtılar ve orada düştüler ve geri kalanlar dağa kaçtılar.”⁵⁶ “Ve Lut, Tsoar'a geldiği zaman, güneş yer üzerinde doğmuştu. Ve Rab, Sodom ve Gomorra üzerine göklerden kükürt ve ateş yağdırdı. Ve o şehirleri, ve bütün havzayı ve şehirlerde oturanların hepsini, ve toprağın nebatını altüst etti. Ancak, karısı onun arkasından geriye baktı. Ve bir tuz direği oldu.”⁵⁷ “Lut'un günlerinde de böyle oldu; yerler, içerler, satın alırlar, satarlar, dikerler, bina ederlerdi. Fakat Lut, Sodom'dan çıktığı gün, gökten ateş ve kükürt yağdı ve hepsini helak etti”⁵⁸*

Lut kavminin helakıyla ilgili olarak Kur'an, Tevrat ve İncil'de yer almış ifadelerden bu kavmin helakının şiddetli bir deprem, bu sırada vuku bulmuş volkanik patlamalar ve yeryüzüne fıskıran yanıcı, zehirli gazlar şeklinde cereyan eden bir felaketle gerçekleştiği akla düşmektedir. Öte yandan Kur'an'da Lut kavminin yaşadığı yer ve şehirlerden açık olarak söz edilmemekle birlikte, **bir ayette bu kavmin helak edildiği şehrin, hala bir yol üzerinde durduğu belirtilmekte**⁵⁹, bir başka ayette de İslam'ın ilk muhatapları Araplara hitaben, şüphesiz sabah akşam onların (Lut

⁵¹ Kur'an, Hicr, 73-76

⁵² Kur'an, Şuara, 172-173

⁵³ Kur'an, Araf, 83-84

⁵⁴ Kitabı Mukaddes, Tekvin, 13/10-11

⁵⁵ Kitabı Mukaddes, Tekvin, 19/27-28

⁵⁶ Kitabı Mukaddes, Tekvin, 14/10

⁵⁷ Kitabı Mukaddes, Tekvin, 19/23-26

⁵⁸ Luka İncili, 17/28-29

⁵⁹ Kur'an, Hicr, 76, 79

Kavminin) yurtlarına uğrayıp duruyorsunuz⁶⁰ denilmektedir. Tevrat ve İncil'de ise yukarıda zikredildiği üzere, açık olarak yer ve şehir isimleri verilmektedir. Kutsal metinlerde geçen bu ifadeleri, Lut Gölü ve çevresinin jeolojik, tektonik verileri ve tarihî tespitler ile birlikte değerlendirdiğimizde, bu iki kategoriye ait bilgilerin birbirini teyit ettiğini, birbirini tamamladığını ve zihinlerde sağlıklı, tatmin edici bir açıklamanın oluştuğunu söyleyebiliriz.

Bölgeye ilişkin bilimsel verilere göre, Lut Gölü ve çevresinde kuzey güney istikametinde ilerleyen fay hatları bulunmaktadır. Haritada görüleceği üzere Lut gölü havzası esasen Kızıldeniz ve Akabe körfezinin kuzey yönünde devamında oluşmuş bir çöküntüden ibarettir. Ölü Deniz'in tabanı Rift Vadisi denilen tektonik kökenli bir çöküntü içinde yer almaktadır. Bu vadi kuzeyde Taberiye Gölü'nden, güneyde Arabah Vadisi'nin ortasına kadar yaklaşık 300 km.'lik bir uzantı üzerindedir⁶¹.

Alman arkeolog Verner Keller Lut Gölü ve çevresi konusunda şunları söylemektedir: Geçmişte bölgede meydana gelmiş olan çok büyük bir çökmede, patlamalar, yıldırımlar, yangınlar ve doğal gazlarla birlikte korkunç bir deprem olmuş ve Siddim Vadisi ile birlikte Lut Kavmi'nin şehirleri yerin derinliklerine gömülmüşlerdir. Söz konusu deprem sırasında, yer kabuğunun çatlayıp çöküşü, kabuğun altında uyuyan volkanların yeryüzüne çıkmasına vesile olmuştur. Şeria'nın yukarı kısmında, bugün de sönmüş kraterlere rastlanmakta olup, buralarda kireç katmanları üzerinde geniş lav kütleleri ve bazalt katmanları yer almıştır⁶². Vaktiyle buradan karşı kıyıya yürüyerek geçmek mümkündür. Eskiden Siddim Vadisi'nde bulunan Sodom ve Gomorra şehirlerini, şimdi Ölü Deniz'in suları örtmektedir. MÖ 2. bin yılın başlarında gerçekleşen korkunç bir doğal felaket sonucu tabanın çökmesi, kuzeyden gelen tuzlu suyun bu yeni oluşan boşluğa akmasına ve buranın dolmasına sebep olmuştur⁶³.

National Geographic Dergisi ise Aralık 1957 sayısında konu hakkında şöyle demektedir: Sodom tepesi, Ölü Deniz'e doğru yükselir. Hiç kimse şimdiye dek yok olan şehirler Sodom ve Gomorra'yı bulamamıştır. Fakat bilim adamlarına göre bu şehirler, kayalıkların karşısındaki Siddim Vadisi'nde duruyorlar. Büyük ihtimalle Ölü Deniz'in taşkın suları ve depremin altında kaldılar⁶⁴.

Lut kavminin Sodom ve Gomora dışında başka şehirleri de vardır. Tevrat ve Talmud'a göre, Lut kavminin yaşadığı diğer üç önemli şehir Admah,

⁶⁰ Kur'an, Saffat, 137-138

⁶¹ D.Neev-K.O.Emery, The Destruction of Sodom, Gomorrah and Jericho New York 1995, s.11-20, 73-112; F.G.Clapp, The Site of Sodom and Gomorrah. Diversity of Views, American Journal of Archaeology, Vol. 40, No. 3, (1936), s.323-327 "Le Monde de la Bible", Archeologie et Histoire, 1993

⁶² Werner Keller, Und die Bibel hat doch recht, Zurich 1963=(The Bible as History a Confirmation of the Book of Books, translated by William Neil, New York 1956)

⁶³ Werner Keller, The Bible as History in Pictures, New York 1964

⁶⁴ G. Ernest Wright, "Bringing Old Testament Times to Life", National Geographic, Vol. 112, (1957), s. 833

Şebaim (Zeboim / Senbuyem) ve Şoar (Tsoar / Zoar)'dır⁶⁵. Vadide bulunan bu beş şehir, Tevrat'ta "havza şehirleri" diye tanımlanmaktadır⁶⁶.

Son yıllarda bölgede çok kapsamlı arkeolojik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar sonucunda önemli sonuçlar alınmıştır. Lut Gölü'nün güney doğu kıyısında, Bad edh Dhra ve Numeira isimleriyle anılan iki önemli şehir kalıntısı bulunmuştur. Her iki şehrin de Erken Bronz Çağı'na ait olduğu belirtilmektedir. Bab edh Dhra 1965-67 yıllarında Paul Lapp, 1975-1981 yıllarında da, Thomas Shaub ve Walter Rast tarafından gerçekleştirilen kazı çalışmalarıyla gün yüzüne çıkarılmıştır. Bir deprem ya da yangın sonucu harap olduğu düşünülen bu şehir M.Ö 2190 ile 2071 yılları arasında yıkılmış olmalıdır. Numeira şehri ise 1977-1981 yıllarında Thomas Shaub ve Walter Rast tarafından gerçekleştirilen kazılarla tespit edilmiştir. M.Ö. 2290 ile 2071 yılları arasında Bab edh Dhra gibi bir deprem ya da yangın sonucu harap olmuştur⁶⁷. Bazılarına göre bu iki şehirden Bab edh Dhra Sodom, Numeira ise Gomora olmalıdır. Bazılarına göre ise Sodom ve Gomora bu iki şehrin çok yakınında fakat Lut Gölü'nün suları altındadır. Bab edh Dhra ve Numeira'nın dışında bölgede başka şehirler de keşfedilmiştir. Keşfedilen diğer şehirler Safi, Fifa ve Khanazir'dir. Bu şehirlerin kutsal metinlerde zikredilen Şoar (Safi), Admah (Fifa) ve Şebaim (Khanazir) olabileceğini ileri sürenler olmuştur⁶⁸.

