



ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU
 ATATÜRK SUPREME COUNCIL FOR CULTURE, LANGUAGE AND HISTORY
 ВЫСШЕЕ ОБЩЕСТВО ПО ТУРЕЦКОЙ КУЛЬТУРЕ, ЯЗЫКУ И ИСТОРИИ имени АТАТЮРКА

38. ICANAS

(Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)
 (International Congress of Asian and North African Studies)
 (Международный конгресс по изучению Азии и Северной Африки)
 10-15.09.2007 ANKARA / TÜRKİYE

BİLDİRİLER/ PAPERS / СБОРНИК СТАТЕЙ

DİN
 RELIGION
 РЕЛИГИЯ

II. CİLT / VOLUME II / ТОМ II

ANKARA-2008

ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEKKURUMU YAYINLARI: 3/2

5846 Sayılı Kanuna göre bu eserin bütün yayım, tercüme ve ıktıbas hakları Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumuna aittir. Bildiri ve panel metinleri içinde geçen görüş, bilgi ve görsel malzemelerden bildiri sahipleri ve panel konuşmacıları sorumludur.

All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the Publisher, except in the case of brief quotations, in critical articles or reviews. Papers reflect the viewpoints of individual writers and panelists. They are legally responsible for their articles and photographs.

Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (38: 2007: Ankara)

38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) 10-15 Eylül 2007 – Ankara / Türkiye: Bildiriler: Din = 38th ICANAS (International Congress of Asian and North African Studies) 10-15 September 2007. – Ankara / Türkiye: Papers: Religion / Yayına Hazırlayanlar / Editors; Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeki Cemil Arda, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın. – Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Başkanlığı, 2008.

2. c.; 24 cm (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları: 3/2)

ISBN 978-975-16-2102-3

1. Kültür, Asya-Toplantılar. 2. Kültür, Kuzey Afrika-Toplantılar. 3. Din -Toplantılar I. Dilek, Zeki (yay. haz.) II. Akbulut, Mustafa (yay. haz.) III. Arda, Zeki Cemil (yay. haz.) IV. Özer, Zeynep Bağlan (yay. haz.) V. Gürses, Reşide (yay. haz.) VI. Karababa-Taşkın, Banu (yay. haz.)

301.2

Yayına Hazırlayanlar / Editors: Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Zeki Cemil Arda, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın.

ISBN 978-975-16-2102-3

Kapak Tasarım / Cover Design: Tolga Erkan - Serdar Arıttürk

Baskı / Print: KorzaYayıncılık Basım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Büyük Sanayi 1. Cad. 95/1 • İskitler/Ankara

Tel : 0.312 342 22 08 **Fax :** 0.312 341 14 27

e-posta/e-mail: korza@korzabasim.com.tr web: www.korzabasim.com.tr

Baskı Sayısı / Number of Copies Printed: 450

Ankara 2008

Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu

Adres / Address: Atatürk Bulvarı Nu: 217, 06680

Kavaklıdere-ANKARA/TÜRKİYE

Tel.: 90 (0312) 428 84 54

Belgegeçer/Fax : 90 (0312) 428 85 48

e-posta/e-mail: yuksekkurum@ataturkyuksekkurum.gov.tr

İÇİNDEKİLER/TABLE OF CONTENTS/ СОДЕРЖАНИЕ

Sayfa Numarası/Page Number/Стр.

BİLDİRİLER/PAPERS/СТАТЫ

MUASIR İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNİN MODERNİZM VE POSTMODERNİZME BAKIŞI (DOĞU'YU VE BATT'IYI TECRÜBE EDEN BİR İLİM ADAMI OLARAK MUHAMMED ARKOUN ÖRNEĞİ) POLAT, Fethi Ahmet	439
ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ГРУППЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ИСТОРИЯ ИХ ФОРМИРОВАНИЯ RODIONOV, Vitaliy/РОДИОНОВ, Виталий	451
DANCING GIRLS (DEVADASIS) AT THE TEMPLES-WITH SPECIAL REFERENCE TO THE JAGANNATH TEMPLE, PURI, ORISSA, INDIA ROUT, Jyotsna K. B.	459
ESKİ TÜRKLER'İN KOMŞU DOĞU HALKLARIYLA KÜLTÜREL İLİŞKİLERİNDE BUDİZM'İN YERİ SADIKOV, Kasımcıan	469
BUDDHISM AND ITS MESSAGE OF PEACE SAKSANA, Rakesh	477
MUSLIMS MINORITIES OF GEORGIA SANIKIDZE, George	489
ATATÜRK, DİN VE DİN ADAMLARI SARIKOYUNCU, Ali	511
AVRUPA RESİM SANATINDA DİNİ TEMALİ RESİMLERDE DOĞULU FİĞÜRLER SAVÇIN, E. Begüm	543
СОЛНЕЧНЫЕ ЧАСЫ АЛЬ-ФАРАБИ И АСТРОНОМИЯ SHAMSHIDEN, Abdraman/ШАМШИДЕН, Абдраман	559
PEACE AT HOME, PEACE IN THE WORLD IN THE CONTEXT OF SIKH THOUGHT AND TRADITION (AS EXPRESSED AND PRESERVED IN THE SIKH SCRIPTURE) SHAN, Harnam Singh	567
BASIC VALUES VS.RELIGIOUS DEVELOPMENT SIDDHARTA, Sundari	587
ISLAM AND THE FEMININE – THE POST-COLONIAL RESPONSE SUVOROVA, Anna	593
DİNLERİN ORTAK DEĞERLERİ SÜLEYMANOVA, Naile	601

ULUSLARARASI POLİTİKANIN RUHU: DİN ŞAHİN, Mehmet.....	611
RELIGIOUS TOLERANCE AND RESPECT FOR THE RIGHTS OF MINORITIES IN AL-ANDALUS TAHA, Abdulwahid Thanoon	617
TARİHİN SONU: İSMÂİLÎ DÖNGÜSEL TARİH ANLAYIŞI TAN, Muzaffer.....	625
ЭТНОЛОГИЯ ДЕТСТВА АБХАЗОВ TARBA, S. Z./ТАРБА, С. З. - ASHUBA, A. E./АШУБА, А. Е.....	635
KUR'AN'DA EVRENSEL BARIŞA YÖNELİK MESAJLAR (İNSAN TEMEL HAK VE ÖZGÜRLÜKLERİ AÇISINDAN) TURGAY, Nurettin	649
KUR'ÂN AÇISINDAN HAYVANLAR VE BİTKİLER TURGAY, Nurettin	671
YOKSULLUK VE ETİK TÜRKERİ, Mehmet	699
POSSIBILITY OF VIEW ON NATURE OF BUDDHISM WATANABE, Shogo	709
ПРИНЦИПЫ ЕДИНСТВА И ГАРМОНИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ YANGUTOV, L.E. /ЯНГУТОВ, Л.Е.	717
DİNİN ANLAŞILMASI BAĞLAMINDA KUTSAL METİNLERİ ANLAMA PROBLEMİ YILMAZ, Mehmet Faik.....	725
İSLAM ÜLKELERİNDE DEĞİŞİMİN PARADİGMALARI DİN, DEMOKRASİ VE İKTİSAT YOZGAT, Fazıl.....	747
AŞIRI MEVLÂNÂ SEVGİSİNİN EN ESKİ KAYNAĞI OLAN AHMED EFLÂKÎ'NİN MENAKİB-ÜL ÂRİFİN ESERİNİN AKIL VE BİLİM IŞIĞINDA GÖZDEN GEÇİRİLMESİ YÖNDEMLİ, Fuat.....	771

PANEL/КРУГЛЫЙ СТОЛ

İSLAM KÜLTÜRÜRÜNDE DİĞER DİNLERLE BİR ARADA YAŞAMA HOŞGÖRÜSÜ.....	830
THE TOLERANCE FOR LIVING TOGETHER WITH OTHER RELIGIONS IN ISLAMIC CULTURE ТОЛЕРАНТНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ РЕЛИГИЯМ Hasan ONAT	830

GÜNLÜK HAYATTAN SEÇİLMİŞ ÖRNEKLERİYLE OSMANLILARDA
BİR ARADA YAŞAMA

Nesimi YAZICI..... 832

ENDÜLÜS’TE BİRLİKTE YAŞAMA TECRÜBESİ ÜZERİNE

Mehmet ÖZDEMİR 849

İSLAM’DA BİR ARADA YAŞAMA OLGUSUNUN TEORİK VE PRATİK TEMELLERİ

İ. Hakkı ÜNAL 857

MUASIR İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNİN MODERNİZM VE POSTMODERNİZME BAKIŞI (DOĞU'YU VE BATI'YI TECRÜBE EDEN BİR İLİM ADAMI OLARAK MUHAMMED ARKOUN ÖRNEĞİ)*

POLAT, Fethi Ahmet
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Avrupa’da yaşayan Müslüman bir düşünür olarak Arkoun, modernitenin dayanılmaz etkilerini yakından görmüş ve yaşamış birisidir. Bu sebeple Batı’yı bugünkü düzeye yükselten modern düşüncenin İslam dünyasında da tecrübe edilmesini yürekten istemektedir. Ne var ki İslam dünyası Arkoun’a göre henüz bu aşamayı geçebilecek bilgi birikimine ve tarihsel tecrübeye sahip değildir. Hatta Batı’nın bugün yaşamakta olduğu yeni durum, yani postmodernizm, İslam ülkelerinde ciddi olarak inceleme konusu dahi yapılmamıştır. Bu sebeple Arkoun’un temel hedefi, Aydınlanma Felsefesi’nden doğan modern düşünce tarzının bir an önce İslam ülkelerinde de hayat bulmasıdır. Bunu hayata geçirmek için atılması gereken adımlardan ilki, ruh ve beden ayırımına dayalı bir dünya görüşünden beslenen, ilimlerin dini olan ya da olmayanları şeklindeki yıkıcı ayırımından uzaklaşmak ve düşünce sistemimizi yeni baştan yapılandırmaktır.

Anahtar Kelimeler: Arkoun, modernizm, postmodernizm, İslam Akli, aydınlanmacılık.

ABSTRACT

The Modern Muslim Thinkers’ View of Modernism and Postmodernism (The Case of Muhammad Arkoun as a Scholar Who Has Experienced The East and The West)

As a Muslim thinker living in Europe, Muhammad Arkoun has directly observed and experienced the unbearable impacts of modernity. Therefore, he heartedly advocates that the Muslim world should experience the modern thought which raised the Western world to the current level.

* Tebliğde anlatılanların daha geniş bir şekilde ele alındığı kaynak olarak bk. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kuran’a yaklaşımlar* İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Nevertheless, the Muslim world, claims Arkoun, has not yet gotten the intellectual maturity and historical experience required to pass through the same stage. Moreover, the new situation, i.e., postmodernism, that the West has been experiencing has not been fully recognized and analyzed by the Muslim intelligentsia. So, his principal goal is to introduce and promote the modern thought in the Muslim world which has stemmed from the Enlightenment Philosophy. One of the first steps to be taken towards this goal is to keep away from the destructive dichotomy of the religious sciences versus the profane sciences that was nourished by the Cartesian worldview and to reconstruct our thought system.

Key Words: Arkoun, Modernism, Postmodernism, Muslim Mind, Enlightenment.

Arkoun'un ¹ Düşünce Dünyası

Laik bir düşünür olan Arkoun, içinde yaşadığı Fransız toplumunun katı laiklik anlayışındansa Anglosakson laikliğe daha yakındır. Laikliğin aslında hem Kuran hem de Medine tecrübesinde var olan bir ruh olduğunu savunan

¹ 2 Ocak 1928 tarihinde Cezayir'in Kâbiliye bölgesinde bir Berberî köyünde doğan Muhammed Arkoun, ilkokulu Tizî Evzû'da, ortaokul ve liseyi Aynü'l-Erbiâ'da tamamladı. Üniversiteyi başkent Cezayir'de, Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesinde; yüksek lisansını ise 1956 yılında Paris'te Arap Dili ve Edebiyatı dalında tamamladı. 1956-1959 yılları arasında Strasbourg'da, bir yandan Paris Voltaire Lisesinde; diğer yandan aynı şehirde bulunan Fen-Edebiyat Fakültesinde dersler verdi. 1960-1969 yılları arasında Sorbonne Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Fen-Edebiyat Fakültesinde; 'H. 4. Asırda Arap Hümanizmi: Bir Filozof ve Tarihçi Olarak İbn Miskeveyh' adlı doktora çalışmasını tamamladı. Fransızca yapmış olduğu bu çalışma 1970 yılında Paris'te yayımlandı. 1969 tarihinden 1972'ye kadar Lyon Üniversitesi II'de; 1972'den 1992'ye kadar Paris Üniversitesi VIII, Paris Üniversitesi III ve Sorbonne Nouvelle Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalıştı. 1986, 1987 ve 1990'da Berlin Wissenschaftskollege (Bilimler Koleji) ve 1992-1993'te Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü üyelğinde bulundu. 1969 yılında ziyaretçi profesör olarak Los Angeles'ta UCLA'da, 1977-1979 tarihleri arasında, Belçika Louvain-La-Neuve Katolik Üniversitesinde, 1985 yılında Roma'da, Papalık Arap Araştırmaları Enstitüsü ve Princeton Üniversitesinde bulundu. 1988-1990'da Philadelphia Temple Üniversitesi, 1991-1993 arasında ise, Amsterdam Üniversitesinde çalıştı. Rabat, Fas, Cezayir, Tunus, Şam, Beyrut, Tahran, Berlin, Amsterdam şehirlerinde ve Harvard, Bronston, Colombia, Los Angeles, Denver Üniversitelerinde dersler ve konferanslar verdi. Ayrıca, Londra İsmâîlî Araştırmalar Enstitüsü misafir profesörü, Ağa Han Mimârî Ödülleri jüri üyesidir. Uluslararası Hayat ve Sağlık Bilimleri Ahlak Komitesinde üyelik, Arap İslâm Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü ve Arabica dergisinin bilimsel editörlüğü görevlerini de sürdürmektedir. Arkoun her ne kadar yazılarını Fransızca kaleme alıyor olsa da, çalışmalarının Arap dünyasına intikali çok kısa bir süre içerisinde, özellikle talebesi Haşim Salih eliyle gerçekleşmektedir. Haşim Salih tarafından yapılan çevirilerin birçoğu, Arkoun tarafından gözden geçirilmektedir. Arkoun'un en önemli eserleri şunlardır:

1. el-İnsiyyetü'l-Arabiyye fi'l-Karnî'r-Râbi' el-Hicrî: Miskeveyh, Feylesûfen ve Muerrihen
2. Târihiyyetu'l-Fikri'l-Arabî
3. el-İslâm: el-Ems, el-Ğad
4. El-İslâm, el-Ahlâk ve's-Siyâse
5. el-Fikru'l-İslâmî: Nakdun ve İctihâd
6. El-Fikru'l-İslâmî: Kırâe İlmiyye
7. El-İslâm, Urûbbâ, el-Ğarb; Rihânâtü'l-Ma'nâ ve İrâdâtü'l-Heymene
8. Mine'l-İctihâd ilâ Nakdi'l-Akli'l-İslâmî
9. Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl: Eyne Huve'l-Fikru'l-İslâmî el-Muâsir
11. El-Almene ve'd-Din: El-İslâm, el-Mesihîyye, el-Ğarb
12. Muhâvelât fi'l-Fikri'l-İslâmî
13. el-Fikru'l-Arabî
14. İslâm: Din ve Dünya

Arkoun, İslâm dünyasının geçmiş dönemin ilk dört asırlık diliminde -ki Arkoun bu döneme, ‘**kurucu ve üretici dönem**’ adını vermektedir- bu ruhu Mutezile sayesinde yakaladığını savunur. Ondan sonraki bin yıllık geçmiş, kahir ekseriyetle ortodoksinin esiri durumundadır. Daha sonra nadiren rastlanan bilimsel ve akılcı yaklaşımlar; İbn Rüşd, İbn Haldûn ve Şâtıbî’den sonra İslâm dünyasından el etek çekmiştir.

Özgür ve eleştirel bir yaklaşımın İslâm düşünce dünyasına hâkim kılınması çağrısını sürekli olarak yineleyen Arkoun, tek çabasının Arap-İslâm düşüncesine tarihselliği sokmak ve bir anlamda ‘**Arap-İslâm düşüncesinin tecdidi**’ yolunda mesai harcamak olduğunu söyler. Ancak bunu yaparken, onun bir modernist İslamcı düşünürden ziyade postmodernist bir Batılı düşünür gibi hareket ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Arkoun Abduh tarafından yirminci asrın başında ortaya konan yenilikçi hareketlerin, aslında gelenekten kopmadığını, sadece gelenek üzerine çağdaş bir kıyafet giydirme çabaları olarak tezahür ettiğini savunur.

Arkoun’un Arap-İslam dünyasında bir yenilenme hareketinin doğuşunu şiddetle arzu ettiğini eserlerinin her satırında görmek mümkündür; ne var ki ona göre bu çabalar, sürekli olarak bir geleneğe toslayıp durmaktadır. Bu gelenek, en güçlü taşıyıcı olarak Arap dilini kullanır ki, yenilenmenin önündeki en büyük engel olarak Arap dilinin modern bir bakış açısıyla ele alınması ona göre modernleşmenin ilk aşaması olacaktır.

İslam dünyasındaki yenilenme hareketleri ciddi bir yeniden okumaya muhtaçtır; ancak bu yeniden okuma, Arkoun’a göre oryantalistik bir okumayla gerçekleştirilemez; çünkü oryantalizm, son derece olumsuz bir okuma ile İslam dünyasını yapıbozumcu bir okumaya tabi tutmakta; ancak yeni bir oluşuma imkân tanımamaktadır. Oryantalist okumaların yapması gereken, aynı zamanda İslam dünyası hakkında öneriler getirmek, projeler üretmek olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Edward Said’den farklı olarak, oryantalizm ile bir işbirliğine de gidilebilir.

Arkoun’un modernleşme olgusunun İslam dünyasında yaşanması için teklif ettiği diğer bir öneri, modern anlamda bir felsefi düşünce oluşturmaktır; ne var ki bugün için İslam dünyasında bunu sağlamak kolay görünmemektedir; çünkü ona göre İslam dünyası, insan hakkında modern bir felsefe üretebilecek epistemolojik ve kültürel enstrümanlara ya da özgürlüklere ve sosyal çevreye henüz sahip değildir. İslâmî ilimler üzerinde çalışmalar yapan üniversitelerimizin de bu meziyetlere sahip olduğu söylenemez. Birçok üniversite hâlâ şer’î ilimler dışında yer alan

ilimleri, ilimden saymamaktadır. İki asırdan beridir yaşanmakta olan modernleşme süreci birçok İslâm ülkesinin semtine dahi uğramamıştır. Bundan olsa gerek Arkoun, **düşünceyi kışkırtan ve teşvik eden bir süreç olarak** felsefî, sosyal anlamda bir modernleşmenin mutlak surette İslâm dünyası tarafından tecrübe edilmesini arzular.

Modern yaklaşımların birçoğunda şahit olduğumuz gibi, Arkoun'da da İslam, **'Kul ile Allah arasındaki özel, manevî bağ'** anlamındadır; ne var ki daha sonraları bu kavram, hepsi de tarihî birer olgu olan **inanç, anlayış, sistem ve örnek yönetim** gibi anlamlara çekilmiş ve temelde rûhî bir durumdan ibaret olan kelime ideolojik bir argümana dönüştürülmüştür. Bu sebeple İslâm dendiğinde kapsamlı bir gelenek anlayışı ile yüz yüze olduğumuzun bilinmesi gerekir ve bu geleneksel kıyafet hem Sünnî, hem de Şîî kesimi içine alacak kadar geniştir. Bu düşüncesi temelinde Arkoun, **'İslâmî Aklın Eleştirisi'** yönünde yazılar kaleme alacaktır. Bu eleştiriler hiçbir dönemi ya da şahsı hedef almamakta, tamamen tarihsel ve antropolojik bir uğraşı olarak İslâmî aklın oluşum koşullarını ve nedenlerini incelemektedir. Yine bu temel düşünceye bağlı olarak Arkoun **'İslâm'** ile **'İslâm olgusu'**nu, **'Kuran'** ile de **'Kuran olgusu'**nu ısrarla ayrı tutmaya çalışır. Ne var ki bu, sanıldığı kadar kolay ayrışmamaktadır; çünkü İslâm düşünce geleneğinde bu iki farklı olgu büyük ölçüde birbirine karıştırılmış ve ikisi de aynı şey olarak görülegelmıştır. Mamafih Kuran bağlamında düşünüldüğünde bir **'müteâl olan vahiy'** vardır, bir de **'tüketilen vahiy'**. İkincisi, birincisinin somut hâle getirilme çabasıdır ve ikisinin aynı şey olduğunu söylemek şöyle dursun, birbirlerine yakın oldukları dahi iddia edilemez. Dolayısıyla Arkoun'a göre bir tek değil, birçok İslâm'dan bahsetmek daha doğru olsa gerektir. Bu sebeple temel hedefi insanın mutluluğu olan din, metafizik yönü ön plana çıkartılarak değil; beşerî, dünyevî yönü vurgulanarak anlaşılmalı ve anlatılmalıdır.

Arkoun, İslâm düşüncesi denince akla gelecek olan ilk şeyin Kuran-ı Kerim olacağını bilmektedir. İslâm toplumunu oluşturan, mümin ya da kâfir gibi ayrımları yapan ve İslâm medeniyetinin temellerini koyan ilk makam da Kuran'dır. O hâlde, öncelikle bu kurucu metnin nasıl ele alınması gerektiği üzerinde bir netliğe ihtiyaç vardır. Buna göre onun İslâmî aklın eleştirisi diye yüklendiği alan, yine temelleri Kuran-ı Kerim tarafından atılmış **'Müslüman aklı'**nın eleştirisidir ki, Arkoun daha sonra buna bir de **'Medine Tecrübesi'** kavramını ekleyecektir. Ona göre **'Medine Tecrübesi'** zamanla **'Medine Modeli'**ne dönüşerek İslam düşüncesinin de temelini oluşturmuştur. Arkoun'un sık kullandığı tabirlerden olan bu iki ifadeden

birincisi, bir tarihsel varlık alanına ve hakikatine sahip olan ilk dönemin, devletleşme dönemi de diyebileceğimiz Medine döneminin yaşanan tecrübesini anlatırken ikincisi, daha sonraki dönemlerde ortodoksinin söz konusu tecrübeyi kutsallaştırarak bir tecrübeden bir modele dönüştürdüğü anlayışı kastetmektedir. İşte Arkoun'un tenkitleri, bu kurucu öğeleri sabit ve mutlak kabul eden; düşünsel anlamda hiçbir asırda bu dönemin önüne geçilemediğini ve geçilemeyeceğini düşünen anlayış üzerinde yoğunlaşacaktır.

Arkoun İslâm aklının nakilci yönüne de dikkat çeker. İslâm akı, naklin çizdiği sınırlar içerisine hapsolmuş ve bu sınırlarla kendisini o kadar sorumlu tutmuştur ki, artık bunlar dışında herhangi bir düşünce üretemez hale gelmiştir. Dünyada olmuş ve olması muhtemel tüm problemlerin insanlar için ilahî kelâmda mündemi olduğuna inanan müminler, bütün çabalarını, bu metin içerisinde yakalanmayı beklenen anlamları bulmaya hasretmişlerdir. Böyle yapmakla bir mümin aslında, sadece Kuran-ı Kerim'i tanıma çabasına mahkûm edilmiştir. Burada, aklın tamamen nakle mahkûm edilmesi; klasik düşüncede vahyin hem epistemolojik, hem de ontolojik anlamda akıldan önce geldiği şeklindeki anlayıştan kaynaklanmaktadır. Akıl epistemolojik açıdan metbû değil tâbî olduğundan, bir nakle dayanmaksızın hakikate ulaşması mümkün değildir. Üstelik böyle bir salahiyyeti de bulunmayan akıl, ontolojik açıdan da nakle muhtaçtır; çünkü **'islâmî akıl'** [küçük 'i' harfiyle], Allah'ı en yüce hakikat olarak görmenin bunu gerektirdiğini düşünür ve buna binaen, akla bu uğurda, sadece naklin sınırları içerisinde anlama ulaşma ve hüküm çıkarabilme yetkisi verir. Ona göre, vahye getirdikleri tanımlar farklı farklı olsa da gerek Yahudilik, gerek Hristiyanlık ve gerekse İslâm, aslında vahye bakışları konusunda işaret edilen ortak yönü paylaşmaktadırlar. Meseleye bu açıdan yaklaşan Arkoun, İslâm düşünce tarihindeki pek çok ekolün aslında aynı temel parametrelerden beslendiğinin kolaylıkla görülebileceğini ifade eder; çünkü İslâm düşünce tarihinde de birden fazla akıl vardır ve bu durum başında İslâmî vasfı bulunan tüm akıllar için geçerlidir. Örneğin, bir **'Hanbelî Akıl, İsmâîlî Akıl, Hâricî Akıl, Felsefecilerin Akıl, Mu'tezile Akıl'** gibi pek çok akıl vardır. Bu akıllar, bir tek sisteme mensup olmakla birlikte içinde doğdukları ve yaşadıkları tarihsel, kültürel sistemlerin parçasıdır ve tarihseldirler. Yüzeysel bir yaklaşımla bu hadiselerle bakıldığında birbirleriyle çatışan, çekişen ve farklılık arz eden yapılar olarak karşımıza çıksalar da yakından bakıldığında bu ayrılıkların sadece kabukta olduğu, özde aynı temel değerler dizisinden beslendikleri müşahade edilir.

Arkoun'un İslâmî aklın tecdidi projesi, teorik ve pratik olmak üzere iki safhadan oluşmaktadır. Teorik safha, geleneksel ve modern durumun tespitine yönelik çabalar içerir. Şöyle der Arkoun: "Arap-İslâm ülkelerinin akademik kurumlarında insan ve toplumbilimlerinin olmayışı, buraları, fikrî ve kültürel sahanın, toplumsal ve tarihsel hareketlerdeki etken ve üretken güçlerin farkında olmayan; dilbilimindeki gelişmeler ve bunun insanbilimlerinde meydana getirdiği açılımlardan habersiz; değişik toplumların vardıkları çözümler ve yaşadıkları tecrübeleri öğreten antropolojik durumu gösteren diğer din ve kültürlerle ilgili konulu araştırmalara ilgisiz; Kuran ayetlerini, Peygamber ve sahâbe sözlerini [popülistçe] kullanarak, İslâm'ın her zaman ve mekâna hitap ettiğini söyleyen taklitçi Müslüman mütefekkirlerce işgal edilmesine yol açmıştır." Oysa Kuran'ın getirmiş olduğu antropolojik yapı ile o dönemdeki Arap topluluğu uyuşmakta iken bugün insanlık çok daha değişik bir antropolojik yapıdadır ve o günkü ile bugünkü antropolojik yapı arasında derin farklar vardır. Ne yazık ki İslâmî akıl bu farkı görememiş ve İslâm'ın bir defada, insanlığa gerekli olan tüm ilke ve esasları vaz' ettiğine inanmıştır. O halde yapılması gereken, geçmiş İslâm bilimlerini, usullerinden başlayarak yeni bir gözle okumaktır. Bunu yaparken geçmişi bütün efsanelerden ve kutsallaştırmalardan kurtarmak, akla tam bir özgürlük alanı açmak ve hangi din, hangi mezhep, hangi kültürden olursa olsun, insanları önemseyen bir epistemoloji geliştirmek, her türlü ideolojik duruş ve tavırdan uzak kalmak zorundayız.

Arkoun ikinci adım olarak pratik safhaya işaret eder. Ona göre yenilenmek için şu adımlar atılmalıdır: Tüm okullarda eğitim programları ıslah edilmeli, merkezler kurmak suretiyle insan ve toplumbilimleri, Arap-İslâm topluluklarında uygulamalı olarak işlenmeli, araştırma programları açılmalı, dünyanın hertarafındaki İslâm yazmaları toplanarak tahkik edilmeli ve bir merkezde arşivlenmeli; bilimsel araştırma sonuçları bültenlerle tüm dünyaya duyurulmalı; bilimsel toplantıların adedi arttırılmalı; bilâistisna tüm İslâm dünyasında, özgür bir araştırma ortamı sağlanmalı ve son olarak İslâm toplumlarında uluslararası bilim kuruluşlarıyla iletişimi sağlayacak bir organizasyondan sorumlu kuruluşlar teşkil edilmelidir.

Arkoun'un tecdit çabalarında önemli bir yer tutan kavram triosu; 'düşünülebilir', 'düşünülmemiş' ve 'düşünülemez'dir. Bunu anlayabilmek için günümüzdeki İslâmî söylemleri iyi tanımak gerekir. Ona göre bugünkü İslâmî söylemleri (ve hatta her düşünsel alanı) dört ana başlık altında toplamak mümkündür:

1. Şu anda büyük ölçüde hâkim olan ve baskısını siyaseten hissettiren, mitik bilincin etkisindeki söylem.

2. Dini sadece klasik metinlerin aydınlatılması ve açıklanmasından ibaret gören düşünce.

3. Tarihsel ve filolojik yöntemi eksik uygulayan istişrâkî düşünce.

4. İnsan bilimleri ışığında nasları anlamak gerektiğini savunan söylem.

İşte ‘**düşünülebilir**’, ‘**düşünülemez**’ ve ‘**düşünülmemiş**’ taksimi, bu dörtlü yaklaşımın ışığında çok daha net anlaşılabilir. Yorumu açık olan ve sınırlamaya tabi tutulmayan alan, ‘**düşünülebilir**’ bir alandır. Kuran bu alan için sonsuz bir özgürlük tanıır. Bunun karşısındaki alan, hiçbir şekilde özgür düşünceye izin vermeyen ‘**düşünülemez**’ alanıdır. Bu alana hem gaybî, hem de ideolojik fikirler ve akıl yürütmeler girer. Örneğin, vahiyden önceki Arap toplumu için Tektanrıcılıkla ilgili her şey, henüz ‘**düşünülemez**’di. Peygamber’in getirdiği mesajın ilahî sahihliği problemi ve ata inançlarının bir tehlike ile yüz yüze geldiğini düşünüyor olmaları da bundan kaynaklanmaktaydı. Üçüncü alan ise ‘**düşünülmemiş**’ olandır. Bu, aklın değişik nedenlerle henüz düşünce üretemediği bir alanın ifadesidir. Arkoun’a göre Kuran’ın sonsuz ‘**düşünülebilir**’ alanı, inanmayanlardaki ‘**düşünülmemiş**’lik ve inananlardaki ‘**sahte düşünülebilir**’ arasında bir yerdedir. Bu alanlar ona göre, İslâm dünyasının en güçlü olduğu dönemlerde dahi böyle olmuş ve çok acıdır ki, örneğin bir Kanûnî döneminde Avrupa’da Descartes, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire ve diğerleriyle düşünce dünyasında fırtınalar koparılırken İslâm coğrafyasında, hâlâ Hanefiliğin teoloji ve hukukta tembelce kopyaları yapılarak ‘**düşünülemez**’ ve ‘**düşünülmemiş**’in alanı genişletiliyordu.

Sözlüklerde “Çoğu kez otoriteyi de yanına alarak, zorla bir tek yorum yolunu dayatan kapalı ve donuk anlayış.” manasına gelen ortodoksi, Arkoun’un terminolojisinde önemli bir merkezî kavram olarak “Kutsal metinlerde doğru/yanlış yorum dayatmasını ortaya koymak suretiyle kendi dışındaki anlayışları sapıklık suçlamasına maruz bırakan yaklaşım.” anlamında kullanılmıştır. Ona göre ortodoksi, hakikati ve meşruluğu elinde bulundurduğunu savunur. Sünnîlere göre bu iddia ‘**Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâa**’da; Şîîlerdeyse ‘**Ehlü’l-İsme ve’l-Adâle**’ çizgisinde kendisine yer bulur. Bu anlayış, ahiretteki yegâne kurtuluş imkânını kendi saflarında yer alan insanlara bahşeder. Ortodoksiden maksat; doğruluk ve meşruiyetin kendisinde olduğunu, diğer müddeilerinse haktan inhıraf ettiğini söylemektir. Ona göre bu, ‘**resmî bir din**’ üretme çabasıdır. Bu çaba, bütün yaratıcı düşünceleri ölüm uykusuna yatırmıştır. Hem

Sünnî, hem de Şîî düşüncede var olan bu yaklaşım, Yahudi ve Hristiyan dünyasında da mevcuttur ve beslendiği kaynaklar, hayatiyetini sürdürdüğü ortamlar aynıdır. Arkoun'a göre söz konusu tutumlar, her zaman için farklı din anlayışları arasında kutuplaşmaları tevlit etmiş, bu kutuplaşmalarda hakikatin temsilcilerini belirleyenler, genelde iktidar araçları olmuştur.

Arkoun İslâmî aklın eleştirisini, büyük ölçüde Aydınlanma felsefesi argümanlarına dayanarak yapmaktadır. Ancak Aydınlanma felsefesi bugün için postmodernizmle aşılmış durumdadır ve bu sebeple İslâmî akıl, postmodern durumla yüzleşmelidir. Ona göre bu yüzleşme şu şekillerde olmalıdır:

1. Evvela fert ve birey olarak insanın din açısından ifade ettiği; “Ruhen ve bedenlen bir bütünü iki parçası olarak görülmesi.” ile postmodernizmin tanımladığı; “Özgürlükleri olan ve başkasının özgürlüklerini tanıyan.” şeklindeki tanımları karşılaştırması ve bir senteze gitmesi gerekmektedir.

2. Kişilerin temel hak ve özgürlüklerinin tanınması ve demokrasinin verilerinden istifade etmesi

3. Son olarak postmodernizmin gerektirdiği ölçülerde ve Arap-İslâm topluluklarının yapısı da göz önünde bulundurularak, bir demokratikleşmenin sağlanması için gerekli her türlü fikir alış verişinin sağlanması

İslâm dünyasının muhtelif yerlerinde şahit olduğumuz diğer yenilikçi hareketlerin pek çoğunda olduğu gibi Arkoun'un önerilerinde de dinî metinleri değerlendirme biçimleri önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre, Kuran da dâhil olmak üzere tüm düşünce mirasımız tarihsel alana ait olup somut alt yapılar üzerine bina edilmişlerdir. Dolayısıyla bu yapılar göz önüne alınmaksızın söz konusu metinleri anlama imkânımız yoktur. Her şey, ama her şey tarihselliğin cenderesindedir. Öyle ki, hakikat denen şey dahi tarihseldir. Meşruiyet açısından ne kadar büyük ve intişar bakımından ne kadar etkili olursa olsun, neticede her dinsel hakikatin tarihsel oluşu, gökten yere inene kadar müteâl olan Kuran'ın, o an itibarıyla yatay boyuta mal olmaya başlamasını ve tarihselliğin cenderesine girmesini zorunlu kılar. Dinî tamamen antropolojik açıdan ele alan bir anlayışın, Kuran-ı Kerim'e yaklaşımının farklı olması beklenemez. Ona göre Kuran da antropolojik bir olgu, kültürel bir nesnedir. Arkoun'un dinlerle ilgili bu yaklaşımı, İslâm içerisindeki mezhepler için de geçerlidir. Ona göre 'hak mezhepleri' hak mezhepler olarak görmek, tamamen ideolojiktir. Çünkü her mezhep neticede aynı ilkelerden hareket etmekte, ortak kaynaklardan beslenmektedir. Sünnîler *Buhârî*'ye dayanırken Şîa Küleynî'nin *el-Kâfî*

fî Ulûmi'd-Dîn'ine; Hâricîler ise Rabî' b. Habîb'in *el-Câmiu's-Sahîh*'ine dayanarak görüşlerini oluşturmaktadırlar.

Onun nasları değerlendirme hususundaki eleştirileri, kimi zaman oldukça aşırı noktalara ulaşır. Örneğin o, sonraki dönemin tasarruflarının, Kuran'ı kapalı bir kültür havzasına dönüştürdüğünü iddia eder. Devlet, kitâbet bilen kültür (okuma yazma kültürüne sahip olan sınıf) ve dinî ortodoksi; işte bunlar, verili vahiy metninin mitik anlamda bir Kitap oluşundan; kapalı, yazılmış ve metinleştirilmiş bir Mushaf hâline getirilmesine kadarki aşamanın baş aktörleridir. Aslında manevî bir boyutu olan bu ilkeler, Kuran'ın herkesçe bilinen işlemler sayesinde sıradan bir kitap gibi elde dolaştırılan bir metin haline getirmiştir. Söz konusu durum, tamamen siyasî, kültürel ve içtimaî bir çevre içinde olmuştur. Gerek siyasîler, gerekse teologlar tarafından bu kutsal metinler, meşruiyet aracı olarak kullanılmışlardır. Bu, tarihte hem İncil hem de Kuran için gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Kuran-ı Kerim'in cem' edilmesi hadisesi bir hizmetten ziyade ideolojik bir tasarruftur. **Bu tasarruf, ilk dönemde var olan tüm okumaların, aynıyla muhafaza edilmesinin maalesef önüne geçmiş, Kuran'ı demir kafeslere hapsedmiştir.** Arkoun'a göre bugün için Mushaf hakkında tartışmamız çok zordur; çünkü resmî din anlayışı onu öyle bir sınırlamış ve mevcut şekliyle okunmayan her farklı metni öyle bir yok etmiştir ki, H. 4. asırdan sonra bu tartışmalar siyasî ve dinî sahada neredeyse hiç tartışılmamıştır. Ona göre çok güçlü olan medeniyetler tartışmaktan korkmamalıdır. Demek ki biz gücümüzü H. 4. asırdan sonra kaybetmeye başladık. **Buna bağlı olarak bugün tüm Müslümanlar, en azından H. 4. asırdan sonrakiler, Osman tarafından cem' edilen Mushaf'ın, Kuran ayetlerinin tümünü içerdığını düşünürler** ki, Arkoun'a göre bu inanç da bilimsel bir akıl yürütmenin sonucunda ulaşılmış bir hüküm değil, mevcut durumun kabulünden ibarettir.