Helak edilen bir diğer kavim Sebe kavmidir. Sebe sözcüğü hem bir kavmi, hem de bu kavmin yaşadığı bölgeyi ifade etmektedir. Güney Arabistan'da, bu günkü Yemen bölgesinde yaşadıkları bilinmektedir. M.Ö. VIII. asra ait Asur yazıtlarında Sebe kavminin adına rastlanılmaktadır⁶⁹. Sebe kelimesi Şeba şeklinde Tevrat'ta da geçmekte ve Sebe memleketinin bol serveti ve altınıyla bilindiği, önemli bir ticaret merkezi olduğu ve İbranilerle ticaret yaptıkları ifade edilmektedir⁷⁰.

Sebelilerin M.Ö. X. asırdan önce güçlü bir devlet kurdukları ve bu devletlerini Milattan sonraya kadar uzanan çok uzun süre yaşattıkları anlaşılmaktadır⁷¹. Kur'an'ın beyanına göre ünlü Sebe melikesi Belkis Hz. Süleyman'la çağdaştır. Genel kabule göre, Hz. Süleyman M.Ö.IX. asırda yaşamıştır. Hz. Süleyman güneşe tapan Sebe Melikesi'ni tevhidî inanışa davet eder. Melike Hz. Süleyman'a hediyeler göndererek konuyu kapatmak ister. Hz. Süleyman hediyeleri kabul etmez ve üstü kapalı Melikeyi tehdit ederek davetini yeni-

⁶⁵ Kitabı Mukaddes, Tekvin, 19/2-18; Tesniye, 29/23; B. Heller, "Lut", İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, C. VII, s.91

⁶⁶ Kitabı Mukaddes, Tekvin, 13/12, 19/29

⁶⁷ Geniş bilgi için bkz. "The Discovery of the Sin Cities of Sodom and Gomorrah, Part 1 of 2", By Dr. Bryant G. Wood, <http://www.biblearchaeology.org/>

⁶⁸ Neev-Emery, s.121-137; Wood, s. 1-4; Clapp, Wright, s. 833; J.P.Harland, Sodom and Gomorrah: The Destruction of the Cities of the Plain, The Biblical Archaeologist, Vol. 6, No. 3, (1943), s.333-337; "Bab edh Dhra and Numeira", http://www3.nd.edu/~mchesson/edsp_siteslist;http://www.bible.ca/maps/

⁶⁹ İ.Yiğit, "Sebe", TDV, İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2009, C.36, s.242

⁷⁰ Kitabı Mukaddes, 1. Krallar, 6/19, 10/1-11, Mezmurlar, 72/15

⁷¹ Yiğit, s.242; Güneş, s.173

ler. Bunun üzerine Melike Kudüs'e gelir. Hz. Süleyman'ın sarayındaki ihtişamdan çok etkilenen melike ben de Süleyman'ın Rabbine teslim oldum der⁷².

Sebeliler sırasıyla Seba, Şarvah ve Marib'i başşehir olarak kullanmışlardır. Sebalıların yaşadığı topraklarda, özellikle Şarvah ve Marib yakınlarında yapılan kazı ve arkeolojik tespitlerde, saray mabet, hisar, kule ve baraj gibi yapı kalıntıları, saray-mabet yakınına dikilmiş anıtsal sütunlar ile pek çok yazıt ve heykeller bulunmuştur⁷³. Parlak bir medeniyet inşa etmiş olan Sebelilerin bilhassa mimaride öne çıktıkları anlaşılmaktadır. Kaynaklarda zikredilen bir haberde, Sebelilerin 20 katlı bir bina inşa ettikleri belirtilmektedir⁷⁴. Bunun yanında, biraz sonra aşağıda detaylı olarak bahsedeceğimiz üzere, Milattan asırlarca önce sulama amaçlı büyük bir baraj inşa etmişlerdir.

Kur'an'da Sebe kavminin helakı konusunda şöyle denilmektedir: ***"Andolsun Sebelilerin oturdukları yerlerde de bir ibret vardır. (O meskenler) sağdan soldan iki bahçe (ile çevrili idi). Onlara Rabbinizin rızından yiyin de ona şükredin (denilmişti). Ama onlar şükürden yüz çevirdiler. Bu yüzden üzerlerine Arim selini gönderdik. Onların iki bahçesini buruk yemişli, acı meyveli ve içinde biraz da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik. Nankörlük ettiklerinden ötürü onları böyle cezalandırdık"***⁷⁵ Görüldüğü üzere, ayetlerde Sebe diye bir kavimden söz edilip, bu kavmin yaşadığı yerlerde birtakım ibret vesikalarının mevcut olduğu belirtildikten sonra, verilen nimetlere gereği gibi şükretmeyip, nankörlük ettiklerinden ötürü, üzerlerine Arim selinin gönderildiği ifade edilmektedir. Ayet metninde geçen Arim kelimesi Güney Arapçası'nda baraj, set anlamına gelmektedir. Bu durumda "Arim Seli" terkihi su önüne çekilmiş setin, baraj duvarının yıkılmasıyla oluşmuş bir sel felaketine işaret ediyor olmalıdır.

Kur'an'da Sebe kavminin helakıyla ilgili olarak zikredilen Arim Seli ifadesi, bize Sebeliler tarafından inşa edilmiş sulama amaçlı meşhur Marib Seddi (barajı)' ni hatırlatmaktadır. Sebalılardan kalma yazıtlardan anlaşıldığına göre, Marib yakınlarındaki kayalıklardan geçen Adhana Irmağı üzerinde, Marib Seddi diye bilinen büyük bir baraj ve sulama yapıları inşa edilmiştir. Söz konusu barajın ilk defa kim tarafından ve ne zaman yapıldığı konusunda farklı görüşler vardır⁷⁶. Bir rivayete göre baraj Melike Belkis tarafından inşa edilmiştir⁷⁷. Günümüze kadar ulaşan Evam Mabedi veya Mahrem Belkis diye bilinen kalıntılarda yer alan yazıtlarda, barajın M.Ö. VII. asırda

⁷² Kur'an, Neml, 20-44

⁷³ Çağatay, s.15; Tkatsch, s.285; Güneş, s.173-174; C. Avcı, "Merib", TDV, İslam Ansiklopedisi, Ankara 2004, C.29, s. ????

⁷⁴ Güneş, s.173

⁷⁵ Kur'an, Sebe, 15-16

⁷⁶ Güneş, s.174-175; Yakut, IV, s.383; Ö.F.Harman, "Arim", TDV, İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1989, C.3, s.373

⁷⁷ Güneş, s.174

Zemar Ali ve oğlu tarafından inşa edildiği belirtilmektedir⁷⁸. Baraj iki dağın arasına yerleştirilmiş olup, taşlar arasına zift dökülerek inşa edilmiştir. 16 m. yüksekliğinde, 60 m. genişliğinde ve 620 m. uzunluğundadır. Baraj sayesinde iki önemli ova sulanmaktadır. Ayette geçen “sağdan ve soldan iki bahçe” ifadesi bu iki ovaya işaret ediyor olmalıdır. Baraj zaman içinde onarımlar geçirmiş ve yapıya bazı ilaveler yapılmıştır. Yazıtlarda, barajın M.S. V. ve VI. asırlarda büyük onarımlara tabi olduğu kaydedilmektedir⁷⁹.

Rivayetlere göre, Kur’an’da sözü edilen Arim Seli, bu barajın yıkılmasıyla oluşmuş ve Sebalılara ait medeniyet izleri böylece yerle bir edilmiştir⁸⁰. Seddin yıkılış tarihi hakkında farklı rakamlar verilmektedir. Bu rakamlar M.Ö. 30-40 yılları ile M.S. VI. asır arasında değişmektedir. A.Grohmann, yazıtlardaki onarım tarihlerini de dikkate alarak, seddin son ve kesin yıkılışının M.S. 542 ile 570 yılları arasında gerçekleşmiş olması gerektiğini söylemektedir⁸¹.

Verdiğimiz haritada da net bir şekilde görülebileceği gibi, eski kavimlere ait helâk olmuş kentler ve mimarlık eserleri, o günkü Arapların kullandığı bildiği ticaret yolları üzerinde bulunmaktadır. Mekke ve Medine’den kuzeye Şam’a uzanan ticaret yolu üzerinde, sırasıyla Ula, Hicr (Medain-i Salih), Medyen (Eyke), Sodom, Gomora ve Şam kentleri yer almaktadır. Güneyde ise Yemen’e uzanan ticaret yolu üzerinde Sana, Marib ve Sebelilere ait kalıntılar ile Yemen’in doğusunda Ad kavmine ait harabeler ve İrem şehri bulunmaktadır. Araplar kuzeye ve güneye gidip gelirken, sürekli bu eski kent harabelerini görmekteydiler. Allah onlara, bu eski kentlerin harabelerini ibretle seyretmelerini, ders almalarını tavsiye edip, aynı akibete maruz kalmamaları konusunda uyarılmaktadır. Kuran bu uyarılarla birlikte eski kentler ve harabelerine ilişkin çok kıymetli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgilerin Arkeoloji ve Sanat Tarihi bilimlerine büyük katkı verdiğini, dolayısıyla Vahyin bu bağlamda kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmek isteriz.