Kuran nassı hakkındaki bu eleştirilerinden sonra, Kuran'ı yorumlayan metinler üzerinde de eleştiriler sıralar. İşe, Kuran nassı (birincil nas) ile onun dışındaki yorum amaçlı nasların tümünü birbirinden ayrı görmekle başlar. Tüm çabasını, Kuran'ın bu ikincil naslardan kurtarılmasına adanmıştır; çünkü Arkoun'a göre sadece dinî naslar değil, aynı zamanda bunları anlamaya çalışan ikincil naslar da –özellikle ilk beş asırlık dönemde mevcut olan naslar– birincil metinlerle aynı itibarı görmüş, onlar da aynı kutsallık anlayışlarına muhatap olmuştur. Doğrusu onun bu görüşlerine katılmak mümkün değildir; çünkü onun bu ayırmda sünneti de ikincil nas konumuna koyması ve sünnete hiçbir bağlayıcılık vermemesi,

bu yaklaşımın bir gözlemin neticesinden ziyade bir inanç biçiminde dile getirildiğini gösteriyor. Kaldı ki bu anlamda Arkoun, ikincil nasların – mesela sünnetin– Kuran’ı anlaşılabilir hâle getirdiğine dair somut bulgular da sunabilmiş değildir. İkincil metinler dediği tefsir kitaplarına bakış tarzında ise kendi içerisinde çelişkili bir tavır sergilemektedir. Örneğin bir yandan, içinde yaşadığımız asırda eleştirel öğeler içeren, tarihsel boyuta sahip olan yorum ağırlıklı bir tefsir yapmanın imkânsız olduğunu söylerken diğer yandan bu çerçevede yorumlar getirdiğini söylemekle kendisini yalanlamaktadır. Bu anlamda Arkoun, klasik tefsirlere modern bilimlerin kıstaslarının uygulanmasının mutlak bir zorunluluk olduğunu belirtir. Ona göre bugüne kadar geçmiş, körü körüne taklit edile gelmiştir. Hatta geçmişte örneğin bir Taberî, herhangi bir ayetin yorumuna başlarken, “Allah Teala dedi ki...” diyerek doğrudan kendi yorumunu serdedebilecek cesarete sahipti; ancak günümüz ilim adamı İslam dünyasında bu cesareti gösterebilecek diri bir ruha ya da eleştiri yapmasını mümkün kılacak özgür bir alana sahip değildir.

Aslında bu çabasıyla Arkoun Kuran’ı bugün için anlamlı olan ve çözümler üretebilen bir kitap hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Kuran’ın beşerî alanla ilgisini kurması, olgusal ya da durumsal denebilecek yönünü çok fazla öne çıkarması da bu sebeptir. Ona göre Kuran-ı Kerim’i anlamak için her şeyden önce var olan güçlükleri ortadan kaldırmak gerekmektedir. Bunun için de öncelikle, İslâmî tahayyülün çökelti katmanlarını aşma zorunluluğu vardır. Geleneğin baskısına boyun eğen bilinç, bu güçlüğü farkında değildir. Kuran-ı Kerim tam bir metafiziksellığe ve ilahîliğe büründürülerek, toplumla ve vâkıa ile olan tüm bağları kopartılmıştır. Ne yazık ki gerek ilmî, gerekse siyasî otoritelerin baskısıyla ahkâm ayetleri dahi ilahî mutlaklıkla ilintilendirilmiş ve mutlak, değişmez ilkelere dönüştürülmüştür. Oysa onun açısından bunlar tamamen insan ile ilgili problemlerdir ve değişkenlik arz ederler. Geçmiş, bu noktada yapılan yanlışlarla doludur. Bundan olsa gerek Arkoun söz konusu çabaların, kendi dönemi için tam bir devrim niteliği taşıyan Kuran-ı Kerim’in, maalesef bugün için aynı işlevi gösterebilmesine engel olduğunu düşünür.

Sonuç

İslam dünyasında kendilerine temelde dinî metinleri referans alan Müslüman düşünürlerin modernizm ve postmodernizme bakışları, Arkoun özelinde ele alındığı gibi, temelde şu esaslar üzerinde şekillenmiştir:

1. İslam dünyasındaki modernleşme hareketleri, her şeyden önce bu dünyanın kendi kültürel kodlarından kendisine referanslar bulma çabası

içindedir. Hatta modernleşme çabalarının geleneksel kodlardan ciddi enstrümanlar devşirdiğini söylediğimizde çok da abartılı konuşmuş olmayız. Nihayet modernleşme çabalarının en fazla vurgu yaptığı alan rasyonel düşüncedir ki, İslam dünyasının geçmişte bu düşünceye şu ya da bu şekilde vurgular yaptığı yadsınamaz; ancak bu durum, modernleşme çabalarının hatırı sayılır ölçüde Batı dünyasındaki gelişmelere paralel olarak ortaya çıktığı hakikatini değiştirmez. Özellikle Aydınlanma Düşüncesi'nin bu yaklaşımlarda sıklıkla referans gösterilmesi bu sebeptir. O hâlde modern ya da postmodern süreçlerin tamamını, Batı karşısında bir pozisyon alma süreçleri olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Hatta kendi kaynaklarımızın dahi Batılı ıstılahlar üzerinden sorgulandığı göz ardı edilemez.

2. İslam dünyasındaki modernleşme hareketleri, Batı'daki emsallerinde olduğu gibi, kaçınılmaz bir biçimde dinî metinlerin hakimiyet alanlarıyla karşı karşıya gelmiştir. Bu karşılaşmada kutsal metinler, geleneksel yorum biçimlerinden oldukça farklı tarzlarda yorumlanmaya başlamış, Batı'daki Kutsal Kitap yorumlarının değişime uğrayan yapısı, ironik bir şekilde, buna karşı çıkan İslam dünyasında da kendisini göstermiştir. Örneğin, bilimsel tefsir çalışmaları, Batı dünyasının İslam dünyası karşısında katetmiş olduğu kapatılamaz mesafenin, kompleksli bir tarzda, kutsal metinler üzerinden rövanşının alınmasından başka bir şey değildir. Öte yandan kutsal metinlerin güncel talepleri ve beklentileri sınırlayan yapısı tarihsici bir okumaya tabi tutularak seküler bir yaklaşımın Müslüman toplumların gündemine girmesi da sağlanmıştır. Bunun neticesi olarak din, ahlakî değerler bütününden daha fazlası olarak algılanmamaya başlanmıştır.

3. İlginçtir ki, İslam dünyasındaki modernleşme hareketlerinin pek çoğu, çıkış noktası olarak kendilerine Kuran'ı ve sahih sünneti esas almışlar, modernleşme çabalarının bir ön argümanı olarak Kuran İslamı'na dönüşü savunmuşlardır. Bu çabanın altında, Müslüman toplumda hüsnü kabul görme etkisinin yattığı aşikârdır. Öte yandan kendi yaklaşımlarıyla örtüşmeyen geleneği ilgi dışına itmiş, icma gibi gelenekte önemli bir yeri olan uygulamaları yine geleneksel bir yapı olan içtihat uygulamasını öne sürerek ortadan kaldırmışlardır.

4. İslam dünyasındaki modernleşme çabalarının Müslüman halkta gerekli ilgiyi görmemiş olması, bu yaklaşım sahiplerinin hayal kırıklığına uğramasına sebep olmuştur. Aynı şekilde İslam dünyasındaki sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmelerin bu söylemlerin çok gerisinde kalması, modernleşme çabalarının bir fantezi olarak algılanmasına sebebiyet

vermiştir.

5. Modernizmin Batı dünyasındaki kültürel kodları çoğu zaman detaylı bir incelemeye tabi tutulmadan İslam dünyasına nakledildiğinden entelijansiya, bürokrasi ve halk arasındaki hormonlu ilişkiler bir türlü sağlıklı ilişkilere döndürülemedi, halk ve elit kesim arasındaki uçurum her geçen gün artmıştır.

6. İlk dönem modernleşme hareketlerinin dine bakışı ile postmodern dönemdeki dine bakış açısı arasında çeşitli farklar bulunmaktadır. Örneğin, ilk dönemde arı-duru bir din anlayışına ulaşmak amacıyla Kuran'ın öngördüğü bir İslam anlayışına ulaşmanın yolu her türlü hurafe ve bidatten uzaklaşmak olarak öngörülürken, postmodern dönem ile birlikte hurafe de kendisine bir yer bulabilmiştir. Aynı şekilde önceleri tabiat hadiselerini naslar ışığında belirli sebep-sonuç ilişkileri ile açıklayan modernist yaklaşım, postmodern dönemde böyle bir açıklamaya daha fazla bel bağlamanın gerekli olmadığı sonucuna varmıştır. Özellikle Arkoun'un eserlerinde kendisini gösteren bu yaklaşım, aslında tarihsici yaklaşımın her hakikati nisbî olarak gören yapısının, “katı olan her şey buharlaşıyor.” şeklinde klişelendirilen postmodern yaklaşıma nasıl da adapte olduğunu gösterir. Benzer bir durum, nasih-mensuh konusunda da görülmektedir. İlk dönem modern yaklaşım, nesh iddiasının Kuran'ın ilahîliği ile bağdaştırılamayacağını söylerken, postmodern dönem ile birlikte nesh konusu tarihsici söylemin can simidi haline gelmiştir.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ГРУППЫ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ИСТОРИЯ ИХ ФОРМИРОВАНИЯ

RODIONOV, Vitaliy/РОДИОНОВ, Виталий
RUSYA/RUSSIA/РОССИЯ

ÖZET

İdil Kıyısı Türklerinin Etnokonfeksiyonel Gruplarında Oluşan Etnik Bilinci

İdil-Ural civarında yaşayan halk kitlelerinden birçoğu evrensel iki dinden tek birine uyarlar: Müslmanlık ve Hıristiyanlık. Bölge etnos (halklar) bileşiminde halk dinine taraftarları az sayıda olmuştur, yani putperestlik. Putperestlikler hakikatın ta kendilerini bu etnosların temsilcileri olarak görmüşlerdir ve kendi müslüman hısımlara tatar, hıristiyan olanları ise vaftiz edilmiş olarak isimlendirmiştir. Böylece Müslümanlık Tatar dini, Hıristiyanlık Rus dini olarak adını taşımaktadır.

Taraflarda ayrı tek şahsi etnoslar ve etnoğrafya(budunbetim)grupları oluşuyorlar bunlar tabii benimseme sürecin bozma şartlarında gerçekleşmiş yada medeniyeti ideolojik anlama kabiliyetinin hızlı değişim nedeniyle meydana gelmiştir. Bu tür teşekkülün arasında Mordvinler-Karatayları görebiliriz ki, kendilerini hem Mordvini etnos hem de vaftiz edilmiş Tatarlar (Hıristiyan-Tatarlar) olarak görüyorlar. Bu Hıristiyan Karatayların ana dili Tatarca olmuştur. Udmurt etnos bileşiminde yegane şahsi etnos edip (beşermen) yer alıyor XVII. yüzyılın ikinci yarısında Müslüman dinini kabul edip yakında Rus Hükümeti kilise gayret sarfetmeden Hıristiyanlığa gitmiş buna rağmen kendi ana Udmurt dil ve kültürünü muhafaza etmiştir.

Çuvaş köylerin bir takımı eskiden Müslümanlığa gitmiş yani Müslüman dinini kabul etmiş ve Ezebi Çuvaşlar kendilerini Tatar ismini almışlar. Tümüyle Tatar (Tatarlaşma) gelene kadar olanlar ise putperestliğe dönmüşler yada vaftiz edinmişler. Onlar kendi ilkel etnonim ve dinini korumuş kalanlardan diğerleri ya Müslüman yada Hıristiyanlaşmış tatar olarak Tatar etnosunda yer almıştır.

Benzeri süreç XX. yüzyılın başlangıcında geçmiştir. Bugün Çuvaş köyleri bulunmaktadır ki, buranın köydaşları çuvaşça konuşmalarına rağmen kendilerini Tatar olarak kabul ediyorlar Müslümanlığa tayin ediyorlar. Sovyetler döneminde yalnız Çuvaş mühidi ve dini vaziyeti(hem kültür hem de dil açısından) onların tamamıyla benimsemesine durdurdu. Etnokonfeksiyonel (halk ile dinin birleşmesinden oluşan mesele) ve etnoğrafya grupların oluşmasının nedenini şöyle izah edebiliriz:

1. Altın Ordu ve Moskova iktidarlığında resmi dinler olan Müslümanlık ve Hristiyanlık Tatar ve Rusların etnik bilinçleriyle tamamen kaynaşmış.

2. İdil-Ural civarı Müslüman olmayan halkın dini bilinci asıl etnik özdeş kılma durumunda olmuştu.

3. Hakiki çifte dil çünkü putperestliklerin İslam dini kabul edenlerin hızla benimsemesine el vermiş onların Hristiyanlığa ihdidası ise tamamıyla bu süreci durdurmuştur.

Anahtar Kelimeler: Müslümanlık, Hristiyan, din, tatar, kilise, etnokonfeksiyonel, etnoğrafya, Çuvaş, ideolojik

Этнические трансформационные процессы, проходившие в регионе Урало-Поволжья в разные эпохи и периоды его общественно-политической жизни (Золотой Орды, Казанского ханства, Московского государства) способствовали созданию здесь причудливой мозаики этноконфессиональных групп. В составе почти всех этносов имелись как православные христиане и мусульмане, так и приверженцы народной религии, т.е. «язычники». По сведениям Н.В.Никольского, в 1911 г. чувашей считалось около одного миллиона человек. Из них более 981 тыс. чувашей были православными, около 15 тыс. человек – приверженцами народной религии и более 2 тыс. – мусульманами[1. 129]. Примерно такое же соотношение количественной пропорции конфессиональных групп наблюдалось и у других народов региона – марийцев, удмуртов, мордвы. В XVII-XVIII вв. эти народы в своей основной массе стали православными христианами, а татары – мусульманами.

Этнотрансформационные процессы всегда сопровождаются изменением этнического самосознания, внешним проявлением которого становится самоназвание (эндогенный этноним, эндоэтноним). На направление движения ассимиляционных

процессов указывает название этноса (этнической группы, субэтноса), данное ему другой этнической общностью, которое называют экзоэтнонимом, экзоэтнонимом. Обычно взгляд со стороны более консервативен и он отражает более раннее состояние этнического самосознания того или иного народа. Так, по сообщению Г. Ахмарова, казанские татары, называя себя по вере мусульманами (*мосольман*) и происхождением булгарами, «не уважают для себя название татарин» [2. 119]. Луговые марийцы и башкиры их знали как *суас* (чуваши), а мишари над казанскими татарами смеялись, «уподобляя их во всем чувашам» [2.126]. В то же время мусульманская часть казанских татар своих православных сородичей называла кряшенами, т.е. крещеными. Последние разделялись, как об этом пишет И. Софийский, на следующие группы: 1) склонных к «язычеству» (*чиста, таза* или *чий кряшен*); 2) преданных христианской вере (*кара кряшен, урыссымак*); 3) преданных исламу (*ак татар, татарсымак*) [3. 687].

Экзоэтнонимом православных чувашей был *чйваш*, а своих сородичей-«язычников» они называли *тёне кёмен чйваш* или *су* (*сйв, сёв*) *чйваш*. На архаичность и былую продуктивность последнего словосочетания указывает и экзоэтноним *су сармйс*, которым православные чувашаи выделяли некрещеных марийцев. Омусульманенных чувашей их православные соседи называли *тутар*, т.е. татарин. Таким же экзоэтнонимом пользовались как чувашеязычные, так и татароязычные мусульмане. При этом настоящие татары их по-прежнему называли чувашами. Самоназванием приверженцев народной религии было *чйн чйваш* (истинный чуваш) или просто *чйваш*, тем самым подразумевалось, что православные чувашаи фактически являются не настоящими чувашами, а лишь кряшенами.

Марийцы выделяли из своей этносреды отдельную конфессиональную группу *чи* или *ош мари*, которая придерживалась народной религии. Очевидно, данное слово в марийский язык проник из татарского языка (сравните *чий* «не вполне чистый татарин-мусульманин»). Татарский же вариант образовался, как нам представляется, в результате потери первоначального значения булгаро-чувашского слова *су*, соответствующего древнетюркскому *joу* «поминальный обряд», «поминки» [4, 269], но это уже тема отдельной статьи. Здесь только отметим, что система самоназваний казанских татар и чувашей исторически сложилась на основе конфессионального противопоставления этих двух этносов. Примечательно то, что чувашаи

называют ислам татарской религией (*тутар тѣнѣ*), а христианство – русской религией (*вырѣс тѣнѣ*). Данный факт указывает на весьма слабую дифференцированность их этнического самосознания от религиозного. Это предположение подтверждается следующей общеизвестной закономерностью: воспринимая ислам, чуваш-христиане или «язычники» сразу начинают называть себя татарами, а при обратном возвращении они снова становятся чувашами, при этом и в том случае, когда эти отпавшие уже успели забыть свой прежний родной язык. Следовательно, в формировании этнического самосознания народов Поволжья (в особенности средние века,) религиозный фактор играл немаловажную роль, быть может и большую, чем язык.

Далее вспомним некоторые известные специалистам теоретические положения и раскладки. Этнотрансформационные процессы делятся, как утверждают разработчики современной теории науки об этносах, на процессы этнического разделения и этнического объединения. В результате первого процесса бывший единый этнос делится на несколько самостоятельных общностей, а во второй ситуации происходит межэтническая интеграция, в результате чего прежде самостоятельные этносы или его отдельные части ассимилируются более крупным или в социально-политическом плане занимающим наиболее выгодное положение этносом [5, 142-146].

В число важных этапов этнической ассимиляции А.П.Садохин включает культурную ассимиляцию (аккультурацию) и языковую ассимиляцию. Первая начинается раньше языковой, но, как обычно, завершается позже второй разновидности ассимиляционного процесса [5. 146]. По мнению ученого, «особенно долго сохраняются элементы традиционного питания и обычаи, связанные с религиозными установками» (Там же).

История сложения современных этноконфессиональных групп народов Урало-Поволжья позволяет нам уточнить общую схему ассимиляционных процессов применительно к Поволжью XIV-XIX вв. Пока не затрагивая конкретных исторических причин, вызывающих этнотрансформационные процессы, рассмотрим несколько ситуационных моментов, без которых невозможно изменить самосознание этноса. Самая первая и, пожалуй, наиболее важная ситуация – это реальное двуязычие, которое было естественным в условиях совместного проживания двух этносов, в данном случае

татар и чувашей. При этом различие этноконфессионального сознания этих двух народов, полностью совмещающегося с этническим самосознанием, сдерживало процессы этнической трансформации. Одно лишь знание языка соседей само по себе никогда не приводит к ассимиляционным процессам, но в то же время оно является первым необходимым условием для их прогрессирования. Таким условием в средние века было смена религиозного сознания, когда в условиях жесткой борьбы двух мировых религий в регионе «язычник» вынужден был стать либо мусульманином, либо христианином (об этом будем говорить чуть позже).

Итак, вчерашний «язычник» сменил этническое самосознание и стал называться татаринном или кряшеном (но не русским). В условиях двуязычия и совместного проживания татар и новых мусульман последние через одно или два поколения полностью забывали свой родной язык и становились кыпчакоязычными мусульманами.

В условиях совместного проживания с бывшими соплеменниками омусульманенные чуваша с самосознанием *тутар* в ряде случаев оставались чувашеязычными же (например, в д. Зирикли Бижбулякского района Башкортостана, д. Афонькино Шенталинского района Самарской области), а в других ситуациях (в условиях совместного проживания с мусульманами, наличия мечети, неимения совместных земельных владений с православными чувашами и т.д.) они быстро ассимилировались как в плане языка, так и в сфере культуры.

В условиях массового крещения народов Поволжья этническое самосознание новокрещенных сместился в сторону языка и культуры, что способствовало сохранению прежнего их экзоэтнонима. Только мусульмане и приверженцы народной религии называли их кряшенами. Если успевшие сменить свой родной язык татарским мусульмане обратно возвращались в «язычество» или христианство, то они называли себя опять чувашами (например, жители д. Базгеево Шаранского района Башкортостана разговаривают по-татарски, в то же время называют себя чувашами).

Чувашский материал показывает, что основным ассимилирующим фактором в Поволжье была смена религиозного сознания, что приводило к смене этнического самосознания, в том числе и этнического самоназвания. Возникает закономерный вопрос: что вынуждало чувашей, удмуртов, марийцев и мордву сменить свое религиозное

самосознание? Ответ следует искать, на наш взгляд, в истории культурно-идеологических ориентаций государственных образований в регионе за последние шесть веков. Как утверждают этнологи, все существующие в Азии, Европе и Африке народы успели сложиться к концу XV в. [5. 156]. Хотя в Поволжье борьба двух мировых религий началась еще до XIII в., но по настоящему она обострилась к XV в., когда были образованы враждебные Московскому государству отдельные ханства. Особую форму она обрела после падения Казанского ханства, когда татарские мурзы и другие привилегированные в недавнем прошлом люди (главным образом они были мусульманами) становились помещиками. Выгнанные из Казани они стали жить в своих имениях с преобладающим нетатарским населением. В силу указов 1628 и 1681 гг. чувашские и татарские мурзы, будучи мусульманами, не имели права владеть крещеными крестьянами, в связи с чем они были крайне заинтересованы в том, чтобы их холопы являлись с ним приверженцами одной веры. В первую очередь процессу исламизации подверглись чувашаи Заказанья и Присвияжья, где были сосредоточены основные владения татарских и чувашских мурз. Во второй половине XVII в. Быстро отатарились чувашские мурзы Нижегородского края. В 1713 г. у мусульман-помещиков было отнято право на владение имениями. Но однажды начатый процесс ассимиляции помещичьих крестьян из немусульманских народов не приостановился, лишь набирал силу, что сильно насторожило правительство. 1 сентября 1720 г. Петром Великим было велено освобождать крестившихся на три года от податей, а 2 ноября 1722 г. стали освобождать новокрещенных от воинской повинности. Относительно проповедников ислама губернаторам и воеводам в 1728 г. было предписано, что они обязаны выявлять таковых и казнить их. Постепенно перевес пошел в сторону православия, ибо в большинстве случаев материальные интересы стояли выше духовно-религиозных. Если с 1722 по 1738 гг. крестилось всего 131 чуваш, то за 1744-1751 гг. православными стали 170 тыс. чувашей Казанской епархии и 20 тыс. чувашей Нижегородской епархии.

Вторая волна массовой татаризации народов Поволжья пошла после указа Екатерины II от 29 мая 1773 г. о свободе вероисповедований. По наблюдениям Н.В.Никольского, после издания указа «мусульманство, управляемое муфтиями, простирало свою деятельность повсюду, где только находило возможным» [1. 102-180]. В XIX – нач. XX вв. в татары ушли чувашаи, разговаривающие только на кыпчакско-татарском языке, т.н. кряшены. Сегодня ассимиляционные процессы идут в

сторону массового обрусения горожан народов региона, но данная проблема выходит за рамки нашего выступления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Никольский, Н.В., (2007), Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI-XVIII веках. Н.В. Никольский. **Собр. соч. в 4-х тт.** Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, Т.П., 447 .
2. Ахмаров, Г., (1903), Мещера и мещеряки (мишӑр) Г. Ахмаров. **Известия общества археологии, истории и этнографии.** Казань: Т.ХІХ. Вып.2. 92-160.
3. Софийский, И., (1877), О киреметях крещеных татар Казанского края // **Известия по Казанской епархии.** – Казань, 674-689.
4. (1969), **Древнетюркский словарь.** Л.: Наука, Ленингр. отд., 676.
5. Садохин, А.П., (2004), **Этнология:** Учебное пособие. М.: Альфа–М; ИИФРА–М, 352.

DANCING GIRLS (DEVADASIS) AT THE TEMPLES- WITH SPECIAL REFERENCE TO THE JAGANNATH TEMPLE, PURI, ORISSA, INDIA

ROUT, Jyotsna K.B.
HINDĪSTAN/INDIA/ИНДИЯ

Introduction

The dance of devadasis or dancing girls is considered as an inseparable part of the worship at various Hindu Temples. The Devadasi system may be centuries and centuries old. The word devadasi literally means “Dasi of the Lord” and these dancing girls are considered to be married to the Gods and are expected to dance before the Lord as per the custom and are to lead a life of strict abstinence, dedication and devotion to the Lord.

Unlike the devadasi system in other part of India, in Lord Jagannath’s Temple, the devadasis dance only before the Lord. Public dancing is banned. In Travancore, in olden days, the marriage ceremony of devadasis to Lord Sachidananda was considered as a highly auspicious occasion and this marriage was compared with that of Lord Siva with Parvati. The devadasis were respected as Goddess Parvati.

At one stage Rajeswara temple at Thanjavur was boasting of 400 (four hundred) devadasis, the temple at Palakot 500 (five hundred) and Chebrulu in Guntur district in Andhra Pradesh with 300 (three hundred) devadasis.

As per one version, during the Ahom period in Assam 10,000 (ten thousand) devadasis were settled at Hajo. However, they were never venerated by the Assamese people.

The system of worshipping at Lord Jagannath’s temple is unique in itself. Like human being, the Lord is equally fond of wearing various dresses on different occasions and partaking various foods depending on season and festivals. Even he takes Navakalebara and discards his old body at fixed duration like the death of ordinary mortals. Hence, like ordinary human beings as the custom prevails, it is the dance of devadasis with recital of Geet Gobinda that seduces him to sleep.

Antiquity of the Custom of Dancing at the Temples

Ritual dancing as part of religious services in a temple has a long history. In India the practice originated and developed during the early medieval period, but in countries like Mesopotamia (Iraq), Egypt and Greece the system flourished several thousand years earlier.

In Egypt, Temples of Osiris and Isis were crowded with dancing girls. At Corinth, in Greece thousands of women were associated with the temple of Aphrodite. The custom was prevalent in Babylonia (Iraq), Cyprus and other countries.

In Sumer (Iraq), beautiful women were attached to every temple, who formed part of the god's household.

In Egypt, four professions were open to women-priesthood, midwifery, mourning and dancing. The royal priestess entered the profession when quite young and was given training in the sacred dances and singing the sacred songs.

The custom was widely prevalent in ancient Greece. It was the temple of Aphrodite in Greece, where the practice of dedicating girls is said to have been first established as a ritual of worship. Strabo says that the temple of Aphrodite (at Corinth) was so wealthy that it was able to keep more than a thousand courtesans, who were dedicated to the Goddess by men and women.

In India, the temple women came mostly from the low caste non-brahmin families. Slaves were also dedicated to or purchased by the temple. However, the instances of some higher caste people, including the royal families, are also available. In 1407, Bicabbarasi, the younger sister of Kunda Raja was donated to the temple of Jagadeka Mallesvara. Kulasekhara, the Chera king, is said to have dedicated his daughter as devadasi. Some high caste Hindu women became devadasis in order to escape widowhood.

In India, the custom of devadasi centered round the saivite temples and in a few cases vaisnavite and Jain temples. In the state of Assam the custom was popular among the saivite temples of Hajo, Pariharesvara temple of Dubi, the Siva temple of Dergaon and Jaysagar.

The Jagannath Temple

Construction of the world famous Janannath temples was started by Ananta Varman Chodaganga Dev during 12th Century A.D. and was

completed by Ananga Bhima Dev. This vast temple complex occupies an area of over 400.000 square feet and is bounded by a 20 feet high wall. This compound contains about 120 shrines. The top of the Jagannath Temple towers to a height of 192 feet. This temple stands on an elevated platform of stone, which measures about 10 acres and is located in the heart of the town. The temple has four halls, outermost being the Bhogmandir, hall for having food. Next one is the Nata-mandir, a hall for music and dance. The next is the Jagamohana, the gathering hall for devotees and the last one is the Deul, enshrining the deities. The temple has four gates at the eastern, southern, western and northern side and are called Lions gate. Horse Gate, Tiger Gate and the Elephant Gate respectively. The architecture of the temple follows the pattern of many Orissan temples of the classical period.

Enrollment and Initiation of Devadasis

The prerequisites for a girl to be dedicated were several. She had to be whole of body, not be lame, deaf, or blind, or have any bleeding or suppurating wounds. It must be a devadasi who adopted a girl child for propagating the system. The adoption could be done by any of the following ways:-

1. Datta- A girl child given away by her parents to an older devadasi.
2. Vikrita- A girl child sold to an older devadasi.
3. Bhrutta- A girl child born to an adopted son of a devadasi to be trained as a devadasi.

Parents used to give or sell a daughter to a devadasi in any of three circumstances: (1) the parents, or more usually the mother, may have made a vow to Jagannatha to dedicate their daughter to his service. Such a vow is made usually at the time of the illness of another child when Jagannatha is prayed to cure the child; (2) the parents being very poor and cannot afford the expenses of marrying their daughter. (3) the mother of the girl being a widow and finding herself pregnant, had been driven from her house or had left it. Case 2 and 3 were the most frequent. Devadasis also used to offer money to poor parents in exchange for their daughter. There is no adoption ritual. The child is simply to live in the devadasi's house. **(P-79, Wives of the God-King; Marglin,F.)**

The devadasis did not marry. They considered themselves to be married to Jagannatha. Two ceremonies represented this marriage. First the devadasis

were dedicated to temple service per-pubertally, and this constituted a marriage to the deity. Then at the time of puberty, another ceremony was held which was for them like a wedding. It was at the puberty ceremony that the devadasis used to consummate their marriage to the deity with either the king or a Brahmin temple servant.

The ceremony of dedication to temple service was called Saree bandhana.

After the temple dedication ceremony, the devadasis could perform the morning dance ritual but not the evening singing ritual. The latter, they would be able to perform only after puberty.

Temple Ritual

The Devadasi system may be centuries and centuries old. The dance of devadasis or dancing girls was considered as an inseparable part of the worship at various Hindu Temples. The word devadasis literally means “Dasis of the Lord” and these dancing girls were considered to be married to the Gods and were expected to dance before the Lord as per the custom and were to lead a life of strict abstinence, dedication and devotion to the Lord.

Unlike the devadasis system in other parts of India, in Lord Jagannath’s Temple, the devadasis danced only before the Lord. Public dancing was banned. In the Devadasi community itself, there were many sects, emerging at various stages of history. The sect known as the Bhitara gaunis could perform at the innermost chamber of the temple at the time of Bada-Shringar (bed time of the lord). The Bahar gaunis or nachunis danced only in the outer hall near the Garuda Sthambha, during the morning offering. In the various festivals also, the duties of the two communities were divided.

Till the end, the two communities, bhitara gauni and bahra gauni (nachuni) survived. The Bhitargaunis sang in the ‘Duar Paka’ ceremony at representative of Lakshmi. They also sang in the Jhulan festival of Nabakalebar. The Bahar gaunis danced in the main hall, in the morning, in the boat at Chandanjatra festival and participated in Nanda utsav. Likewise, in all festivals, their duties were divided, but it is obvious that Bhitargaunis held a higher status.

The system of worshipping at Lord Jagannath’s temple is unique in itself. Like human beings, the Lord is equally fond of wearing various

dresses on different occasions and partaking various foods depending on season and festivals. Even he takes Navakalevara i.e. discarding his old body at fixed duration like the death of ordinary mortals. Hence, like ordinary human beings, as the custom prevails, it is the dance of devadasis with recital of Geet Gobinda that seduces Him to sleep.

The devadasis perform twice daily in the temple; in the morning and in the evening. The morning ritual of bahargaunis consists of a dance not accompanied by songs. This dance takes place simultaneously with the first major offering in the inner sanctum. The dance of the devadasi takes place in the dance hall (near Garuda Stambha) and by contrast, is a public event.

The bhitara gauni would sing at the Badashringhar, the main ceremony for ornamenting and dressing the God. Lord Jagannath, at bedtime, would be first served by male attendants - they would fan Him and decorate Him with flowers. After they leave, a bhitara gauni would then enter the room, stand near the door (Jaya Bijay) and sing Geetagoinda songs and perhaps perform a ritual dance. After a while, she would come out and announce that the Lord had gone to sleep and then the guard would close the main gate.

Throughout the year, there were festivals and in most of the festivals the Devadasis danced.

Chandanjatra

Chandanjatra is celebrated for 21 days in the month of June. The Lord was taken for a boatripe in Narendra Pond. The Devadasis danced throughout the event- in the procession, in a separate boat, next to Madanmohan boat and also in the island while the Lord rested. This ritual was the duty of the bahara gaunis. The last part of the Chandanjatra is spent in the temple and is called Gupta-Jatra. The bhitara gaunis used to perform this ritual.

Rath Jatra

On the day of the Rath-Jatra, the Devadasis would go in a group and dance in front of the Gundicha Mandap. On the Hera-Panchami day, the Lord still in the Gundicha Temple, a group of Devadasis would go to the Gundicha Temple, break a stick of the chariot to indicate Lakshmi's jealousy and anger. The Devadasis, as Lakshmi's friends engage in a mock quarrel with the Pandas outside, who were supposed to be Lord's friends.

Apart from these festivals, there were many others in which the Devadasis participated, like Jhulan, Naba-Kalebar, Rukmini Vivaha, Snan-Jatra etc. For each of these festivals, the Devadasis had specific songs and dance.

Another interesting feature of the ritualistic worship in the Lord Jagannath Temple is tantric panchamakara mode which is partly adhered to:

The Panchamakaras are (1) Matshya (Fish), (2) Mansa (Meat), (3) Madya (Wine), (4) Mudra (Money) and (5) Maithuna (Sex). Matshya is substituted for green vegetables cooked with Hingu (Asafoetida). The second i.e. Mansa represented by the preparation of Adda (ginger), the third Madya is substituted for green coconut water. The fourth is Mudra consists of a pudding prepared with sugar and flour named as Kanti. The fifth i.e. Maithuna which consists of a peculiar dance of devadasis.

Brundabati was the last Devadasi who performed the daily evening ritual. For this she received from the temple administration 30 Indian rupees a month. Such a meagre sum was of course totally inadequate to support her. **(P-35; Wives of God kings; Marglin,F.)**

Payments to the Devadasis

In South India, land was the main source of the income of devadasis. Very often, endowments of villages or lands were made to the temples for meeting the cost of specified services, including music and dancing. In the temple of Lord Jagannath, the Devadasis were patronized by the King, temple priests and the Devotees.

During the dance of the devadasi in the dance hall of the main temple, the priests called the attention of the pilgrims to the devadasis. It is believed that viewing (darsan) of a devadasi has the same merit as having viewing of Jagannatha. At the end of the dance, pilgrims would place in front of her offerings of sindur, feet dye, Bangles, saris, ornaments, money. Such worship of the devadasi could also take place when she was all dressed for the dance on her way to or from the boating festival in Narendra tank.

The pilgrims from all parts of India requested the visit of the devadasis to their lodging houses. They did puja with flowers and sandal paste to the devadasis, washed their feet and gave them money. As revealed by Brundabati. She could receive anything between 15 and 100 rupees from such occasional visits. According to Brundabati and the other devadasis, pilgrims had stopped calling them.

Exploitation of Devadasis

Devadasis were considered themselves married to Lord Jagannath but after the puberty ceremony they used to consummate their marriage to the deity with either the King or a Brahmin temple servant.

Due to their religious status and maintenance by the King and the temple, the Devadasis were made to be exploited sexually by the king and the temple priests. So in effect the number of eligible partners is extended to include higher caste residents of Puri. The devadasis did not sell their services. Their relationships with men would be more accurately described by the word concubinage.

Some devadasis considered it legitimate that they as earthly courtesans like their counterparts in heaven, should have sexual relations with these earthly Gods .i.e. the King.

A devadasi named Brundabati said that typically they had sexual intercourse with the Brahmin priests at night after they return home from the temple where they have just performed the last ritual of the day, i.e. of putting the deities to sleep (pahuda). **(P-92; Wives of God kings; Marglin, F.)**

“Why should I hide these things? It is a tradition among us to keep relations with the Brahmin temple servants and with the king” said Radha, a devadasi. According to her, the devadasis must have their first sexual relation with the king. **(P-37 Wives of God kings; Marglin, F.)**

After independence of India and end of royal patronage, the earning of the devadasis fell drastically. Due to dwindling importance shown to them by the devotees and meagre maintenance paid by the temple authorities, the devadasis were almost reduced beggars and become more and more vulnerable to exploitation.

Brindavati, the last devadasi was paid Rs 30/- per month for her services at the temple. Hence one could easily comprehend her plight. Another devadasi named Shashimoni used to receive Rs. 300/- per month as her Pension.

Prevention

The main obstacles in weeding out the devadasi system were the endowments and perquisites which these women received from the temples and the reverence they commanded from the devotees. It was a normal practice for an aging devadasi to induct her daughter into the temple service

and thereby retain the benefits in the form of perquisites and income. In the absence of a daughter, a devadasi would go to the extent of securing an heiress, either by way of adoption or by way of purchase.

Another obstacle was the prevalence of superstition among the devadasi that the God would visit them with some punishment if they did not continue the practice.

The first effective step for abolishing the system was undertaken by the Princely Family of Mysore in the first decade of the present century.

In 1930, Dr. Muthulakshmi Reddi brought a Bill in the Madras Council, prohibiting the performance of the dedicatory ceremony in any Hindu temple and enabling the dedicated women to contract a legal marriage. In 1934, the Bombay Devadasis- Protection Act was passed. Thus, by the close of the third decade, preventive legislation covered almost the whole of the area where devadasi system was prevalent.

The provision in the India Penal Code, which prohibited the dedication of girls below the age of 18, made little headway in putting an end to the practice. The law was rendered ineffective by the guardians or the parents of the girls waiting till the completion of the eighteenth year and then dedicating them to the temples.

With the coming into force in 1861 of the India Penal Code, the recruitment of girls for employing them as devadasis was an offence punishable under section 372 of the I. P. C.

Ceasing of royal patronage, non-patronization by the devotees, degeneration of the dancers along with the punitive legislation brought an end to the age-old practice in 1990s.

Unfortunately, the temple authorities made a futile attempt to revive this tradition of dance in 1995. They advertised to recruit devadasis. In total five number of applications were received. Due to public outcry against the revival and non-fulfillment of the criteria, no body could be appointed as a devadasi. Celebrities such as noted Bharatnatyam dancer Swapna Sundari volunteered to be a devadasi and demanded to recruit married women as devadasis. Renowned Odissi dancer Late Sanjukta Panigrahi also advocated in favour of the revival.

REFERENCES

1. Das, S.N.- 1985, Jagannath Mandir O Jagannath Tatwo- 4th Ed. Friends Publisher, Cuttack.
2. Prasad, A.K.- Devadasi System in Ancient India- H.K. Publisher, New Delhi-1991.
3. Marglin, Frederique- Wives of the God King.
4. Mishra, K.C.-1984, The Cult of Jagannath- 2nd Ed. Firma KLM, Calcutta.
5. Tripathy, G.M- 1994, Sri Jagannath and Puri- 2nd Ed. Sri Jagannath Chetna Sangha, Puri.
6. Zaidi, Zoya-Devadasi System in Indian Temples- Internet.