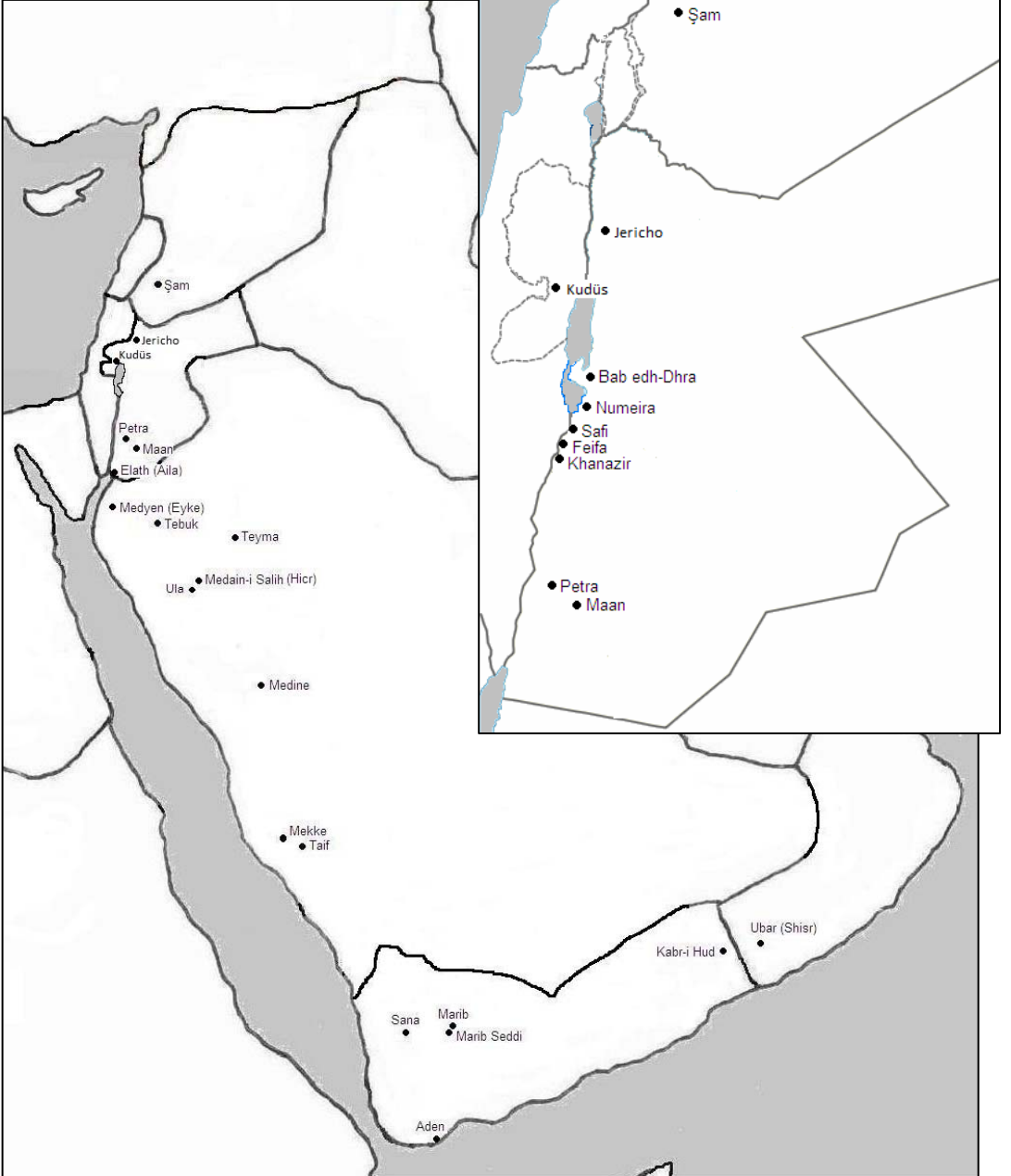
⁷⁸ Güneş, s.174-175; P.K.Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, (Çev. S. Tuğ), İstanbul 1995, C.I, s.87

⁷⁹ Grohmann, “Marîb”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, C.VII, s.330-333; “Sebalılar”, M.Larousse, C.17, s.422-423; Harman, s.373-374

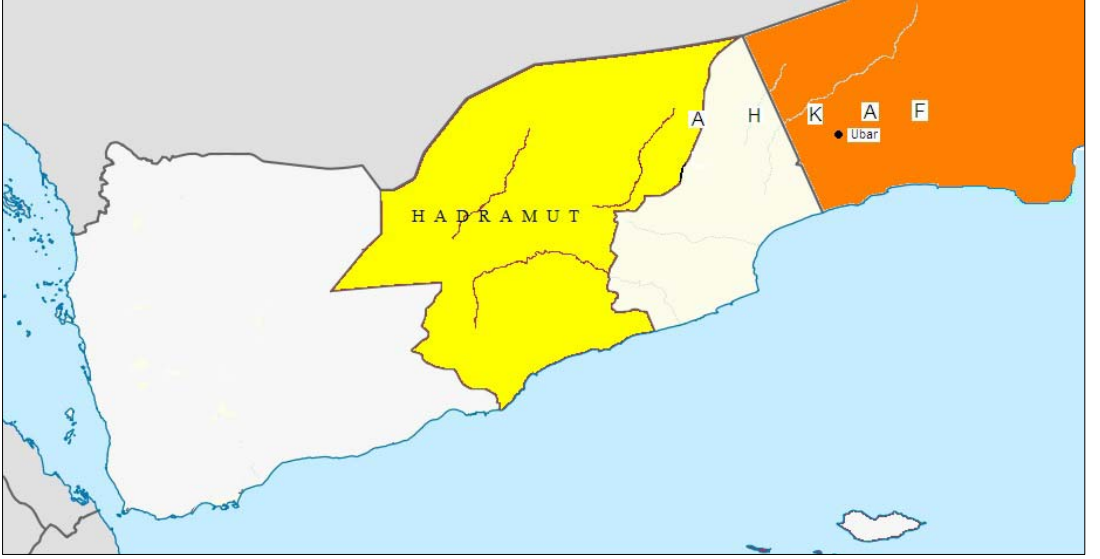
⁸⁰ Sabunî, V, s.133; Esad, s.98-103; Yalçın, s.52-54

⁸¹ Güneş, s.175; Yiğit, s.242; Mevdudi, IV, s.453; Grohmann, “Marib”, s.336-337

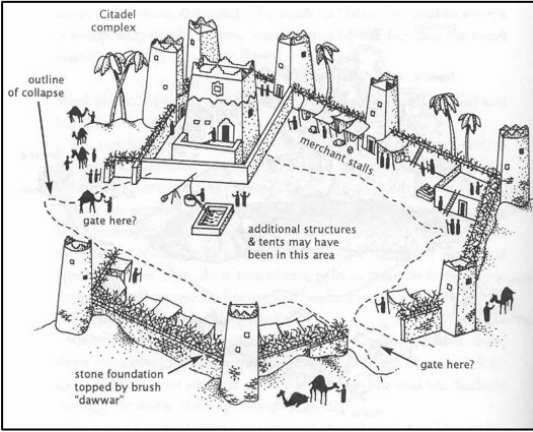
ÇİZİMLER VE RESİMLER



Ortadoğu'da yaşamış eski kavimlere (Ad, Semud, Lut ve Sebe) ait şehirleri gösterir harita



Ad kavminin yaşadığı bölge ve İrem (Ubar)



İrem (Ubar)-1



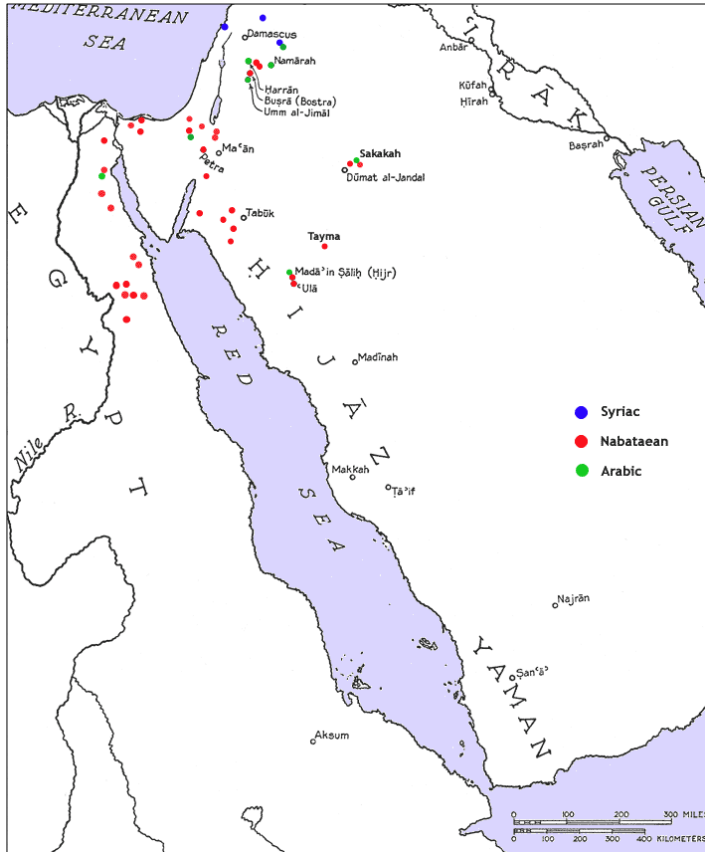
İrem (Ubar)-2



İrem (Ubar)-3



İrem (Ubar)-4



Semud kavminin yaşadığı bölge ve Hicr (Medain-i Salih)

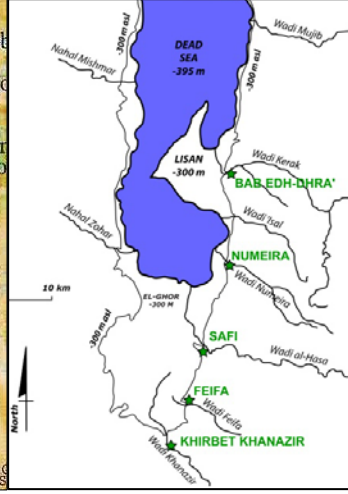


Medain-i Salih (Nebatlılar dönemi)

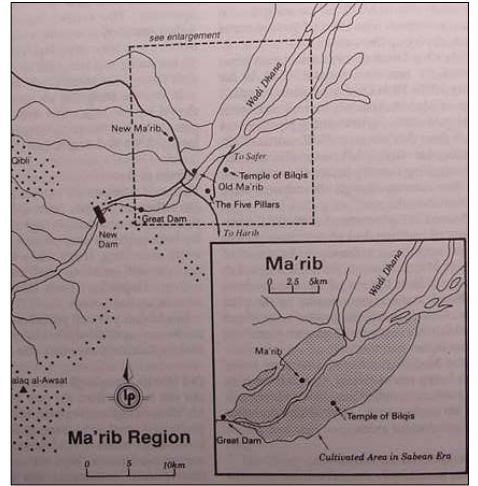


Lut kavminin yaşadığı bölge





Lut kavminin yaşadığı bölge ve şehirler (Sodom, Gomorra, Admah, Şebaim ve Şoar)



Sebelilerin yaşadığı bölge ve Marib şehri



Eski Marib Seddi (Barajı)'nin yerini gösterir harita



Eski Marib Seddi-1



Eski Marib Seddi-2



Eski Marib Seddi-3



Eski Marib Seddi-4

DİN EĞİTİMİNDE DİL VE EDEBİYAT

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Ülkemizde din eğitimine ilişkin tartışmalar, daha çok bu eğitimin niteliği, eğitim kurumları ve bunların işlevselliği ile siyasi otoritenin yaklaşımları ekseninde yürütülmektedir. Bütün bu alanlar, elbette hayati önemi haiz, üzerinde özenle durulması gereken konulardır. Ancak bir başka husus daha vardır ki, maalesef bu konuya günümüzde yapılan çalışmalarda pek fazla atıfta bulunulmuş değildir. Söz konusu husus, din eğitiminin ana dil ve bu dille gelişen edebiyatla olan ilişkisidir.

Çoğu araştırmacının dikkatinden kaçan bu mesele, dini eğitimin ve dini yapıların niteliğini ve hedef kitlesini tartışma konusu eder. Keza dini düşünce ve duygunun sanat eserinde ifade edilmesi ve kültürel form kazanması, din eğitiminde dil ve edebiyatın yetkin bir şekilde kullanılmasıyla mümkün olacaktır. Kısaca bu yaklaşım, din eğitimi ile dil ve edebiyat eğitiminin doğrudan doğruya ilişkili olduğuna işaret eder. Bu ilişkinin, tercüme ve dini eğitimdeki yeni yönelimler açısından da ele alınması imkân dâhilindedir. Dolayısıyla din eğitiminin dil ve edebiyatla ilgisi, farklı açılardan ele alınacak önemli bir konudur. Bu tebliğde konuya ilişkin bazı temel sorular dikkatlere sunulacaktır.

Anahtar Kelime: Din eğitimi, din dili, gönül dili, dil tartışmaları

Language and Literature in Religious Education

Discussions about religious education in our country have been mostly carried out around the quality of this education, educational institutions and their functionality and the approach of the governmental authority. All these sides are, in fact, the subjects that have vital importance and that should be put high emphasis on. However, there is one more matter that unfortunately in the works being hold today, this subject has not been referred so much. The involving matter is the relationship between the religious education and the language and the literature that has grown with this language.

This matter that is neglected by many researchers includes the discussions of the quality of religious education and religious publications and their target group. Already, it would be possible for the religious approximation and feeling to be introduced in the work of art gaining cultural form by using the language and the literature competently. Shortly, this approach indicates that religious education and the education of the language and the literature are directly related to each other. Also, it is possible to investigate this relationship with respect to translations and the new tendencies on religious education. Therefore, the relationship of religious education and the language and literature is an important subject that is dealt from different respects. In this paper, some basis questions about this matter will be kept attention to.

Key Words: Religious Education, religious language, sincere language, discussions of language

GİRİŞ

Ülkemizde din eğitimine ilişkin tartışmalar, daha çok bu eğitimin niteliği, eğitim kurumları ve bunların işlevselliği ile siyasi otoritenin yaklaşımları ekseninde yürütülmektedir. Bütün bu alanlar, elbette hayati önemi haiz, üzerinde özenle durulması gereken konulardır. Ancak bir başka husus daha vardır ki, maalesef bu konuya günümüzde yapılan çalışmalarda pek fazla atıfta bulunulmuş değildir. Söz konusu husus, din eğitiminin ana dil ve bu dille gelişen edebiyatla olan ilişkisidir.

Çoğu araştırmacının dikkatinden kaçan bu mesele dâhilinde dini eğitimin ve dini yayımların niteliği ve hedef kitlesi tartışma konusu edilir. Keza dini düşünce ve duygunun sanat eserinde ifade edilmesi ve kültürel form kazanması, din eğitiminde dil ve edebiyatın yetkin bir şekilde kullanılmasıyla mümkün olacaktır. Kısaca bu yaklaşım, din eğitimi ile dil ve edebiyat eğitiminin doğrudan doğruya ilişkili olduğuna işaret eder. Bu ilişkinin, tercüme ve dini eğitimdeki yeni yönelimler açısından da ele alınması imkân dâhilindedir. Dolayısıyla din eğitiminin dil ve edebiyatla ilgisi, farklı açılardan ele alınacak önemli bir konudur.

Öncelikle şunu belirtmek isterim: Konuyla ilgili daha evvel “İlahiyat Araştırmaları: Dil ve Edebiyat” (*Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, II, 1, Bahar, 2009, 45-50.) başlıklı bir makale yayınlamış, akademik dil ve din dili üzerinde bazı temel konulara temas etmişim. Bu makalede, dini eğitime dönük siyasi müdahalelerin ve politik projelerle sürekli değiştirilen dil telakkilerinin modern Türk dili içinde, toplumun hemen her kesiminin ihtiyacını karşılayacak bir din dilinin kurulmasına imkân ver(e)mediğine dikkat çekmişim. Gerçekten de fakültelerin akademik kurullarının, ilmî gelişmelere paralel olarak yapması gereken değişikliklerin, üst kurullarca yapılması meselesi, sadece yüksek din eğitiminin sorunu değildir; sosyal ve beşerî bilimlerin müfredatına dönük müdahaleler, ilmî ve akademik gelişmeleri doğrudan doğruya etkileyerek Türk dilinin, tarihinin ve coğrafyasının hak ettiği nitelikli eserlerin ortaya çıkmasını engellemiştir.