INTERNET

www.hinduismtoday.com.

www.indiatoday.com.

www.ukhap.nic.in/homepages/Appan/maharis.html.

ESKİ TÜRKLERİN KOMŞU DOĞU HALKLARIYLA KÜLTÜREL İLİŞKİLERİNDE BUDİZM'İN YERİ

SADIKOV, Kasımcıan
ÖZBEKİSTAN/UZBEKISTAN/УЗБЕКІСТАН

ABSTRACT

Buddhism has played a great role in the historical and cultural interrelations of the Central Asian people. Buddhism influenced not only the social development but also the spread of philosophical ideas. It served as a stimulus for the development of the eastern Renaissance.

Buddhism as it existed in Central Asia changed somewhat the public-political and cultural life of the people in the region, particularly among the Turkic peoples. It was one of the most widespread and influential religions, and it left observable traces in public-political and cultural life of the early Turks. The Buddhist period contributed religious and philosophical ideas, as well as art, literature and books dealing with history all written in the literary language.

Mahayana Buddhism (Uluğ kölungü meaning “big chariot”) was widespread among the early Turks. Mahayana Buddhism in Turkic society adapted to the living conditions, historical traditions, ethnography and culture, and philosophical ideas of the early Turks.

One more important feature of old Turkic Buddhism was that Buddhism in the region as a whole was practiced in its original form; it was a religion without god. Meanwhile, the former religious philosophy of the Turks centered on god (yaratmış tängri). In old Turkic Buddhism a new image of god (tängri), Buddha, was created.

Due to Buddhism, ancient Indian philosophy and culture penetrated the early Turkic world. In this period, works containing religious, philosophical and didactic materials were translated into the old Turkic language. Usually these materials were translations from Sanskrit, Tokharian, Sogdian and Chinese.

The old Turkic language developed on the basis of these processes together with the languages of the east, and the effects were felt on the literature of the east. The Sanskrit and Turkic vocabulary that existed in the old Turkic language acquired new meanings. In religious texts of the early Turkic language appeared a new Buddhist sutra style and the lexical composition of the texts was enriched. These texts became monuments of the literary language. This writing system continued through not only in the middle ages but throughout the entire history of the literary language. And even when we consider the texts of the Middle Ages, they have many similarities with the old Turkic texts.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Mahayana Budizmi, Eski Turkler, Uygur yazısı, Türk yazı kültürü ve kitap sanatı.

Budizm'in geçmişte Doğu halklarının karşılıklı içtimai siyasi ve kültürel ilişkilerinde payı büyüktür. Budizm uluslararası birliğe, toplumun kalkınması gibi görüşlerin gelişmesine de katkıda bulunarak, Doğu rönessansının meydana gelmesinde önemli payı olmuştur.

Budizm'in Asya halkları arasında geniş bir şekilde yayılmasında Büyük İpek Yolu'nun yeri ayrıdır. Budizm'in Orta Asya'da yayılması kalkınmaya yön gösterdi. Daha önemlisi bu tarihî gelişme Budizm'in Büyük İpek Yolu'na çıkmasını sağladı. Budizm bu vesileyle Doğu'nun büyük ve kuvvetli dini olarak gündeme geldi. Onun dinler arasında en kuvvetli olmasının nedeni de ticaret yolu üzerinde yerleşmiş olan halkların ticaret aracılığıyla meydana gelen ekonomik ve kültürel ilişkileriydi.

Budizm Büyük İpek Yolu aracılığıyla Orta Asya'dan Doğu Türkistan ve Çin'e ulaştı. Budizm'in ileriki gelişmesi Orta Asya aracılığıyla değişik bir görüntü almıştır. Eski Çin, Kore ve Japon Budizminin bazı taraflarıyla Eski Türk Budizmine benzemesinin nedeni de bu olsa gerek.

Budizm tarihinde Budizm'in yayılmasının nasıl gerçekleştiği de önemlidir. Budizm Asya halkları arasında baskın ve savaşlarla değil, misyonerlik, ticaret ve kültürel ilişkilerin etkisiyle yayılmıştır. Bir ülkeden diğer bir ülkeye geçerken yeni topluma eski toplumun kültürel gelenekleriyle dinî görüşlerini de getirdi.

Bilindiği gibi, Mahayana Budizmi ilk olarak Hindistan'da meydana geldi. Ama Orta Asya'da geniş bir alana yayıldı. Budizm'in hangi yönlerinin hangi düzeyde kullanılmasının mümkün olabileceği, hangi yönlerinin

hangi düzeyde düzeltilinebileceği bu noktada belli oldu. Budizm uygarlık ateşini Orta Asya’da yaktı. Burada Mahayana Budizmi’nin yerli halklar tarafından kabul görebilecekleri şekil ortaya çıktı. Biçimlenen bu şekil ileride Asya halkları için örnek oluşturmıştır. Büyük İpek Yolu civarında yaşayan halklar Budizm’in biçimlenmiş şekli gereğince kendi inançlarını ortaya çıkarmışlardır. Bu tarzda Budizm Büyük İpek Yolu üzerindeki halkları bir birine bağlayarak kültürel geleneklerin devamlılığını, dinî görüşler birliğini oluşturmıştır¹.

Budizm Orta Asya’ya yayıldığı sıralarda bu ülke halklarında, özellikle eski Türkler’in sosyal, siyasi ve kültürel hayatında keskin bir değişiklik sağlamıştır. Eski Türkler’in Gök-Tanrı (*Kök Tängri* veya *Tängrikänlik*) inancından sonra yayılmış olan ve her alanda izlerine rastlanan dinlerden biri de Budizm’dir. Türklerin dini görüşlerinde, sanat ve kültürlerinde, kitabet sanatlarında, edebiyatlarında, yazı dili tarihinde Budizm döneminin ayrı bir yeri vardır.

Budizm aracılığıyla Türk dünyasına eski Hind felsefesi ve kültürü girdi. Bunların etkisiyle Buda eserleri eski Türkçe’ye çevrilmiştir. Genelde söz konusu eserler Sanskrit, Tahar, Soğd ve Çin dillerinden çevriliyordu. O dönemin Türk kaynaklarında eski Türk dili–*Türkçä* veya *Türk tili*, Sanskritçe–*Änätäk tili*, Taharca–*Toxrî tili*, Çince ise *Tabğaç~Tawğaç tili*, diye adlandırılmıştı.

İlk Orta dönemlerde Doğuda Buda eserlerinin Sanskritçe, Taharca, Türkçe, Soğdca, Çince versiyonları daha geniş bir şekilde yayılmıştı. Eski Türk dinciliği ve bilim alanında budaşınaslık, sanskritşınaslık, taharşınaslık, soğdşınaslık, çinşınaslık gibi bilim dalları ortaya çıktı. Türk aydınları arasında ünlü budaşınaslar, sanskritşınaslar, taharşınaslar, soğdşınaslar, çinşınaslar yetişmiştir. Partanarakşit Karnavajiki ile Sinkü Seli (~Şinkü Şeli) tudun o dönemin ünlü bilim adamı ve tercümanlarıydı. Partanarakşit Karnavajiki Taharcadan “Maytri simit nom bitig” (“Maytri ile Görüşme Kitabı”)², Sinkü Seli tudun ise Çince “Altun önglög yaruq” (“Altın Renkli Işık” = “Suvarnaprabhasa sutra”)³, “Tsi-in-çün kavi nom bitig” (“Syuan-tsanın Özgeçmişi”)⁴, “Et-özüg köngülüg körmäk atlîg nom bitig” (“Vucud ile Gönüli Anlamak Kitabı”)⁵ eserlerini eski Türkçeye çevirmiştir.

¹ Sadikov, K. K. probleme rasprostraneniya buddizma. / The history of spreading Buddhism. – The 7th International Conference on Korean Studies Central Asian Association for Korean Studies (CAAKS). Tashkent, July 4-5, 2007. pp. 232-237.

² Qadimki uyğur yeziqidiki “Maytri simit”. I. Urumçi, 1987.

³ Qadimki uyğur til-yezidi “Altun yaruq”. Urumçi, 2001.

⁴ Tügüşeva L.Y. Uyğurskaya versiya biografii Syuan-tsana. Moskva, 1991.

⁵ Hazai, G.. Fragmente eines uigurischen Blockdruck-Faltbuches. – Altorientalische Forschungen, III. Akademie-Verlag. Berlin, 1975, pp. 91-108.

İşbu tarihî olaylar sonucunda eski Türk ve Doğu dilleri ile edebiyatlarının karşılıklı ilişkileri gelişmiştir. Eski Türkçede Buda talimatına ait tüm terimler sistemi oluştu, yazı dilinde sadece Buda eserlerine özgü olan Sutra uslubu ortaya çıktı.

Sanskrit dilinden dini, felsefi kavramları anlatan kelimeler, Budizm sanatı, kültürü, eğitim, edebiyat ve bazı bilim dallarına ait terimler Türkçeye geçmeye başladı. Dil biliminde yeni terimler meydana geldi. Dildeki kelimelerin bazıları Buda kavramlarını anlatmaya başladı.⁶

Eski Türk dil biliminde yabancı dillirden terim alımı ve dilin kendi imkânlarına dayanarak, yenilerini türetim ilkeleri oluşturuldu.

Budizme ait terimlerin kullanılması bunun bir örneğidir. Buda terimlerini kabul etme ve yeni terimleri oluşturmanın başlıca ilkeleri şunlardı. Bilindiği gibi belli bir sahaya ait terimler tercüme edilmeden alındığı dilde nasıl olsa o halde kullanılmış. Türkçe eserlerde Buda terimleri aynı şekilde alınmış. Örneğin, *nirvan* (<skr. *nirvana*) – Buda talimatında; yüksek yer, düşünce gelişiminde doruk anlamına geliyor. Bu gibi terimler eski Buda eserlerinde çoktur.

Eserlerde *baqşı~baxşı* sözcüğü de geçiyor. Bu sözcük aslında Çince'den gelmiş. Uygur harfleriyle yazılmış Buda ve Mani metinlerinde “ustad, hoca, öğretmen” anlamlarını ifade etmiş. Ara sıra isim olarak da kullanılmış. Onun *otaçi baqşı* şekli de var. Bu sözcük “tabip, hekim” anlamındadır. XIV-XV. yüzyıllarda Çağatay yurdunda bu kelime Uygur harfleriyle yazan katip, hattat anlamını bildirmiş (örneğin, söz konusu dönemde yaşayan *Mansur baxşı*, *Hasan Qara Sayıl Şams baxşı*, *Zaynu-l-Abidin baxşı* isimleri biliniyor). Günümüz Özbekçe'sinde *baxşı* sözcüğü “dastancı, ozan”, demektir. Bazı Özbek ağızlarında “falcı” anlamı da var.

Eski Türkçede yabancı dillerden gelen kelimelere Türkçe ekler getirilerek yeni terimler türetilmiş. Örneğin, *nomçi* – Buda kanunlarını iyi bilen ulema. Kanunları öğreten hocaya *nomçi açarı~nomçi baxşı* demişler. Buradaki *açarı* (<skr. *açarya*) öğretmen, hoca anlamına geliyor.

Buda metinlerinde bazı dinî deyimler Türkçeye çevrilmeden Sanskritçe yazılıyor. Buda dinî, felsefi eserleri geleneğe göre *Namo but. Namu darm. Namu sang* cumleleriyle başlıyor (Bunun *Namo Buddaya. Namu darmaya. Namu sanggaya* şekli de var). Bu deyimın Sanskritçesi *Namo budha. Namu dharma. Namu samgha* dır. “Buddaya saygı. Buda akidelerine saygı. Buda toplumuna saygı” demektir. Bu üçlüğün bir arada gelmesinin nedeni Buda,

⁶ Sadiqov, Q. Qadimgi Turkiy Halqlarning Diniy-Falsafiy Qaraşlari. Taşkent, 2004. S. 64-67.

Buda talimatı ve toplumun kutsal sayılmasıdır. Eski Türkler bu üçlüğe *üç erdini* veya *erdinilär* demişler. *Erdini* (=skr. *ratna*) – mücevher anlamını veriyor.

Buda metinlerinde Soğdca, Çince terimler daha çok kullanılmıştır. Mesala, *Azrua* (<soğdca. ‘zrv’) – Brahma dininin yaratıcısı, Zervana (=skr. Brahma). Veya: *Xormuzta* (<soğdca. ‘xwrmzt’) – ilah, tanrının adı, Hormuzd (=Indra). Aslında bu söz Mani dininde ilah anlamına geliyor. Daha sonra Türk budistleri de ilahi aynı kelimeye kullanmışlar.

Eski Türkler Budaya *Burqan~Burxan* demişlerdir. Eski Türkçede kullanılmış *Burqan~Burxan* sözü Çince *bvyr* (Buda)dan gelmiş olup, Türk Buda ortamında Buda talimatının kurucusu, Buda, Buda dini, but anlamlarıdır. Söz konusu kelime Orta Asyadaki Budizm çağlarından kalmış bazı yer adlarında hala da rastlanılmaktadır. Örneğin Kazakistanın Taldıkorgan ilinde *Burxanbulaq* adlı yer bulunmaktadır. *Burxanbulaq* büyük bir şelalenin adıdır. Bu kelimenin bir parçası olan *Burxan* – Budayı anlatıyor. *Burxanbulaq* – Buda’nın kutsal suyu, şelalesi demektir. Günümüzde de söz konusu şelale akmaya devam ediyor.

Şark metin bilimleri, özellikle, Türkçe metin yazma tarihinde tercüme hangi dilden yapıldıysa kitap adını aslı gibi koruma, bunun gibi eser adını her hangi bir doğu (tabii ki edebi etkisi ve mevkii yüksek olan dilde) adlandırma geleneği mevcuttu. Örneğin, maniciler tövbenamesinin Türkçe versiyonu *Niğošaklarnıng suyın yazuqın öküngü Xuastuanıft* (Dinleyicilerin Kendi Günahlarından Tövbe Eden Huastuanıft) olmuştur. Türk Buda edebiyatında kendine özgü bir olayı görürüz. Bazı eserlerin adı aslı gibi korunduysa, bazıları Türkçe adlanmıştır. Örneğin, *Mahayanasutra* – eski Türkçede *Uluğ kölüñü sutur* diye adlanmıştır. Veya: *Mayitreya samiti nataka* nın Türkçe versiyonu *Maytri simit nom bitig* diye adlanmıştır. *Suvarnaprabhasa* sutrası eski Türkçeye *Altun önglüğ yaruq yaltriqlig qopta kötrülmiş nom eligi* (“Altın Renkli Işık Taratıcı her şeyden Büyük Eser”) deye çevrilmiştir. Veya Türkçe *Nirvan bitig* (=skr. *Nirvana sutra*) – Mahayana mezhibinde yaratılmış sutralardan birinin adıdır.

Belirtmek gerekiyorki, Doğu edebiyatında, özellikle Türk edebiyatında söz konusu gelenek Budizm, Mani dininin yayılması bunun sonucunda Doğu halkları arasında kültürel ve edebi ilişkilerin kurulması ve gelişmesi ile birlikte ortaya çıktı. Eski Türk Buda, Türk Mani edebiyatlarının yarattığı söz konusu gelenek Türk halkları edebiyatı tarihinde uzun süre yaşadı. Bunun gibi gelenek Çağatay edebiyatında da mevcuttur. Örneğin, Alishir Nevayi’nin eserleri Türkçe olmasına rağmen Arapça adlandırılmıştır: *Me’zānu-l-avzān; Muhākamatu-l-luğātayn* ve saire.

Budizmin mezhepleri, yolları, kolu – *kölüngü*, buradan ortaya çıkarak, Mahayana kolu *Uluğ kölüngü* diye adlandırılmıştır. Ayrıca buna mezhep *Tayşing* veya *Mxayan* da denir. Bu kelimelerin birincisi Çince'den, ikincisi ise Sanskritçe Mahāyāna'dan gelmektedir. Hinayana koluna ise *Kiçig kölüngü* veya *Sawçing* denmiştir.

Eski Türkler Budizmin Mahayana kolunu (*Uluğ kölüngü*) takip etmişlerdir. Mahayana Budizmi Türklerin hayat tarzlarına, geleneklerine, etnografisine, kültürüne, kendine özgü felsefe ve görüşlerine, dünya ve toplum konusundaki düşüncelerine uymuştur. Budist Türklerin evren konusundaki görüşleri Gök Tanrı dininin uzayla ilgili görüşleri ile birleşmişti. Bu yönleri ile eski Türk Budizmi diğer halkların Budizmi'nden farklıydı.

Budizm eski Türklerin Hint, Tahar, Çin edebiyatlarıyla tanışma imkanı sağladı. Eski Türk şiirlerinde *küg~kög*, *taqşut~tağşut*, *qoşuq~qoşuğ*, *yür~ir* ile birlikte *şlok* (<скр. *śloka*), *padak* (<скр. *padaka*), *käränt* (<скр. *grantha*) gibi yeni türler oluştu.

Budizm'i kabul eden Türk topluluklarının iki türlü yazı kullandıkları bilinmektedir. Türkler o dönemlerde Soğd alfabesi nezdinde oluşmuş olan Uygur yazısı ile birlikte Budizm'in etkisi altında kalan Brahma yazısını da kullanmışlardır. Uygur yazısının biçimlenmesinde Orta Asya halkları arasında oluşan dinî ve kültürel ilişkilerin, bununla birlikte Budizm'in etkisinin yeri önemli olduğunu unutmamak gerekir.

Bilindiği gibi, Türkler'in Budizm'i kabul etmesinde Soğdlar'ın da önemli bir payları vardır. Budizm'in sayesinde Doğu halkları arasında Soğdlar'ın itibarı daha da yükselmiştir. Birinci ve İkinci Gök Türk Kağanlıkları, daha sonra Uygur Kağanlıkları döneminde bazı abidelerin, özellikle monumental anıtların Türkçe ile birlikte Soğdca da yapıldığını, ticaret yollarında Asya üzerinden geçmiş olan İpek Yolu'nda Türkçe ile birlikte Soğdca'ya da önem verildiği boşuna değildi. Uygur alfabesi işte bu, belirttiğimiz dinî ve kültürel olaylar sonucunda ortaya çıkmıştır.

Budizm'in yayılma alanı onu kabul eden halkların kültürü ve sanatında önemli iz bıraktı. Bu izler eski Türk yazı kültürü ve kitap sanatında görülür.

Günümüze kadar ulaşan Budizm dönemine ait el yazısıyla yazılmış metinler Eski Türk Buda ortamında kitabetin yüksek düzeylere ulaşmış olduğunu gösterir.⁷

Budizm dönemi Türk kitapları sarılmış kâğıt, defter ve pothi biçimindeydi. Bunlardan en geniş yayılan kitap şekli pothidir. Bu kitap biçimini eski Hintler bulmuşlardır. Ebu Reyhan Biruni'nin Hindistan eserinde Hintlerin bu kitap biçimi konusunda geniş bilgi verilmiştir. Pothi kitap biçimi eski Tibet'te de ün kazanmıştır. Ama Çin kitabetinde görülmez. Bu yüzden bilim adamları söz konusu kitap biçiminin Türklere Tibet'ten geldiğini tahmin ediyorlar. Öylemi veya direk Hintlerden gelmiş mi, nasıl geçmiş olmasına rağmen, Türk ortamına Budizmin kutsal talimatı, Budizm kültürü, sanatı ve Buda eserleriyle birlikte girdi. Belki bu yüzden genellikle Buda dönemi kitapçılığına özgüdür.