Şunu hepimiz biliyoruz: İlim ve sanat, hürriyet ve güven ortamında neşvünema bulur. Dil de aynı ortam içerisinde tekâmül eder. Aksi takdirde, *sebk-i hindi* tarzında olduğu gibi, konjonktürel ve yapay diller ortaya çıkar; mana ve mazmun, örtülü ifadeye kurban edilir.

TARİHSEL ÇERÇEVE

Burada, yukarıda işaret ettiğimiz makaleye atıfta bulunarak, tarihi çerçevede bazı tespitler yapmak mümkündür: Türkçenin din dili haline gelmesinin tarihi sürecini, *ilk dönem*, *orta dönem* ve *yeni dönem* olarak üç aşamada tasnif etmek mümkündür. İlk dönem, İslâmlaşma sonrası yazılan ilk eserlerle birlikte ortaya çıkan Türkçedir. Burada bir hususu belirtmekte yarar

vardır; İslâm öncesi dönemde, bilhassa Uygurca Budist metinlerin yazıldığı biliniyorsa da, asıl Türkçenin ilim, edebiyat ve din dili olarak tekâmül etmesi İslâmlaşmayla birlikte başlar. Nitekim her ne kadar Türkçeyi öğretmeye matuf bir sözlük olsa da *Dîvânu'l-Lugâti't-Türk*'te dînî ve ilmî dilin ilk işaretlerine rastlamak mümkündür. Bu işaret *Kutadgu Bilig* ve *Atabetu'l-Hakâyık*'ta daha belirgin bir hale gelmiştir. Böylece *Dîvân-ı Hikmet*'e gelinceye değin, yeni bir Türkçenin inşa edildiğini görüyoruz. Mamafih İslâmiyet'le birlikte içine girilen yeni kültür havzası, tıpkı Pehleviceden yeni Farsçaya geçişi sağlayarak bu dili tekâmül ettirdiği gibi, Türk dilini de geliştirmiş ve zenginleştirmiştir. Tabii bu gelişme ve zenginleşme, sadece Arapça ve Farsçadan *ödünçleme yoluyla* yeni kelimeler almak şeklinde olmamıştır. Türkçenin kelime kadrosu bu dillerdeki dînî duygu ve düşünceyi karşılayacak şekilde gelişmiş; fonetik yapısı, içine girilen kültürün ses ve ahenk unsurlarından esinlenerek yenilenmiştir. Böylece Türk ruhuna ve diline uygun bir din ve ilim dili ortaya çıkmıştır. Fakat yeni Türkçenin bu ilk dönemine değin elimizde fazlaca eser bulunmamaktadır. Dolayısıyla Türkçenin asıl tekâmül seyrini orta dönemde görmek mümkündür.

Orta dönem, Türklerin *yeni yurda* taşınmasıyla birlikte başlar. Yeni yurt, Türk dili ve edebiyatı için yeni ufuklar da kazandırmıştır. Her ne kadar başlangıçta, bilhassa Selçuklu dönemlerinde, yeni yurttan Arapça ve Farsçanın etkisi altında kalan bir ilmî ve edebî hayat hâkimse de, Beylikler dönemiyle birlikte Türkçenin lehinde bir gelişmenin olduğu görülür. Arapça ve Farsça bilmeyen beylerin teşvikiyle başlayan tercüme faaliyetleri, Türkçenin din ve ilim dili haline gelmesini sağlamıştır. Satır arası Kur'an tercümeyle başlayan süreç, hadis ve siyer tercümeyle gelişmiş, daha sonra Arap ve Fars edebiyatından dînî-tasavvufî mesnevîlerin tercümeyle tekâmül etmiştir. Bu dönemde din ve ilim dilinin kurulmasına katkı sağlayan bazı tercümelemlerden başka, *Garibnâme* gibi özgün eserlerin de telif edildiğini görüyoruz. Zamanla Türkçe dînî, tasavvufî ve ilmî terimlerin oturmasıyla birlikte telif faaliyetlerinde belirgin bir artış olmuştur. Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ı, dînî ve ilmî dilin tekâmül ettiğini gösterir. Fakat bütün bunlar, medresede Türkçenin ilmî dil olarak okutulmasına imkân vermiş midir? Medreselerde, eğitim ve öğretim dili olarak Arapça ve Farsçanın esas alınması Türkçe temel dînî metinlerin yazılması sürecini engellemiştir. Temel eserleri Arapça üzerinden takrir eden ulemâ, halkın dînî ihtiyaçlarını *kürsi şeyhliği* gibi müesseselerle cami derslerinde sözlü aktarımla karşılama yoluna gitmiştir. Bununla birlikte *esmâü'l-hüsnâ*, *manzum Kur'an tercümeleleri*, *esmâ-yı nebî*, *sîre*, *mevlid*, *hilye*, *mîrâc*, *mücizât*, *gazavât-ı nebî*, *hicret-nâme*, *şefâat-nâme*, *kıyasu'l-enbiyâ*, *kırk ve yüz hadis tercümeleleri*, *ahvâl-i kıyâme*, *akâidnâme*, *menâsikü'l-hac* ve *Kâbe-nâme* gibi dînî-edebî türler ortaya çıkmıştır. Bu türlerin hemen pek çoğu manzum olarak yazılmıştır; hatta fıkıh ilminde meşhur *Kudûr*'nin Gülşehrî tarafından manzum olarak Türkçeye çevrildiğini, *Fezâilü's-Siyâm* ve *Şurûtü's-Salât* gibi orucun ve namazın

ahkâmını anlatan manzum eserleri de hatırlamak lâzımdır¹.

Görüldüğü gibi, ilk dönem ve orta dönemde din dili, şiir dilinin imkânlarından yararlanarak gelişmiştir. Bu durum, yazılan eserlerin ezberlenmesini ve böylece şifâhî kültüre intikalini kolaylaştırmanın yanında, *Vesfletü'n-Necât* ve *Muhammediye* örneklerinde olduğu gibi musikiyle de birleşerek farklı ihtifallerde okunan metinler haline gelmesini sağlamıştır. Öte yandan şiir dili, din diline derûnîlik kazandırmıştır. *Derûnî dil*, hem ahenkli, ritmik, hem de tecrübî yönü öne çıkan bir dildir. Kâfiye, redif, iç kâfiye ve ses tekrarlarıyla âhenkli hâle gelen bu dil, yazılan metnin bestelenmesi ve asırlarca okunmasını sağlamıştır. Daha çok da *sehl-i mümteni* üslûbuyla tebâruz eden eserlerde, müellifin ele aldığı konuyu öncelikle kendi iç âleminde tecrübe ettiği görülebilir. Diğer bir ifadeyle *derûnî dilde din, yaşanarak anlatılmıştır*. Fakat bu dönemlerde, medresenin Arapça ve Farsçaya daha ağırlık verdiği zamanlarda Türk dilinin gramer yapısından daha çok uzaklaşmıştır. Böylece derûnî dil, büyük oranda tasavvuf şiiri içerisinde kalmıştır².

Türkçe'de dînî dilin üçüncü evresine dair ilk izleri Lâle Devri'nde görmek mümkündür. Bu dönemde yeniden başlayan tercüme faaliyetleri ve matbaanın tesis edilmesi, dînî, edebî ve ilmî eserlerin artmasını sağlamıştır. Bizzat İbrahim Müteferrika'nın telif ettiği *Risâle-i İslâmiyye*, bu yeni dönemde din diline yüklenen görevi ortaya kor. Bu görev, dînî bilgi ve düşünceyi, medrese dersleri ve cami, tekke ve konaklardaki ilim ve sohbet meclislerinin dışına çıkarmak olarak tespit edilebilir. Nitekim bu dönem okuma yazması olan, dînî tahsil görmüş yahut görmemiş insanların okuyacakları metinlerin yazıldığı bir dönemdir. Daha sonraki dönemlerde, özellikle Tanzimat sonrasında, süreli yayınların yaygınlaşmasıyla birlikte dînî konuların fıkra ve makale türüyle ele alındığı görülür. Din, artık bu dönemde ortaya çıkan fikrî akımların temelde tartıştığı veya üzerinde en çok durduğu konulardan birisidir³. Bu bakımdan dînî lehinde veya aleyhinde olan kitap ve makalelerin telifi artmıştır. Bilahare dilde sadeleşme cereyanları, kurulan yeni mekteplerin müfredatı ve Fransızcadan yapılan tercümelemler din dilinin zaman içerisinde yenilenmesine imkân vermiştir. Bu yenileme çabaları, Cumhuri-

¹ Evet, bu dönemde din diline dair temel kavramların ekseriyeti daha çok Arapça ve Farsça kökenli kelimelerden türetilmiş olsa da, gerek fonetik ve gerekse yapı itibarıyla bu kelimelerin Türkçeleştirildiği de bir gerçektir. Mesela *oruç* kavramının teşekkülü ve *gaza* ve *cihât* kavramlarının Türk dili içerisinde kazandığı anlam bu yaklaşımımızı tevsik eder. Bkz: Şinasi Tekin, *İştikakçının Köşesi*, İstanbul, 2001, 33-42, 151-197.

² Son yıllarda DİB'nin "gönül dili" tabirini kullanarak yaptığı açıklamalar, bizim daha evvel sözü edilen makalede ifade ettiğimiz ve burada tekrar gündeme getirdiğimiz derûnî dil vurgusunu haklı çıkarmaktadır. Zira din dili, rasyonel ve akademik dili kullanmakla birlikte bunların çok ötesinde, manayı kalple buluşturan, eskilerin deyimiyle sadırî satırla buluşturan bir dildir. Bu, "din nasihattir" cümlesinde telkin edilen "samimiyeti" ifade eder. Dolayısıyla din dili, samimiyet dilidir, hal dilidir. Din eğitimi, dini neşriyat ve telkinlerde bu samimi dilin tezahürüne ihtiyaç vardır.

³ Başta *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebilü'r-Reşat*, *Mihrab* ve *Ceride-i Sûfiyye* gibi süreli yayınların, Türkçe din dilinin modern algılarla yeniden hayat kazanmasına katkı koyduğu bir gerçektir. Bu meyanda başta Mehmet Akif olmak üzere, Babanzâde Ahmet Naîm ve İzmirli İsmail Hakkı gibi münevverlerin bu yeni dönemde köklü bir gelenek inşa ettiklerini söylemek gerekir.

yetle birlikte artarak devam etmiştir⁴.

Cumhuriyet döneminde din dili, başlangıçta *Hak Dîni Kuran Dili ve Tecrîd-i Sarfih*'in tercümesi gibi iki temel kaynağın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kezâ Dâru'l-Fünûn'a bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi hocalarının ve dönemin diğer münevverlerinin yaptığı neşriyatı da hatırlamak lâzımdır. Fakat Cumhuriyetin bu ilk dönemlerine ait dînî dil; Meşrutiyet Dönemi'nin dil, kültür ve düşünce mirâsı üzerinden gelişme göstermiştir. Bu dönemde Dil Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan dilde tasfiye ve eski-yeni tartışmaları; ilim, sanat ve din dilinin tabîî değişimini ve gelişimini doğrudan etkilemiştir. Esasen dilde muhafazakârlık ve yenilik tartışmasına sebebiyet veren süreci hazırlamak yerine, Meşrutiyet Dönemi'nde *Istîlâhât-ı İlmiye Encümeni*'nin başlattığı ve fakat akîm kalan ilmî terimleri Türkçeleştirme projesine öncelik verilebilirdi⁵. Böylece yeni ilmi gelişmelerin takibi ve anlaşılması kolaylaşır, özgün teliflerin yapılmasına ortam hazırlanırdı. Ne var ki, söz konusu proje bir türlü gerçekleştirilememiş ve neticede dilde muhafazakârlık ve yenilik tartışmaları ilim ve sanat dünyasını ikiye bölmüştür⁶. Dilde farklılaşma, düşünce ve zihniyette de bölünmeye sebebiyet verdiğinden bir ortak ilim ve sanat dili kurulamamıştır.

Dildeki bu bölünmüşlükten, en az ilâhiyat araştırmalarının etkilenmesi beklenir. Diğer bir ifadeyle, ilâhiyat araştırmalarının bir ortak dil evrenine sahip olduğu sanılır. Gerçekten de diğer ilim dallarına nazaran ilâhiyat araştırmalarında bir ortak dil vardır. Bu ortak dilin merkezinde, İslâmlaşma süreciyle birlikte inşâ edilen din dilinin mirâsı ve dînî ilimlerin aktarıla gelen terimleri bulunmaktadır. Fakat İlahiyat araştırmalarında da bazı farklılaşmaların olduğu bilinen bir gerçektir. Bu farklılaşmaları üç grupta mütâlaa etmek mümkündür:

1. Dilde muhafazakâr olanlar
2. Dilde yeniliğe açık olanlar
3. Dilde arayış içinde olanlar

İlahiyat araştırmalarındaki dilde muhafazakârlık yahut yenilik ifadesi, bir yönüyle yukarıda anlatılan dil politikalarına işaret etse de, öteki yönüyle de din bilimlerindeki gelişmelere işaret eder. Çünkü dil politikalarıyla hedef kitle değişmiş ve dönüşmüştür; bu bakımdan araştırma ve incelemelerle ulaşılan anlamı onların anlayacağı bir dil imkânıyla sunmak gerekir. Öte yandan sosyal ve beşerî bilimlerden yararlanarak tekâmül eden din bilimleri, ilâhiyat araştırmalarına yeni kavramlar, sorular ve bakış açıları kazandırmıştır. Bütün bu gelişmelere rağmen, yine de yeni kelimeler üretmenin, öz Türkçe kelimeleri yeniden kullanmanın veya Batı kökenli kelimelere

⁴ Mehmet Kaplan (*Kültür ve Dil*, İstanbul, 1997), Erol Güngör (*Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul, 1996) ve D. Mehmet Doğan (*Dil Kültür ve Yabancılaşma*, İstanbul, 1990) gibi düşünür ve yazarların naklettikleri önemlidir.

⁵ Bu konuda Babanzâde Ahmet Naîm'in gayretleri dikkate şayandır. Bkz: İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak / Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul, 2001.

⁶ Bu konuda bkz: Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*, (Çev. M. F. Uslu), İstanbul, 2004.

müracaat etmenin aşırılık olduğu inancında olanlar da vardır. Bazı *yenilikçilerin* temel İslâmî ilimlere ilişkin oluşmuş ve tarihî kökeni olan terimleri yanlış kullanmaları yahut da bu terimler yerine sosyal ve beşerî bilimlerin kavramlarını ikame etme çabaları *muhafazakârları* haklı çıkarmaktadır. Fakat her iki yaklaşım da, günümüz insanının dînî sorularına cevap veren yeni bir dil kurma niyetinden uzaktır. Oysa *dini araştırmalar, bir yönüyle muhafazakâr, öteki yönüyle yenilikçi ve daima arayış içerisinde olmalıdır*; söz konusu olan anlamdır ve bu anlamı tarihî köklerinden koparmadan yeniden sunmak gerekir. Bu da ilim tarihinin temel terimlerini muhafaza ederek, onu günümüz insanının anlayacağı ve idrak edeceği bir düzeyde yeniden tarif etmekle mümkündür.

BAZI TESPİTLER

Bu kısa tarihi perspektiften ve hâlihazırdaki durumdan hareketle şu iki tespiti yapmak mümkündür:

1. Türkçe din dili, Türk İslam Edebiyatı'nın ilk ürünlerinden başlayarak gelişmiş; Anadolu'da ise, daha çok XIII-XV asırlar arasında tekâmül etmiştir. XV. asırdan itibaren, bir imparatorluk haline gelen ve sürekli fütuhatlarla coğrafi açıdan genişleyen Osmanlı Devleti'nin siyasi ve ekonomik refahına paralel olarak gelişen dil, daha önceki sadeliğini yitirmiş, edebi atmosfer içerisinde klasikleşen sanat hayatına bağlı olarak girift bir hal almıştır. Bu gidişat; mahallileşme, dilde sadeleşme ve nihayet yeni dönem içerisinde millileşme cereyanlarıyla günümüze taşınmıştır.

2. Günümüzün din dilinin temelinde, Cumhuriyet döneminin siyasi yükünün izlerini görmek mümkündür. Şöyle ki, Mehmet Akif Ersoy ve arkadaşlarının çabaları, *yüksek dîniyyât mütehasısları* yetiştirmek üzere Dârü'l-Fünûn'da kurulan İlahiyat Fakültesi'nin hocalarının telif ettikleri ders notları, *Hak Dîni Kur'an Dili* ve *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi* gibi temel eserlerin bir proje dâhilinde neşri yeni dönemde din dilini kurmaya matuf gayretler olarak dikkat çeker.