Eski Hintler bu gibi kitapları hazırlamada yazı aracı olarak palma yapraklarını kullanmıştır. Önemli olan Türkler bu kitap biçimini kabul ettikten sonra kendi doğal coğrafik koşullarından gelerek palma yapraklarının yerine kâğıt kullanmaya başladılar. Kâğıt kitabet işinde oldukça uygunmuş.

Buda kitap sanatında pothi geleneği uzun süre devam etti. Daha sonra kitap hazırlamanın yeni biçimlerinin ortaya çıkmasına rağmen Türk Buda toplumunda XVII. yüzyılda bile pothi biçimine başvurdular. Türkler arasında Buda eserlerine olan saygı o kadar büyük olmuş ki, katipler tercüme edilen dönemin dilini, kitabın eski türünü de kendi babaları yazdığı gibi korumaya çalışmışlar.

Budizm'in yayılması söz konusu olduğunda eski Türklerin İpek Yolu'ndaki siyasi mevkiisini, komşu halklarla kültürel, ekonomik ilişkilerini de göz önünde bulundurmalıyız. Eski Türkler Budizmi Hint, Tahar, Soğdlarla meydana gelen dini, kültürel ilişkiler nedeniyle kabul etmişlerse de ileride bu dinî gelişmesine kendi paylarını da katmışlardır. Budizmin yayılması ve gelişmesi ile ilgili zincirli aşamalarda eski Türk toplumu da kendine uygun yere sahiptir.

⁷ Gaben, A.f. Kultura Pisma i Peçataniya U Drevnih Tyurkov. – Zarubejnaya Tyurkologiya. Vipusk 1. Drevnie tyurkskie yaziki i literaturi. Moskva, 1986. S. 159-190; Tügüşeva L.Y. Ranne-srednevekovaaya uygurskaya rukopisnaya kniga. – Rukopisnaya kniga v kulture narodov Vostoka. Kniga vtoraya. Moskva, 1988. s. 358-372.

BUDDHISM AND ITS MESSAGE OF PEACE

SAKSANA, Rakesh
HINDĪSTAN/INDIA/ИНДИЯ

“Buddhism is not just a religion of the past or a mere faith as many have thought, but it is a time-tested scientific religion and philosophy which, in the context of the present world-situation, is more relevant today than ever before for establishing world peace.”¹

ABSTRACT

For us in India, the land of Buddha’s birth, Buddhism is an outstanding representation of our religious tradition--a tradition- of peace and harmony. Humanism, which was a hallmark of Buddha’s teachings crossed all racial and national barriers. The master aimed at the development of a new kind of free man, intent on working out his own future, with reliance on one’s own self, attadipa. But today, more than even before, we’re suffering from an exhaustion of spirit, an increase of egoism, individual and collective, which makes the ideal of a world society difficult to achieve.

Buddha has been a great force for peace in the world. Buddha’s policy of peace, self-sacrifice, kindness and charity moulded the lives of numeros saints in medieval India while in modern India ,too, some great leaders like Gandhi and Nehru have undoubtedly been guided by Buddha’s teachings. The declared foreign policy of India was based on Panchashila, in itself a Buddhist term, which allows for the possibility of peaceful co-existence between people of different ideologies.

Buddhism has an intimate association with peace. In its long history we hardly find any evidence of violence, killings, religious hatred. Buddhism wields only one sword, the sword of wisdom and recognises only one enemy i.e. ignorance.

In the present, no less than in the past, Buddhism implies peace, implying a state of mind(Maitri). The message of Buddhism and the principles on which it rests have assumed a new significance in today’s world. Even peace of which U.N.O. speaks is but an indication that the whole world

¹ Morgan, Kenneth W. (ed.) ‘The Path of the Buddha’, p. 12.

is gradually veering around the belief embodied in the religion of the Buddha.

For us in India, the land of Buddha's birth, Buddhism is an outstanding representative of our religious tradition, a tradition of peace and harmony. Humanism, which was a hallmark of Buddha's teachings crossed all racial and national barriers and became a great force for peace in the world. The Master aimed at the development of a new kind of free man, free from all prejudices, intent on working out his own future with reliance on one's own self, i.e. *attadipa*. But today, more than ever before, we are suffering from "an exhaustion of spirit, an increase of egoism, individual and collective, which makes the ideal of a world society difficult to achieve".²

Buddhism has an intimate association with the concept of peace. In its long history we hardly find any evidence of violence, killings or religious hatred. "Buddhism wields only one sword, the sword of wisdom and recognizes only one enemy i.e. ignorance".³ This is, indeed, the testimony of history.

In India, Buddha's policy of peace, self-sacrifice, kindness and charity not only influenced people in general but also rulers who made it the basis of their state policy. It moulded the lives of many saints in medieval India while in modern period, too, leaders like Gandhi and Nehru were undoubtedly guided by Buddha's teachings. The declared foreign policy of India was based on *Panchashila*, in itself a Buddhist term which allows for the possibility of peaceful co-existence between people of different ideologies.

World peace, today, appears to be a myth, a mirage. However, it is equally true that despite diversity of race, religion, ideology and so forth, people all over the world are near unanimous in their basic wish for peace and happiness. Today, at the threshold of 21st century the world is in dire need of peace which should produce harmony, universal brotherhood, love, compassion, forbearance, equanimity and breed solace in interpersonal relationship. International humanitarianism, non-violence and World peace are a foremost necessity of today.

The problem of peace-whether individual or social-is essentially a problem of mind. It's the positive state of human mind which comprehends joy and happiness which are borne out of selfless love for all sentient beings of the universe. Man hankers after peace because happiness is the ultimate

² S. Radhakrishnan's Foreward to P.V. Bapat (ed.), 2500 years of Buddhism, pp. XIV, XV.

³ op. cit., p. 398.

goal of all living beings, and in the quest for happiness intelligent man finds that it is not available as long as one's mind is not at peace.

In the strife-torn world of today, the message of Buddha holds great relevance. He wanted to lift not only man but the entire human race above and beyond the fear, ignorance and isolation which beset him in his path of life. As for its message of peace, it pervades the whole Buddhist tradition. Buddha realized that peace would come only when Man is happy. He wanted man to get rid of all malice, hatred, indulgence in lower desires and evil thoughts. He wanted to substitute these with good thoughts, worthy desires, feelings of charity and compassion, and an attitude of serenity and composure. Let men purify their thoughts and desires and complete happiness will be theirs. Such a thought-effort will, then, lead to universal peace.

As a social code, Buddhism leads us to peace, understanding and integration. Buddha tried to inculcate in his followers the sense of service and understanding with love and compassion by separating man from passion and elevating humanistic tendency in man with the help of morality, Karuna and Samata.

Peace and integrity is the central theme of Buddhism. It is indispensable for world peace as a way of securing the integral growth and stability. Buddha's chief motto was that not only all members of the Buddhist order but rather all subjects of state must achieve the ethical perfection and moral integrity which only will produce peace both within as well as outside the state.⁴

In the changing world of today, Buddhism has a great deal to contribute in establishing peace. It provides for a revolutionary doctrine of peace by way of a concept of commonwealth of Dharma. Though the message of peace is strewn all over in Buddhism, we may make a passing reference to some of the early Buddhist scriptures as well as later Mahayana philosophical and literary works, which contain specific reference to Peace. Among the earlier works Kimsita Sutra of the Cullavagga states that whosoever practices the Dhamma in accordance with Buddha's teachings and attains the essence of knowledge through meditation is established in peace. The three sutras of the Mahavagga (Sundarikabhadvaja, Magha and Salla), most of the sutras of Atthaka vagga and the complete chapter of the Parayanavagga delineate the Buddhist conception of peace as one's

⁴ 'The concept of peace in Buddhist Literature' in Buddhism and Peace (1991) ed. by Prof. G. Sundara Ramiah, Dr. K. Ravi, Dr. S. D. Joga Ram and published by the Department of Philosophy, Andhra Pradesh University, Viashakapatnam.

individual attainment of complete mental freedom by one's endeavour of renouncing craving, all philosophical doctrines and religious ceremonies. Similarly, later Mahayana works depict the Bodhisattva as a personification of Mahakaruna. Asvaghosha's *vajrasuchi* aptly shows how Mahayana acaryas tried to rise above the distinctions of caste, colour and creed, in accordance with Buddha's teachings, so as to establish peace within the state.

In this paper it is proposed to refer briefly to the concept of Ahimsa or Non-violence enunciated by Buddha which went a long way in promoting the concept of peace. Subsequently we propose to examine as to how this concept of peace is reflected in two very prominent Buddhist works, namely *Saddharmapundarikasutra* or the Lotus of the True Law and *Kalachakra Tantra* or the Wheel of time. However, before we do that it will be worthwhile analysing, briefly, the historical background which paved the way for the rise of Buddhism in the sixth century B. C.

In order to understand the significance of peace in the context of early Buddhism, it is necessary to traverse the historical background of the rise of Buddhism. The age of Buddhism was an age when, as a result of the development of the forces of production, the northern regions of India witnessed the rise of ruthless state powers on the ruins of tribal societies. Trade and war were creating unheard of miseries in the lives of the people while the greed for private property knew no bounds. Nevertheless, the productive forces were not developed enough to provide plenty for all. Rather, the further development of the productive forces which alone could lead to eventual happiness must have then presupposed a more ruthless force of exploitation and all the miseries it entailed. Simultaneously, the Gangetic basin in the sixth century B.C. witnessed the emergence of new classes leading to lot of social tensions, while in the religious sphere arose so many sects of considerable appeal and prominence with their diverse philosophies, 'a bewildering cluster of the frustrated ideas'.

In responding to such a situation, the Buddha was merely acting as an unconscious tool of history, and Buddhism from its very inception, was destined to become perhaps the biggest socio-religious movement in Indian history.⁵

In formulating the theoretical basis of his Dhamma, Buddha looked upon the suffering of his age as a sickness, a disease. The 'arya satyas' which he pronounced were concerned with the tyranny of suffering and formulated at

⁵ Chattopadhyaya, Devi Prasad, *Lokayata*, PPH New Delhi 4th ed. 1978, pp. 466,

a time which witnessed the tyranny of state power and property. In order to bring peace to the afflicted, Buddha raised the concrete material sufferings of his fellow beings to a universal principle of eternal suffering, a kind of ideal or metaphysical suffering. With such an explanation, the actual miseries arising from the new social conditions paled into insignificance. The cause of misery, found in the very craving was for existence. Buddha also came out with a message of deliverance from misery, proclaiming that suffering could be overcome and there was a definite way out for that. He further argued that the real cause of the actual suffering was to be sought somewhere outside the concrete material world, otherwise people would have taken recourse of violence instead. The ultimate cause of all human suffering was traced to 'avidya' or ignorance. The problem was solved simply by removing it from the realm of reality.

The core of Buddhism, i.e. The Noble Eightfold Path appears to have been formulated to bring happiness and peace not only to the individuals but to society at large. The first step, i.e. **Proper vision** helps man in quenching the desire (root cause of all sorrow) and leads to the path of peace. The second step i.e. **Proper Aims**, deters one from coveting wealth and power at the expense of others or indulge in senses and luxury and through proper design equips man to love others and increase their happiness. The third step, **Proper speech** (truthful, conducive to eternal friendship, endearing and measured) exhorts one to avoid misuse of tongue lest it may lead to violence and killings. The fourth step, i.e. **Proper Action** advises one not to indulge in actions such as killing, theft, adultery etc. leading to disaster but rather do such positive deeds as would lead to the benefit of others. Similarly, other steps in the Eight fold path also exhort us to remove evils from our mind, generate good thoughts to produce harmony and happiness in the society.

Buddha not only prescribed a code of conduct for both the lay-followers and the monks but even ventured to pronounce new duties for the absolute monarch, which project 'a startling modern view of political economy'. Beside other things, it advises the ruler to tackle banditry and strife and other social evils like poverty and unemployment by proper means, utilise surplus accumulation for the public works and thus ensure peace and harmony in the kingdom.

The doctrine of Buddha was eminently fitted to the needs of a rapidly evolving society. The Buddha's attitude to the injustices of the caste-system made a fervent appeal to the people. Of the contemporary prophets,

Buddha alone “could offer to the people of his times the illusion of liberty, equality & fraternity, which, as the inevitable result of the laws of social advance, were being trampled and undermined in reality.”⁶

The age of the Buddha saw the most momentous social upheavals in the Gangetic valley - the transition from tribe to state, the changed composition of the army (without tribal basis) a new set of institutions (mortgage, interest, usury) and emerging merchant classes with concomitant social vices characteristic of commercialism. Amidst the tension generated by these what was required was some sort of substitute for the lost tribal value of liberty, equality fraternity. It was Buddha which provided a substitute and became extremely popular.

In different suttas, Buddha talks about the insatiable greed of the rich. The new realities which he saw were appalling to him. The same greed of riches and power characterize the political history of the age. Numerous cases of patricide as recorded in the history of Magadha and Kosala were manifestations of the new values that followed the rise of state power and collapse of tribal morality. In a world torn to pieces by the new forces of tyranny, oppression and greed, of lust and hatred, Buddha’s message of peace, ahimsa, compassion, amity and harmony and his emphasis on the moral values proved timely and had tremendous appeal for the masses.

Ahimsa or Non-Violence

Buddhism is a gospel of peace and non-violence. Non-violence is a way of life devoid of all extremes of passion like anger, enmity, pleasure and pain. True peace emanates from non-violence which is a rational and mighty force. The practice of non-violence is life-affirming which contributes to human unity, progress and peace. Non-violence teaches one to live in harmony with others and with oneself. It requires adherence to high standards of truth and self-control.

Buddhism is considered to be a practical religion of peace and non-violence. The four Brahma-viharas, viz. Frindliness, Compassion, joy and equanimity which are ingredients of Right Mindfulness tend to promote global welfare. Further, the Bodhisattva ideal based on unselfish and sacrificing spirit, the compassionate and benevolent attitude of the Buddha towards the whole mankind, and the principles of Ahimsa or Non-violence, forbearance and humanitarian outlook all tend to promote peace.

No one can afford to overlook the non-violent strategy and social policy instituted by the Buddha. The Buddhist samgha is a true army of non-

⁶ Koshambi, B. D. - An Introduction to the study of Indian History, pp. 139.

violence. Buddha probably realized that one individual taming one's mind was not enough but effort was to be made to tame the minds of millions of men. Hence, he decided to create an army of men wearing orange robes and with shaven heads- an army of non-violent warriors whose battle was to conquer the self.

The principle of Non-violence projects an ideal of universal peace. The Buddhists, in the 21st century, have a responsibility to rediscover how their tradition of Ahimsa, love and compassion can help individuals realize peace, not only in their own life but also in the world community.

SaddharmapundarikaSutra or the Lotus of the True Law

The Buddhist ideal of peace is beautifully illustrated in Saddharmapundarikasutra or the Lotus of the True Law, one of the most important of all Mahayan scriptures, setting forth the doctrine of the One Vehicle and the eternal Buddha. The sutra teaches an ethical path which is the way of the Bodhisattva – a life of creative altruism leading to ultimate peace.

The Lotus, with its countless teachings, embodies an ideology of peace. The best foundation for world peace is universal responsibility towards equitable distribution of natural resources and thorough concern for future generations which can make the world one, a pure and peaceful land. The Lotus-sutra is absolutely nothing excluded from this teaching-mind, body, individual, society, mountain, river, tree, grass, bird, fish, animal or seed – everything will be saved. The breadth and boundlessness of the Lotus Sutra is overwhelming. It is, undoubtedly, a profound teaching on peace.

The 'Lotus' tells the story of Devadatta (Chapter XII), a disciple and also a cousin of Buddha, who subsequently defied the Buddha and broke away from Buddha's community of disciples. He indulged in the crimes of murder, slandering the Dhamma, causing dissensions among Buddha's disciples and even attempting to kill Buddha on various occasions. Comparing the evil deeds of Devadatta with that of Buddha who endured them, we learn many valuable lessons.⁷ The story conveys a range of overt expressions of both violence and non-violence and one can easily make out as to which one is more powerful.

The spirit of the Lotus does not aim solely at the salvation of individuals or awakening them to the truth but ultimately aims at changing the whole society. This is symbolized by the words "to purify the Buddha land" which

⁷ Nikkyo Niwano : "A Buddhist Approach to Peace", 1982, p. 17

appear frequently in the 'Lotus'. The Lotus sutra asserts that in order for man to become truly happy, in addition to individual enlightenment and happiness in one's individual life, it is in to purify the nation (society), thus going a step further. Chapter XI of the 'Lotus' "Beholding the precious stupa" exhorts a person to make efforts not to escape from actuality but rather to positively wrestle with it and strive to purify it. Another important lesson one derives from the Chapter is that the person who intends to make this world peaceful should directly touch the sufferings of the ordinary people in actual society. One can't serve others by idealism alone but must grapple with actual problems.

"The divine power of the Tathagata" (Chapter XXI), a symbolic recapitulation of the ideas of the 'Lotus' explains that Buddha reveals divine power and shows various mysteries of miraculous phenomenon all of which symbolize the truth that everyone is one. The phenomenon "One Buddhaland" occurring here means the formation of a world-federation which we must try to translate into action.

The Lotus Sutra describes the actions of people working for the peace of humanity in terms of bodhisattvas of various kinds. Among them, the Bodhisattva Never Disparaging (Chapter XX) provides a model of non-violent dialogue. He believes in and respects human dignity to the maximum extent. In essence, what Sakyamuni was trying to achieve by appearing in this world was the optimum way of life for both the self and others. Similarly, "Bodhisattvas from the Earth" (Chapter XV) appear as those who will disseminate the spirit of the Lotus sutra in the future. It is predicted that they'll appear together with the philosophy of respect for the dignity of life in the evil age of five impurities, the Latter day of the Law.

In our terms, the bodhisattvas appearing in the Lotus-sutra can be seen as representing ordinary people striving to create a culture of peace.⁸ The heart of their endeavours is respect for the dignity of life. Their principal tool is non-violent, compassionate dialogue, and each one of them manifests his or her distinctive characteristics while working for the achievement of this goal.

Chapter II of the Sutra—"Expedient Means"—clearly states that Buddhas appear in this world for the purpose of revealing to sentient beings the universal life (Buddha-nature) in each one of them. Their aim is to open and show living beings wisdom, awaken them to it, and cause them to

⁸ 'World Peace and the Lotus Sutra' a Paper presented by Daisaku Ikeda at the 37th International Conference of Asian and North African Studies (ICANAS 37), Moscow 2004.

become one with it. This glorifies the dignity of life and helps sentient beings to be as good as they are capable of being. Again, it is held that whereas ignorance evokes evil energy creating schisms, good energy becomes manifest by the true nature of all phenomenon and the Buddha's nature becomes compassion, trust, wisdom, courage and justice. And when all things, including humanity, reveal the good nature and are united in solidarity, the essential dignity of life based on the law of dependent origination, is made manifest. It is only under such circumstances that we may strive to create a culture of peace, characterized by non-violence, compassion, trust and hope.

The Buddhist ideal culture of peace is described in chapter V, "The parable of the Medicinal Herbs" of the Lotus-sutra. It is stated here that in nature grow a great diversity of plants and trees. Receiving the equal blessings of earth and rain, they grow and blossom, each manifesting its own characteristics. This text, in which earth and rain are metaphors for Shakyamuni's impartial teachings and plants represent living beings, skillfully describes the nature of the culture of peace. "In social terms, the parable indicates how diverse cultures can preserve their distinctive natures while co-existing peacefully".⁹

Kalachakra: Wheel of Time

Kalachakra, one of the greatest divisions of Tantric Buddhism, in Sanskrit means "Tantra of the Wheel of Time". Kalachakra is part of an elaborate system. It's a Tantric teaching that Tibetans consider very useful for eliminating or at least reducing war and is full of positive effects. It is reported that in 1953 His Holiness Dalai Lama received the Kalachakra Initiation¹⁰ from Ling Rinpoche. This is one of the most important initiations in the Tantric tradition with special significance for world peace. Subsequently, His Highness has given Kalachakra initiation at different places in India and abroad, with the motive to promote world peace.

However, to achieve genuine world peace, we have first to create inner peace. This is only possible when we reduce our negative thoughts and increase positive attitudes by developing love and compassion, patience and understanding among human beings. Universal humanitarian approach to world problems, then, appears to be the only sound basis for world peace.¹¹

⁹Daisaku Ikeda, op. cit.

¹⁰ Encyclopedia of Buddhism: A Word of Faith, vol. XI, p. 347.

¹¹ 'Vision of Peace', Dalai Lama's address to the Conference on 'Seeking the true meaning of peace' in San Jose Costa Rica, 1989. News Tiber May-August, 1989 p.7.

Kalachakra came to be developed for the welfare and prosperity of all beings and for peace at individual and global level. But as long as we suffer from mental distortions as attachment and anger, peace will be impossible to achieve. Kalachakra helps the initiated to overcome such mental distortions and develop a state of mind to enable him to achieve peace, both within and without. Such a harmony of exterior and interior is said to be possible only through the study of Kalachakra.

Kalachakra initiation is a workshop in a grand scale to make an earnest effort by both the teacher and the disciple to awaken the Buddha nature, the innate goodness, by the combined force of teaching, prayer, blessing, devotion, mantra, yoga and meditation. It is an effort by every participant to try to discover the true and permanent peace for the sake of all others.¹² Kalachakra initiation, the highest form of Tibetan Buddhist Tantric practice leads one to complete enlightenment attaining the Bodhicitta and realization of Shunyata in one's own lifetime.

The only way a lasting peace could be established is by cultivating the enlightened peace in the minds of the people. The kalachakra is considered to be a unique and practical step in this direction. Kalachakra creates right aspiration of a Bodhisattva wishing to become an enlightened being in order to help all other beings. The Kalachakra practice is the Buddhist means of achieving the Bodhicitta and becoming the Buddha in one's own lifetime. The Bodhicitta is the intuitive feeling, unclouded by selfishness, anger or fear. It's a strong desire to attain enlightenment for the sake of all sentient beings.

To conclude, one may say that Buddha's teaching of overcoming evil helped humanity in achieving peace. It had tremendous impact on the general and social being of the society thereby contributing to amity and social harmony. It revived the spirit of social solidarity by putting an end to social conflict. The noble mission of the Buddha helped not only India but also South-eastern and Far-eastern countries to create conditions for justice, political and socio-economic stability, fraternity, peace and social harmony.¹³

The message of Buddhism, and the principles on which it rests have assumed a new significance in today's world. Even peace of which U.N.O. speaks is but an indication that the world is gradually veering around the beliefs embodied in the religion of the Buddha.¹⁴

¹² Tsongkhapa: Tantra in Tibet, Allen & Unwin, London, 1977.

¹³ Encyclopaedia of Buddhism, op.cit., Vol.II, p. 349

¹⁴ '2500 years of Buddhism', op. cit. p. 414.

REFERENCES

1. The Saddharmapundarikasutra or the Lotus of the True Law Tr. H. Kern, SBE XXI, New Delhi, 1980.
2. Lotus Sutra (Tr.) Bertrand Waston, Sadguru Publication, Delhi, 1959.
3. Threefold Lotus Sutra: Innumerable Meanings (Tr.) Bunno Kato, Yoshiro Tamuro, Kojiro Miyasaki, Weather Hill, New York, 1975.
4. Buddhism for Today: a modern Interpretation of the Threefold Lotus Sutra – Newano, Nikkyo, Weather Hill, New York, 1980
5. Kalachakra Tantra and Other Texts – Raghuvira and Lokesh Chandra, 2 vols. Delhi, 1966.
6. Encyclopaedia of Religion and Ethics.
7. The Indian Encyclopaedia (Ed.) Subodh Kapoor, Cosmos Publications, New Delhi, 2002.
8. The Buddhists: Encyclopedia of Buddhism, 5 vol.
9. Encyclopedia of Buddhism: A World Faith (ed.) M. G. Chitkara, Delhi, 1999.

MUSLIMS MINORITIES OF GEORGIA

SANIKIDZE, George
GÜRCİSTAN/GEORGIA/ГРУЗИЯ

ABSTRACT

In Georgia the development of Islam has been characterized by a number of peculiarities. This fact had an influence on social, cultural and family lives of the Islamic communities living in Georgia.

Since the early Middle Ages Georgia has always had intensive contacts with the Islamic world. Under the condition of Islamic expansion a minor part of the Georgians (specifically, those living in the provinces of Adjara and Meskheti) converted to Islam. On the other hand, the tribes of Islamic confessions, basically of the Turkish origin, have been settle in Georgia for the good.

Nowadays, in Georgia there are approximately 400,000 Muslims. They include both active believers, who are trying to follow all Islamic rules and rituals, and passive ones, who are more indifferent to the religious requirements. The Islamic communities of Georgia, basically the Azeri people, are characterized by a strong demographic impulse. At the same time, over the recent years, a significant part of the Azeri population left Georgia either for a while or for the good.

In Georgia Islam have very extraordinary features. For example, in the rituals and religious practices of the Muslim Georgians of Adjara one may observe some influence of Christianity. Furthermore, over the recent period of time conversion of the Muslim Adjarians to Christianity is getting more and more frequent. Islam of the Chechens (the Kists, according to the Georgian tradition) living in the Pankisi Gorge is well mixed with both the Christian and local pagan beliefs. A very interesting situation has been formed among the Azeri community: as a result of mutual influence of the Shiites and the Sunites, living side by side, the difference between the rituals of these two major streams of Islam has faded (the Shiites perform the Sunite rituals and vice versa).

In the context of the overall religious revival in the world, the rise in the level of religious identity of the Muslim citizens of Georgia (first of all of those who are not ethnic Georgians) is noticeable. New mosques have been constructed and, sometimes, even young people have been sent to the religious educational institutions of the Islamic countries for getting higher Islamic education. All these processes have been funded by foreign Islamic organizations or individuals. In this context the spread of Wahabism among the Muslim communities of Georgia (especially the Kists of Pankisi Gorge) is the matter of much concern, especially as there is a strong discord between the Wahabites and the adherents of the traditional Islam.

Key Words: Islam, Muslims, Georgia, Wahhabites, Islamic Education, Islamic Organisations.

My presentation focuses on religious practices among Georgia's Muslims today. It will consider relations between Muslims and other religious groups; the influence of religion on everyday life; the relationship between the religious and national consciousness; and tensions between supporters of the syncretic forms of Islam that have been traditionally practiced in Georgia and the allegedly "pure" and "alien" form of Islam that is typically, although not necessarily accurately, referred to as "Wahhabism" in post-Soviet space. I'll begin with a brief overview of the history of Islam in Georgia.

Islam in Georgia: A brief overview

During the Middle Ages and the early modern era, intensive contact with the Islamic world created favorable conditions for the spread of Islam in Georgia. After the conquest of the city by Arabs in the 8th century, Tbilisi became the capital of an Islamic emirate from 730ies or 770ies (Japaridze, 1999; 73) (nisba at-Tiflisi¹, or at-Taflisi, is first mentioned in Arabic historical sources at around that time). Georgia's King David IV (David the Builder) retook city in 1122, and Tbilisi became the capital of the reunified Georgian Christian state. It continued, however, to have a significant Muslim minority thereafter, and its Muslims were generally afforded certain privileges such as exemption from some taxes.

From these times the majority of Tbilisi's population has been Christian, however. This was the case even in the 16th and 17th centuries when the

¹ The Arabian form of a pronunciation of the name of city which then entered in Russian and from here in the European languages and was the official name of city till the beginning of the 20th century.

Ottoman Turks and Iranian Safavids controlled much of the country. According to the French traveler J. de Turnefort, among the 20,000 inhabitants of Tbilisi in 1701, only 3,000 were Muslim (De Tournefort, 1988; 64).

It was during this period that Islam spread to various segments of the rural population. It came first to the southwest region of Georgia (Samtskhe-Saatabago), where the Ottomans created the *pashalik* of Akhaltsikhe (Childir). Later, Islam was embraced by ethno-linguistic minorities in the country, and it was also spread through the arrival of waves of Turkic speaking Muslims. Later, For mostly strategic reasons, Russian imperial authorities initially attempted to change the demographic balance in some of Georgia's border regions in the 19th century, but the attempt met with only partial success and was soon abandoned. By-and-large, Russian imperial authorities were tolerant of Georgia's Muslim minorities, and by the end of the imperial period, the population of what is today Georgia was some 20 percent Muslim.

The same cannot be said of the Soviets. The militantly atheistic Soviet state launched a particularly vicious campaign against all religious institutions and ecclesiastical authorities in the 1920s and 1930s. A measured accommodation was reached with certain religious traditions during the Second World War, however, including Islam. But both official Islamic institutions and unofficial practices and religiosity accordingly survived the Soviet period, and indeed in Georgia as in other parts of the Soviet Union, the Gorbachev and early post-Soviet periods witnessed a notable "Islamic revival."

The last Soviet census in 1989 did not, however, inquire into religious identity or practices, and no census or nationwide survey has been possible in the period since the Soviet collapse. As a result, the number of people who consider themselves believers, whether among traditional Muslim peoples or Georgians, is unknown.

Moreover, it is inherently difficult to classify individuals as believers or non-believers, since there are degrees of religiosity, and the distinction between believer and non-believer is thus to a degree an arbitrary one. In general, it is possible to distinguish four groups of Georgian Muslims on the basis of religiosity. The first consists of those who execute all religious rituals and believe that the non-observance of the religious prescriptions of Allah will mean severe punish. For them, fasting, ritual sacrifice (*qurban*), and recitation the religious passages (*mevlud*) mean that Allah will forgive

their sins, and as a result they enter Paradise upon their death. Second are those who believe in Allah but pray or visit mosques only intermittently. Third are those who believe in Allah but observe religious rituals as a family or national tradition only. Finally, some are agnostic religiously but nevertheless consider themselves “Muslim” in the sense that Islam is seen as part of the traditional culture of their particular nationality.

It was estimated that the number of “Muslims” in the republic at the end of the Soviet period was as high as 640,000, or 12 percent of Georgia’s total population at the time of 5.4 million. Today, most estimated are lower, at around 400,000, a decrease that in part results from emigration and in part from a more considered distinction between believer and non-believer. The percentage of Muslims in the total population appears to have changed only little, however, since total population has also declined since 1989 (by non-official estimation about 1 mln person left Georgia from 1989).

Islam in Ajaria

The region Ajaria was incorporated into the Ottoman Empire and islamized from the early 17th century.

The Muslims of Ajaria are, virtually without exception, Sunnis. Sufism, however, is rare, unlike in Turkey or among other Muslim-majority parts of Georgia.

There were no religious institutions of higher learning in Ajaria under the Ottomans. Instead, the children of the Ajarian nobility were sent in some cases to religious schools in Turkey and other Muslim countries. For most, however, there was limited opportunity to learn Turkish or Arabic. In Batumi, the Ajarian capital, there was one *madrassa* that combined primary and secondary schools and where instruction was conducted in Arabic and Ottoman Turkish. In Ajaria’s second largest city, Kobuleti, where at the end of the 19th century the population consisted almost entirely of Georgian-speakers, there was another *madrassa*, where again teaching was conducted there in Arabic and Turkish (Chichinadze, 1913; 13). Nevertheless, Arabic was incomprehensible to most the students at the *madrassa*, many of whom memorized religious texts without knowing their meaning.

It seems that tensions between Muslim and Christians in Ajaria graduate increased in the second half of the 19th century. In 1855, during the Crimean War, many Ajarians fought on the side of the Turks, and during the Turkish-Russian war of 1877-78 Ajarians held a number of top

positions in the Ottoman armed forces, while some 6,000-10,000 Ajarians served as soldiers (Iashvili, 1948; 138). During World War I, Ajarian *muhajirs* (emigrants to Turkey) formed a division within the Turkish army (Datonashvili, 1989; 14).

Ajaria became part of the Russian Empire under the terms of the Treaty of Berlin of 1878, at which point Batumi was made into a free trade zone.² Article 6 of the earlier Treaty of San-Stefano was left unchanged, according to which the population living in areas conquered by Russia was given permission to sell property and immigrate to Turkey. It was then that many of the Muslims of the region began to emigrate (the *muhajiroba*), a process that continued until the end of the 1880s. Orthodox Christian missionaries also began actively proselytizing in the region in the late 19th century (Frenkel', 1879; 62). As a result, there has long been a strong Christian presence in the region, which remains the case today.

Russian sovereignty proved a hardship for many Ajarians. Previously the Turkish border had played an important role in the economic life of the region, as Ajarian men left for Turkey seeking seasonal work. After accumulating savings, they would typically return to their native villages. With the establishment of Russian border guards and tariff posts, however, movement across the border became much more difficult. These and other restrictions proved a heavy burden. At the same time, because they feared that local Muslims would prove disloyal to the Tsar, the authorities attempted to populate the region with peoples –mostly Christians – from other parts of Russia. They also used both official and informal means to encourage the emigration of Muslims to Turkey. Members of the feudal Muslim nobility who were emigrating also forced their dependant peasants to leave with them, while the local Muslim clergy encouraged emigration as well (although eventually many reconciled themselves to Russian rule and called for cooperation with the new authorities).

It is difficult to estimate the number of emigrants from Ajaria during this period. The most reliable figure is around 10,000, 6,000 thousand of whom were Ajarians (many of the rest were Abkhazians).³ One indicator of the overall decrease in the Muslim population in the region is demographic data from Batumi. Of the 4,970 inhabitants in 1872, approximately 4,500 were

² Porto-franco (duty-free trade) in Batumi had been cancelled in 1886 under the order of the Russian emperor.

³ During the *muhajerstvo*, some Muslim Abkhaz moved to Ajaria, which was then part of the Ottoman Empire, including approximately 300 families who settled near Batumi. Of these, 146 chose to remain after Ajaria's incorporation into Russia (Sichinava, 1958; 87). By 1989, when the last Soviet census was conducted, 1,636 Abkhaz (0.4% of the region's population) still lived in Ajaria. Most, however, left after the Abkhaz conflict broke out in 1992.

Muslim (Georgians, Turks, Circassians, and Abkhazians). By the time of the census of 1897, the population of the city had grown enormously, but now the Orthodox Christian population was 15,495 (mostly Slavs) while Muslims numbered only 3,156, some of whom were citizens of Turkey (Sichinava, 1958; 110).

Also relevant is overall data for Georgia. According to official sources, a total of 150,000 individuals left the country for Turkey during the *muhajiroba* (Datunashvili, 1989. Baramidze, 1996).

At the end of the 19th century, the Russian administration began to make an effort to win the loyalty of Muslims in Georgia, one consequence of which was an end to policies promoting emigration. The Russian state financed the construction of mosques and the opening of new *madrasas* in Ajaria and elsewhere. As a result, some 400 mosques were built in Ajarian villages, while Batumi had three mosques, two of which belonged to Turks and one to Georgians. (Interestingly, the trustees of the Georgian mosque were members of the Abashidze feudal family, ancestors of the recently removed strongman of Ajaria, Aslan Abashidze (Chichinadze, 1913; 21). State officials also began to support the Muslim clergy in the hopes that it “would be compelled to operate in accordance with the interests of the government, and the government in turn could supervise its actions and have constant control over it.” (Acts, V. IX, 1884; 126). As early as 1870, imperial authorities passed regulations specifying the rights and duties of the clergy, and as time passed the government made additional efforts to bring the clergy under its control. It created a special administration to oversee the Islamic establishment; formed educational religious centers at the local level; and prohibited study in Muslim countries. In addition, it opened a special school in Tbilisi for the training of the both Sunni and Shiite mullahs, mullahs who presumably would serve the interests of the state. Finally, Muslim *khojas* (teachers) were appointed by the government and received state salaries.

The establishment of Soviet power and the creation of the Georgian Soviet Socialist Republic (SSR) in February 1921 were followed that June by the formation of Ajaria as an autonomous republic (ASSR) within the Georgian SSR. Interestingly, it was the only autonomous republic in the USSR that was established on a religious rather than an ethno-linguistic basis. The reasons were political, particularly the complex relationship between the USSR and Turkey in the early 1920s that resulted from the terms of the 1921 Treaty of Kars. Even to this day, the Treaty plays an important

role in influencing relations between Turkey, Russia, and Georgia. For example, while signing a Treaty of Friendship and Good Will with Georgia in 1992, the Turkish president demanded that Georgia provide proof that Tbilisi would abide by the Treaty's conditions (Abashidze, 1998; 265).

At the beginning of the Soviet era, there were 158 mosques in Ajaria (Archive of the State Committee of Ajaria; Fond I, Descr. 3, File 89, 5). In the years that followed, the number decline dramatically thanks to the regime's harsh campaign against religion. By 1936, only two registered mosques remained in Ajaria (Archive; 10). The state also undertook an aggressive campaign of propaganda in favor of atheism. A "Union of Atheists" was created in Ajaria in 1925, and two Soviet newspapers in were published in the region in 1920s and 1930s to promote the official line: *The Atheist* (*Bezbozhni*, which means "godless" in Russian), which came out in Russia, and *The Fighting Atheist*, which was published in Georgian. Islamic law (*shari'a*) and the muftiate (the religious affairs administration) were abolished in 1926.⁴ Soviet authorities also tried to force the Muslim clergy to support Soviet rule in their religious *vaiazes* (sermons/preaching). Carrot and Stick policy marked the relations between authority and Islam during the whole Soviet period" (Meiering-Mikadze, 1999; 103).

Nevertheless, as noted earlier pressure on Islam diminished during and after World War II. Overall, Islamic practices region survived, although Islam remained depoliticized and Islamic practices were in many cases informal, carried out beyond the purview of the officially recognized religious establishment.

Today the evidence suggests that most Muslims in Ajaria have a respectful attitude toward Christians and Christianity. Doubtless in part this is because Ajarians afford their ancestors great respect, and many of those ancestors were Christians. Moreover, many younger Ajarians are embracing Christianity. However, it is impossible to know just how many conversions have taken place. What can be said is that re-Christianization has accelerated, although a significant number of Ajarians still consider themselves Muslims and carry out Islamic rites. The coexistence of two religions even in one family, where young are Christians and elders - Muslims, became usual in Ajaria.