Şunu açıkça söylemek mümkündür: 1933 yılında öğrencisizlikten kapanan Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, her ne kadar kısa bir süre eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunmuş ise de burada verilen dersler, hazırlanan notlar ve yazılan telif eserlerle bu kurum, Cumhuriyet döneminde İlahiyat araştırmalarında yeni bir dilin kurulmasının en sağlam temelini atmıştır.

Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi'nin kapanmasından sonra, Türkiye'de uzunca bir dönem dînî yüksek tahsil yapılmamıştır. Bu durumun dînî eğitim açısından meydana getirdiği problemleri bir kenara bırakalım; fakat konumuzla alakalı olarak, telifler ve derslerle birlikte kurulmak istenen din dilinin kesintiye uğradığını ve böylece Cumhuriyet döneminde *köklü bir dil geleneğinin oluşmasına* fırsat verilmediğini görüyoruz. Hepimiz biliyoruz ki, ilmî dil bir süreçle birlikte kurulur ve gelişir. Doğal sürece müdâhil olmak; dilin tabii seyrini değiştiriyor, sathîleştiriyor. Gerçekten de Mehmet Ali Aynî, M. Fuat Köprülü, İ. Hami Danişment ve İ. Hakkı Baltacıoğlu gibi müelliflerin hazırladıkları ve daha sonraki dönemlerde yayınlanan ders notlarındaki dili

bir kenara bırakacak olursak, o dönemden geriye kalan sadece *Hak Dîni Kur'an Dili* ve *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*'nde ortaya çıkan dildir. Her iki eserde de ortaya çıkan dil, gelenekle yeniyi buluşturmaktadır.

İlâhiyat araştırmaları, tarihî köklerinden kopartılarak yeni gelişmelere ışık tutamaz. Tarihî köklere ise, sanıldığı gibi, sadece geleneksel eğitim süreçlerine bağlı olarak Arapça ve Farsça temel kaynakları okumakla erişilmez. Bu eserlerin Türkçe nasıl anlaşıldığı, nasıl tercüme edildiği, oradaki temel kavramların Türkçede nasıl karşılandığı, nasıl şerh edildiği ve bu eserlerden yola çıkarak nasıl bir edebî estetik dilin geliştirildiği gibi hususların bilinmesi lazımdır. Bu ise, edebiyat eğitimiyle mümkün olacaktır.

Din mütehasısları yetiştirmek için kurulan İlâhiyat Fakültesi'nin temel görevi; medresede üretilen malzemenin, gelinen yeni duruma uygun olarak, üniversite ortamında yeniden üretilmesidir. Bu bakımdan ilâhiyat araştırmalarından, bir yandan tarihi birikimi (geleneği) ortaya çıkarması ve öte yandan da onu yeniden yorumlamasını beklemek gerekir. Bu ise, değişen dile paralel olarak kendi dilini inşa etmesiyle mümkün olacaktır. İlâhiyat araştırmaları bu dili oluşturmuş mudur? Farklı zaviyelerden bu soruya cevaplar aramak gerekir; ama genel itibarıyla ilâhiyat çalışmalarının ya tarihi alana hapsediğini yahut da tarihten kopuk bir şekilde gündelik meselelere çözüm arayıcı nitelikte bulunduğunu söylemek mümkündür. Özellikle doksanlı yılların başından itibaren; karmaşık, yaşanmayan ve yaşatmayan ilâhiyat dilinin yanında muhalif dilin de büyük oranda geliştiğini; dini düşünce ve duygunun aktarımından ziyade, halkın inanç ve değerlerini tenkide odaklanan söylemlerin geliştiği dikkat çekmektedir. Bu durum, din dilinin daha çok ilâhiyat dışında kurulmasına sebep olmaktadır.

NETİCE-İ KELAM

Küresel barışı temel tartışma konusu seçen bizlerin, din eğitimi ve dil kavramları ekseninde, öncelikle iç huzuru, güveni, hürriyeti ve anlayışı esas alarak bir özeleştirme yapmamız gerekiyor. Bunun için de öncelikle, Yunus Emre'nin *sehl-i mümteni* tarzına mukabil, anlaşılır olanı anlaşılmasız kılma eğilimimizi, eskilerin itnâb (anlamı şişirmek) ve haşiv (manayı örtmek) tabirleriyle ifade ettikleri üslubu tartışmamız icab ediyor. Eskiden *kara kitapta* yazılı olanı, halk okuyup anlamıyordu; ama en azından ehli okuyup şerh ediyor, sorulan sorulara sadra şifa olacak cevaplar veriyordu. Şimdi hem dinliyor, hem okuyor; ama öğreniyor mu? Bu soruyu sormamız lazım; zira bilgi ortada, lakin ona yaklaşımımız, ifade ve takdimimizde sorunlar var. Çoğu kere Latince bilmeyen hastasına konulan tanıyı aktarmaya çalışan genç doktora benziyoruz. Genç doktor öğrendiği kavramlarla hastalığı tanımlıyor, tarif ve tavsif ediyor, lakin hasta onu anlıyor mu? Elbette buna olumlu cevap aramak için, hastaya Latince öğretecek ne imkânımız, ne de zamanımız var.

Sözümü yukarıda işaret ettiğim makalenin sonuç cümleleriyle bitirmek isterim. Orada şunları söylemiştim:

Burada şunu ifade etmek isterim, ilâhiyat araştırmalarında din dili daha

çok âyet tefsirleri ve hadis şerhleri şeklindedir. Oysa dînî edebî sahanın ilk mümessillerini, meselâ Yûnus Emre'yi okuduğumuzda din dilinin şerh ve tefsirden çok ötede şairin kendi fikir ve ifadelerinin altında gizlenmiş olduğunu görürüz. Yûnus Emre'nin hangi şiirini alırsak alalım, okuduğumuz mısraların altında âyet, hadis ve dînî-tasavvufî bir umde yakalarız. Fakat şair bunu âyet ya da hadis diye vermez. Günümüzde ilâhiyatçıların yapması gereken de, tıpkı Yûnus Emre gibi, derûnî dil veya şiir dilinin imkânlarından yararlanarak dînî duygu ve düşünceyi sunmak olmalıdır. Bugün bu dili, Sezai Karakoç başarılı bir şekilde kullanmaktadır. Onun *Yitik Cennet ve İslâmın Diriliş'i* gibi kitaplarını okuduğumuzda işlemiş olduğu konunun zeminini oluşturan dînî birikimi hemen fark ederiz. Fakat Karakoç bunu âyet ya da hadis diye vermez. Dolayısıyla İlâhiyat araştırmacısının yapması gereken de klasik şerh ve tefsircilik metodu yerine, Mevlânâ ve Yûnus'la başlayan ve Sezai Karakoç'ta güzel bir örneğini gördüğümüz bu metodu kullanmaktır.

KAYNAKÇA

Bilal Kemikli, "İlahiyat Araştırmaları: Dil ve Edebiyat", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, II, 1, Bahar, 2009, 45-50.

D. Mehmet Doğan, *Dil Kültür ve Yabancılaşma*, İstanbul, 1990.

Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul, 1996.

Geoffrey Lewis, *Trajik Başarı: Türk Dil Reformu*, (Çev. M. F. Uslu), İstanbul, 2004.

İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak / Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul, 2001.

Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, İstanbul, 1997.

Şinasi Tekin, *İstikakçının Köşesi*, İstanbul, 2001.

SONUÇ BİLDİRİSİ

Üniversitemiz tarafından, İlahiyat Fakültesi 50. kuruluş yıldönümü mü-nasebetiyle düzenlenen ve TİMAV ile Konya Büyükşehir Belediyesinin ortak paydaş olarak katkı verdiği, **“Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu”**, 17-18 Mayıs 2013 tarihleri arasında Konya Dedeman otelde gerçekleştirilmiştir.

Sempozyumun açılışı Sn. Başbakan Yardımcımız Bekir Bozdağ bey tarafından yapılmıştır. Açılışa YÖK, Diyanet İşleri başkanlığı ve Milli Eğitim bakanlığından da üst düzey temsilciler katılmıştır. 60 civarında yerli araştırmacı ve ilim adamlarının yanısıra, Almanya, Avusturya, Bosna, Kanada, Hollanda, Hindistan, İsrail, Malezya, Filistin, Polonya, İspanya, İngiltere ve Amerika gibi dünyanın farklı ülkelerinden gelen, sahasında uzman 20'yi aşkın yabancı akademisyen ve din adamları önemli konularda bildiriler sunmuşlardır.

Sempozyumda; **“Dini prensiplerin ve ahlâkî değerlerin, günümüz insanının hem bireysel hem de toplumsal hayatını yönlendirmede ne kadar önemli olduğu bilinen bir gerçektir. O halde tekrar üzerinde düşünülmesi gereken, bu prensiplerin ve değerlerin ana kaynakları olan kutsal metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve insan hayatıyla bağlantısının kurulmasında sağlıklı yöntem nedir? Eğitim kurumlarında uygulanan esaslar bununla ne kadar uyumludur?”** gibi sorulara cevap aranmıştır.

Sempozyum süresince yapılan tartışmalarda özetle aşağıdaki konulara dikkat çekilmiştir:

- Küresel barışın gerçekleştirilebilmesi için dini araştırmalar ve araştırmacıların küresel barışa katkıları büyük önem arz etmektedir.
- “Medeniyetler ittifakının, medeniyetler çatışması tezine karşı oluşturulmuş bir proje” olduğu tezinden hareketle, küresel barışa giden yolda, başkalarını anlama ve dinlemeyi gerektiren iletişim ve yardımlaşmaya önem verilmelidir. Birlikte yaşamada, ‘öteki’nin varlığı ve temel özgürlüklere sahip olduğu bir realite olarak kabul edilmelidir.
- Küresel barışın gerçekleştirilebilmesi için dine dayalı bir hayat, bireylerin kendileriyle ve çevreleriyle barışık olarak bütün insanların sorunlarına çözüm üretecek şekilde donanımlı, birlikte yaşama düşüncesine sahip, sistemli bir yapıya ayak uydurmuş ve şehirlilik ruhuna sahip olması önerilmektedir.

-
- Dünya barışını tehdit eden hoşgörüsüzlük, çıkar hırsı ve sömürgeci-liğe karşı; dini ahlak ve değerlerin içselleştirilmiş olarak birey ve toplumlara yerleştirilmesi çare olarak görülmektedir.
 - Dinlerin her yönden bireysel ve toplumsal huzura katkılarının altı çizilmeli; hiçbir zaman şiddet ve terörle yan yana anılmaları gerektiği vurgulanmalıdır.
 - Farklı mezhep mensupları arasında iletişim ve etkileşim geliştirilmelidir.
 - Kültürel farklılıklar sosyal hayatın bir zenginliği olarak görülmelidir.
 - Farklı dilleri konuşan farklı din ve kültür mensupları arasında sağlıklı iletişim kurulabilmesi için dil öğretimi çalışmalarına ve çeşitli sanatların öğretimiyle sosyalleşmelerine önem verilmelidir.
 - Dini araştırma yapanların ve ilim adamlarının kendi dinlerinin diliyle birlikte, diğer dinlerin dillerini de, o dinlerin metinlerini anlayıp yorumlayacak şekilde bilmeleri elzemdir. İlim adamlarının, başka dinlerin geliştiği ortam, kültür ve tarihi süreci de bilmeleri gerekmektedir.
 - Din araştırmacıları; özgüvenli, ahlaklı, analitik, bilimsel, yenilikçi, eleştirel ve yaratıcı düşünce becerisine sahip olmalıdır. Aynı şekilde yüksek öğretim öğrencilerinin de özgüveni yüksek, farklı düşüncelere hoşgörülü, analitik, bilimsel, yenilikçi, eleştirel, yaratıcı düşünce becerilerine sahip ve çevreye duyarlı olmalarına çalışılmalıdır.
 - Dünyada bilişim ve iletişim teknolojilerinde sağlanan gelişime paralel olarak, dini araştırmalar sahasındaki akademisyenlerin de, mevcut araştırma tekniklerinin yanı sıra, bilişim ve iletişim teknolojilerinden azami ölçüde faydalanmaları önem arz etmektedir.
 - Dini araştırmaların evrensel boyuta taşınabilmesi için, dini araştırmalar konusunda uluslararası işbirliklerinin geliştirilmesi gerekmektedir.
 - Uluslararası araştırmalar yapmak üzere bir "Uluslararası Dini Araştırmalar Enstitüsü" nün kurulması tavsiye edilmektedir. Bu bağlamda, tarihi, kültürel ve dini açıdan medeniyetler beşiği olan Konya'da böyle bir enstitü nün kurulması uygun olacaktır.
 - Din eğitimi ve araştırmalarında özgürlük, objektiflik ve fırsat eşitliğinin sağlanması; suç oranlarının azaltılmasında dinin rehabilite ve motive edici özelliğinin iyi değerlendirilmesi gerekmektedir.

- Dini araştırmaların daha sağlıklı, gerçekçi ve verimli yapılabilmesi için, yüksek din eğitimi veren kurumların müfredatının gözden geçirilmesi tavsiye edilmektedir.

- Din eğitimi sisteminin eleyici ve seçici, pedagojik çeşitliliğe sahip, dinamik ve özerk olması önerilmektedir. Klasik din eğitimi yanında, hapishane, hastane, yetiştirme yurtları ve huzurevleri gibi özel ihtisas gerektiren alanların ihtiyaçlarına uygun din eğitimi ve danışmanlığı yapabilecek uzmanların yetiştirilmesi, bir ihtiyaç olarak görülmektedir.

- Belli yaşlara kadar din eğitimi almamış yetişkinler için nasıl bir din eğitimi verileceği ve içeriğinin tespit edilmesi konularında araştırmalar yapılmalıdır.

CONCLUSIONS of the SYMPOSIUM

The International Symposium on Religious Studies and Global Peace was organized by Necmettin Erbakan University on the occasion of the 50th anniversary of the establishment of Faculty of Theology, and co-sponsored by Konya Municipality and the Foundation of Imam Hatip Graduates in Turkey. The following conclusions and recommendations emerged from the symposium held on the 17th-18th of May, 2013 at Dedeman Hotel, Konya.

- In order to achieve global peace, the contributions of religious studies and researchers in this field is of crucial importance.

- Based on the idea that "Alliance of Civilizations is a project created against the thesis of the clash of civilizations.", on the road to global peace and to reduce conflicts, attention should be paid to communication and alliance which requires understanding and listening to the "other". The presence of and fundamental freedoms for the "other" must be considered as a reality/essence for peaceful coexistence.

- In order to achieve global peace, a life based on faith and ethics is recommended. We have to educate individuals at peace with themselves and the environment, equipped to produce solutions to the problems of living together, keeping pace with a systematic structure and to have the spirit of urbanity.

- Against elements threatening world peace like intolerance, greed and colonialism, religious morals and values are to be internalized into individuals and communities.

- The contribution of religions to individual and social justice, has always to be underlined; it has to be emphasized that religions should never be mentioned together with violence and terror.

- Communication between members of different faiths, denominations and cultures has to be improved.

- Cultural differences have to be seen as a richness of social life.

- In order to establish healthy communication between members of different religions and cultures, teaching languages and a variety of different arts for socialization should be attached great importance.

- It is necessary for scholars and researchers of religious studies to learn the language of other religions in a way that enables them to understand and interpret those texts. Scholars also have to learn the environment of other faiths, their culture and their historical process.

- Researchers in the field of religion should be self-confident, ethical, analytical, scientific, innovative, critical and should have creative thinking skills. Likewise, undergraduate and graduate students have to be self-confident, analytical, scientific, innovative, critical and sensitive to the environment. They should show tolerance to different ideas and have creative thinking skills.

- In parallel with developments in the field of Information and communication technologies in the world, it is of great importance for religious studies scholars to make benefit of these new technologies to the maximum extent in addition to the available research techniques.

- In order to have religious studies and research to be carried on a universal basis, the increase/improvement of international cooperation is required.

- In order to do religious studies on an international scope, the establishment of an "International Institute for Religious Studies" is recommended. In this context, the establishment of such an institute in Konya would be appropriate, since it is the cradle of civilizations from historical, cultural and religious aspects.

- There is a need to ensure freedom, objectivity and equal opportunities in religious education and research. Motivating and rehabilitating features of religion should be considered and be taken advantage of in reducing crime rates.

- In order to have a healthier, more realistic and efficient Religious Studies, it is recommended to review the curriculum of institutions that provide higher religious education.

- The Religious education system is recommended to be selective, dynamic, autonomous and having pedagogical diversity. Besides the classical religious education, education and counseling needs of the areas that require specialized training of specialists such as prisons, hospitals, orphanages and homes for the elderly is seen as a need.

- Research is needed to determine the content and style of religious education for adults who have not received religious education up to a certain age.



udakb.timav.com.tr

ISBN: 978-605-86221-4-2