Christianity enjoys substantial state support in Ajaria today. In a move of obvious political significance. Islam, in contrast, is not supported by local

⁴ The muftiate, however, continued a semi-legal existence, and it has reemerged into the open in the post-Soviet period to become the region's official Administration of the Religious Affairs of Muslims.

authorities. During our expedition to the highlands of Ajaria in September 2003, local authorities went to great lengths to prevent me and his colleagues from contacting Muslims, at one point going so far as to demand that we show them a document giving us permission to proceed with our research. Similarly, the person in charge of Ajaria's religious affairs claimed that no mosque had been built in region in the last few years, although the research team saw many new mosques in Ajarian villages.

At least part of the funding for new mosques being built in Ajaria comes from Turkish citizens of Georgian heritage. Most were built using standard plans and have no value as architectural monuments. But there are also old mosques in the villages. Of special interest are those in the villages of Ghordjomi and Beghleti. The mosque in Ghordjomi was built in the 19th century, while the mosque of Beghleti dates from the beginning of the 20th century. Both are decorated inside and out with ornaments. And in both a vine tree is a major ornament – a traditional symbol of Georgian Christianity. In villages without mosques, small chapels or houses of believers serve as places of worship. There is an imam at the mosques of Khulo, Ghordjomi, and Batumi, although none has received a classical religious education.

There is only one mosque in Batumi. The central hall of the Batumi mosque can accommodate about 1,500 believers.

Islamic practices in Ajaria today fall into two categories: (1) purely religious rituals such as daily prayer, the recitation of the Koran, charitable donations (under different forms), sacrifice (*qurban*), and the celebration of the Prophet's birthday (*mevlud* or *dhyrk*, which in different parts of the Muslim world is celebrated in different ways and on different days, and which in Ajaria entails visiting the tombs of relatives and the celebration of important events in the life of a family); and (2) Islamicized Ajarian traditions such as circumcision (*sunat*), burial ceremonies (*janazah*), and marriage contracts (*niqah*, *qalim*, *mahr*), including marriage of underage girls. Many of these rituals can take place outside the mosque – in courtyards, fields, or private homes.

An important practice among Ajarian Muslims is the religious pledge – in order that Allah fulfils desires of believers, they cut *qurban*, execute *mevlud*, read the Koran. Fasting and special collective prayers (*taravi*) are recited during the holy month of Ramadan. *Taravi* offered in mosques is generally considered more pious than *taravi* in private homes, and as a result many believers come to Batumi at the beginning of Ramadan to

attend the mosque every evening. The end of fasting is celebrated by Bayram, when in the Batumi mosque as many as 4,000 believers gather (in Tbilisi the figure is only 400 to 500). Another important festival is Kuchuk Bayram (“Feast of Sacrifice”).⁵ In addition to ritual sacrifices tied to national traditions, there are Islamic occasions, such as when sacrifice (*qurban*) is performed in lieu of the *haji*. Ritual sacrifice also takes place when disorder strikes a family or there is a joyous event to celebrate. And as in the rest of the Muslim world, a sacrifice is offered at the beginning of the *haji*.

One of the most popular feasts in Ajaria Muslims is Khadir geja, which is usually celebrated on the 27th day of Ramadan to mark the day that Allah decides the destiny of believers. Another is Barati geja, which is usually celebrated during the fall and marks the moment when the souls of believers depart to the other world. Ashura, the feast marking the landing of Noah’s ark that is of different significance to Shiites, is celebrated as well by Sunni Ajarians, although the ritual is different. Finally, the night of Eli Ekenji is celebrated on the 52nd day after a person’s death, when as usual *mevlud* is read at the tomb.

The influence of national traditions on religious practices is the result of numerous factors – historical, national, religious, and psychological – as well as by social environment. Young believers who witness religious traditions from early in childhood play a particularly important role in preserving religious traditions that are unique to particular nationalities or even to individual clans and families.

Muslim religious practices in Ajaria are also intermingled with Christian ones. An example of these syncretic practices is the abundance of vine tree ornaments inside and outside Ajaria’s mosques (wood or stone ornaments or oil-painted images). In the mosque of the village of Drvani, for example, images of grape clusters are carved into the *minbar* (pulpit) and painted on the walls. Again, this is a Georgian tradition linked to Christianity (Vashalomidze, 1976, 25). Indeed, Islam forbids pictures and most inscriptions on tombs – only Islamic formulas, names of the deceased, and dates of births and deaths are allowed, and all inscriptions must be in Arabic. But in Georgia portraits as well as inscriptions of various sorts written in Georgian, Russian, and Azeri can be found in many Muslim cemeteries.

⁵ Among the Muslim population of Georgia Turkish forms of Islamic terms are widespread. We therefore prefer to use mostly Turkish instead of classical Arabic terms.

A considerable number of young Ajarian Muslims received religious education abroad during last decade. There are frequent complaints in local newspapers that the government has failed to monitor the quality of the education that young Ajarians are receiving in religious institutions abroad. As a result, there are fears that some young Ajarians are becoming “Wahhabi” in orientation (the more accurate label is “Salafite”). For Wahhabis, the practices that traditional to Islam in Ajaria are *bida* (perverse innovations). Some young Ajarians who have received religious training abroad do, in fact, seem to embrace Salafism to one degree or another (although it is important to appreciate that Salafism is a complex and diverse phenomenon). A generational conflict has thus emerged among Ajarian Muslims, with the older generation favoring traditional Islam and some elements of the younger generation favoring Salafism. The conflict, however, appears to be less acute in Ajaria than in many other Muslim-majority regions in the former Soviet Union.

Muslim Azeris of Georgia

Azeris constitute the largest Muslim community in Georgia. According to the last Soviet census of 1989, there were 303,600 Azeris in the republic, or some 5.7% of the total population (Jaoshvili, 1996; 293). They are concentrated in the region of Lower Kartli, where approximately 244,000 reside (including some 18,000 in Tbilisi), and in the eastern region of Kakhetia, which has some 33,600 Azeri residents. The remainder are scattered around other parts of the country.

By the 19th century, most were peasants living in villages, but some had become merchants and craftsmen in urban areas.

The Muslim population of Tbilisi in the 19th century was substantial – according to the census of 1897, there were 189,024 Muslims in the province of Tbilisi. It was also ethnically quite diverse, consisting of Persians, Turkic speakers (referred to later as Azeris), Dagestanis, and Volga Tatars, among others. Of these, the most numerous were the Persians, followed by Azeris. Both were Shiites, whereas the other Muslims in Tbilisi at the time were Sunnis, and relations between the two communities were tense (Anchabadze, Volkova, 1990; 248). They had different mosques and different places in the Muslim cemetery, and they avoided contact with each other.

As we already noted, in the late 19th and early 20th centuries, Russian imperial authorities tried to win the confidence of Georgia’s Muslims,

which led them to cultivate relations with the Muslim clergy in particular. An Islamic seminary for the preparation of mullahs was opened in Tbilisi with state support, and mullahs educated at the seminar tended to support the state. By the time of Soviet authority was established in Georgia, there were 59 mosques serving the Azeri community in the country, with some 500 mullahs conducting religious services in one district alone (Borchalo district, which was populated mostly by Azeris). By then, *muridism*⁶ had become widespread among Georgia's Azeris due to the influence of North Caucasian Islam. There were also numerous *madrassas* serving the Azeri community, although they provided only a very rudimentary education.

High birthrates led to a rapid increase in the size of the Azeri population in Georgia throughout the Soviet period – between 1959 and 1989, for example, Georgia's Azeri population doubled. Districts with large Azeri populations – Gardabani, Bolnisi, Dmanisi, Akhalkalaki, and Bogdanovka – have the highest birthrates in the country, and the Azeri villagers there have particularly large families. Marriages of Azeris with other nationalities are extremely rare.⁷

In Tbilisi, the 18,000-member Azeri community is split almost evenly between Shiites as Sunnis. Unlike the 19th century, however, relations between the two communities are good, as suggested by the fact that there is a single Friday mosque serving both. Until the early 1950s, the Tbilisi mosque served Sunnis only, but the city's only Shiite mosque (known as “the Blue Mosque”), which dated from the 16th century, was destroyed by the Communists in 1951. As a result, Sunnis and Shiites were forced to share the same mosque, and the arrangement appears to have strengthened ties between the two communities.⁸

There are mosques in other cities of eastern Georgia as well, including Mskhaldidi, Dmanisi, Bolnisi, and Marneuli. The Marneuli mosque, which opened a few years ago, is now the biggest in Georgia. In Mskhaldidi, a mosque built in 1985 that was soon closed and transformed into a warehouse, but it was reestablished in early 1990 and has been open for

⁶ A variety of Sufism, which was spreaded in The North Azerbaijan and from here in the North Caucasus. Muridism is based on the ascetisizm and the spirit of self-sacrifice. The special place occupies a strict hierarchy – relations between Master (teacher?) (murshid) and disciple (murid). The militarized form of muridism was ideological and organizatuion basis of the Imamatus of Shamil (1841-1859) in the North Caucasus.

⁷ For example, by 1989 a natural increase among the Georgian equaled 7.6 percent, and Azerbaijanis - 22.8 percent.

⁸ The reason the mosque was destroyed was apparently official opposition to the Shiite practice of self-flagellation during Ashura. The practice continued nevertheless, and today Muslims in Georgia still mark Ashura with ritual flagellation, which they call Shahsei-vahsei and over which a mullah from Baku presides.

worship ever since.⁹ There are also informal mosques in almost every Azeri village, even small ones, often in ordinary houses where prayers may be led by local believers, the so-called wandering *mullahs*, who perform religious rituals (in mosques as well as private homes), write magic formulas, prepare talismans, and so on (all of which is forbidden by orthodox Islam).

Many Azeri villages are also home to holy shrines and pilgrimage sites. Indeed, the worship of saints (or holy persons) is a widespread practice among Azeri believers. For example, the tomb of the “saint” Isa Efendi (a native of Dagestan, who died in the 1930s), which is located in the village of Kabal, is a place of pilgrimage, which is visited not only by Sunni Azeris but also Muslim Kists from Pankisi (see below) as well as by Shiite Azeris.

There is a particularly interesting intermixing of Sunni and Shiite practices and religious consciousness in the Lagodekhi region of eastern Georgia. Azerbaijani villages in the region, which include Kabal, Karadzhal, Gandzhal, and Uzuntala, have some 10,000 inhabitants. While the population of Kabal is Sunni, the other villages have Shiite majorities. The latter consider it their duty to perform religious ceremonies according to the Shafi’i *madzhab*: praying five times a day, the celebration of Qurban Bairam, the mevlud, performing the *zikr* (the Sufi ecstatic dance), and funeral ceremonies. Sufi *muridism* is also prevalent. The Sunni villagers of Kabal, as well as some Kists (Azeris in the region have frequent contact with Pankisi Kists and with Azeris across the border in Azerbaijan), are followers of the Sufi saint, Isa Efendi, and they make frequent pilgrimages to his tomb, particularly when giving a vow of some sort or when praying for the recovery of the sick. While at the shrine, believers pray, make charitable contributions, and ask the sacred soul of Isa Efendi for help. In the Shiite majority villages of Karadzhal, Gandzhal, and Uzuntala, believers practice many of the standard rituals of Shiism, including the celebration of Ashura. However, they also perform the *zikr* and make pilgrimages to the Sufi Isa Efendi’s tomb. Only in villages where there are no Sunnis is it rare to see Shiites engaging Sunni rituals.

In general, however, the religiosity of the Georgia’s Azeris is modest – few strictly follow all Islamic rituals. Attending a mosque and having a *mullah* lead prayer is connected mostly with burial rites. (However, for

⁹ It must be noted that after September 11, 2001 the Georgian government ordered the suspension of the construction of 11 mosques under the suspicion that some of them might have been financed by foreign fundamentalist organizations.

many Azeris it is imperative that burials be performed according to religious strictures, including performance of the *zikr*.) In part low religiosity can be explained by the demands of prayer rituals. Many consider themselves believers, but they lack the time to pray regularly and dutifully. Our field research in Azeri villages indicated that only 13 percent of men and nine percent of women prayed five times a day (Sanikidze, Walker, 2004; 25). Observing Ramadan is more common – about 20 percent of Azeris fast during the month. And virtually all celebrate Bairam (the end of fasting), with many using the occasion to visit the tombs of relatives. Some participate also participate regularly in collective prayers, including in houses where a mullah is invited to read from the Koran. Most also practice ritual sacrifice (*qurban*).¹⁰

Islam has considerable influence over the national consciousness of Georgia's Azeris, many of whom equate religion with nationality. Thus one-third of those questioned in the field research considered Islam to be their nationality ("my nationality is Muslim") (Sanikidze, Walker, 2004; 25). Similarly, for many the Koran is part of their national culture, and reverence of the Koran and memorization of its chapters (*sura*) is an expression of faith to national tradition.

Islam in the Pankisi Gorge

The Kists of Georgia are descendants of Chechens and Ingush (who call themselves collectively "Vainakhs") who migrated to the region from the north beginning in the 1830s.

Like Chechens and Ingush, the religious practices of Kists are eclectic. As one authority has observed: "The Ingush were Christians in the past. After the weakening of Christianity in the region, they revived their pagan religion and later adopted Islam, then once again Christianity, and at the end, Islam again, while at the same time preserving pagan and Christian traditions – they eat pork, celebrate holy Sundays, respect Christian churches." (Bronevskii, 1843: 43) Another author concluded: "As we have seen, many Chechens were Christians (*kheristanash*) before embracing Islam in the eighteenth and nineteenth centuries, and they incorporated not only pagan but also Christian traditions into their Islamic practices." (Laudaev, 1872; 27). There was no tension between Georgians, Osetians

¹⁰ whereas mevlud is the most important ritual for Ajaris, for Azeris it is qurban. In Ajaria, moreover, the meat of the sacrificed animal is normally shared with neighbors (in conformity with Sharia requirements, which require that meat be distributed among neighbors, orphans and the poor). Among Azeris, however, there is no such practice of sharing. Sacrifice is offered both as a substitute for the pilgrimage to Mecca and during family events to attract Allah's attention.

and Kists over religion. In Pankisi, religious differences never prevented these communities from maintaining common sacred places and following common rites and traditions (Shubitidze, 2002; 92). Even today old Muslim Kists visit Christian holy places. "These places protect our country; how we can ignore them? . . . We sacrifice animals and switch candles for them" said a Kistian elderly.

As with most Georgians, Christian and Muslim alike, religion has as much a national meaning for many Kists as it does spiritual. Those who are Christian tend to identify themselves as Georgians (although they maintain their consciousness as Kists); those who are Muslim hold to a Vainakh identity, even in places where Georgian is their home language and the language of instruction in local secondary schools. Muslims also tend to maintain closer contacts with their relatives in Chechnya and Ingushetia than do Christians.

Among Kists, as with Chechens and Ingush, the Naqshbandiya and Qadiriya Sufi brotherhoods (*tariqats*) are well established. The Naqshbandiya *tariqat*, which originated in Bukhara under the inspiration of Sheikh Baha' al-Din Naqshband (d. 1389), became widespread in the North Caucasus during the nineteenth century North Caucasus War. In an unusual historical reverse, the Sufi orders in the Caucasus, far from waning, practically absorbed official Islam. Nearly all the "Arabists" [who knows Arabic language – G.S.] and *ulema* of Daghestan and Chechnya were members of a *tariqat*, and they identified themselves with the national resistance against Russian pressure. (Bennigsen and Wimbush, 1983; 21). It must be added that "between 1877 and the 1917 Revolution, almost all of the adult population of Chechny-Ingushetia belonged either to the Naqshbandiya or to the Qadiriya *tariqat*." (Salamov, 1964; 162).

The Naqshbandiya did not arrive in Pankisi until 1909, however, when Isa Efendi, a preacher from Azerbaijan, came to the region. Isa Efendi was an adept (*pir*) of the Naqshbandiya order, and he managed to convince many locals to join the *tariqat*. His tomb is located in the Azeri village of Kabal in eastern Georgia. Despite the fact that he was an Azeri, and that it is in an Azeri-majority region, Isa Efendi's tomb is considered a particularly holy shrine by the Kists.

The introduction of Qadiriya teachings in Pankisi came considerably earlier through the efforts of a shepherd, Kunta Hajji, who came from the village of Iliskhan in the Gudermes district of Chechnya. In certain regions of Pankisi, Qadiriya doctrine had taken Kunta Hajji's name. Shamil,

however, opposed Kunta Hajji's religious practices and forbade Qadiriya ritual dances like the *zīkr* (or *dzīkar*), which led Kunta Hajji to leave the North Caucasus. In 1927, another Sufi adept, Machig Mamaligashvili, who had spent several years in Ingushetia, helped spread the Qadiriya teachings of Kunta Hajji in the Pankisi region. In the Pankisi Gorge the Duisi village mosque is currently controlled by followers of Kunta Hajji and the Qadiriya *tariqat*. Members of the Naqshbandiya *tariqat* in the village gather every Friday (women during the first half of the day, men in the evenings) in a room where Isa Efendi lived until 1920.

During the Soviet period, in Pankisi, as in the other Muslim regions of the Soviet Union, the role of so-called "parallel" Islam increased considerably. The terms "parallel" or "out of mosque" Islam ("fundamentalist" and "integrist" were never used) encompassed a large spectrum of trends, currents, and movements represented by various conservative believers, who were united only by their desire to preserve the religious basis of their society and to maintain some elements of their specific Muslim way of life.

Parallel Islam embraced purely religious, educational and social activities. Its "independent unregistered clerics" -a Soviet euphemism for Sufi adepts-performed basic religious rites (marriage, burial, circumcision), conducted prayers at the homes of believers, and presided at various festivals and occasions (anniversaries, house-raising, school graduations, and so forth). They maintained clandestine and illegal houses of prayer where believers met on Fridays and during the major Islamic festivals. Under Soviet law, these activities were reserved for the state-sponsored "official" clerics and mosques; therefore, those engaged in the practice of parallel Islam were always at risk. However, the activities of such "unregistered clerics" or "wondering mullahs" played an important role for the propagation and strengthening of the position of Islam in the Gorge. As a result, the conversion to Islam among the Pankisi's Kists took place even in the 1970s.

It is important to emphasize that the religious practices of the Kists are still enriched by pagan beliefs, and that Naqshbandiya and Qadiriya practices in Pankisi are therefore quite different from those of the Naqshbandiya and Qadiriya elsewhere. In addition, *sharia* (Islamic law) in the region is intermixed with highlander customary law (*adat*), and the latter tends to prevail over the former.¹¹ As a result, the practices and beliefs of Kists who

¹¹ The importance of *adat* is suggested by the fact that there are cases where Kists who had served their prison sentences returned to their homes only to be put on trial again and punished in accordance with *adat*.

belong to the two *tariqats* do not differ significantly (On the contrary, in the North Caucasus, Naqshbandis and Qadiris have strictly different profiles). Members of both, for example, arrange rosaries in shape of the number 99, a symbol of the divine names of Allah. Moreover, while most Kists consider themselves Muslim, at least until recently many were largely indifferent to certain Islamic teachings. Most would eat pork, drink alcohol, sacrifice animals near the ruins of Christian churches, give their children Christian names, as well as marry Christians.

The religious fervor of the Kists appears to have grown considerably in recent years. In addition, there is evidence that Wahhabis are active in the region, although most do not appear to be Kists. Indeed, there are tensions between Wahhabis and those believers who adhere to traditional highlander forms of Islamic worship. Wahhabis call themselves the followers of pure Islam and oppose all practices not sanctioned by the Qur'an. They look at Sufi Islam as a deviation from the original Islamic rules. Wahhabis consider many of these traditional practices anathema, while for many locals, it is the Wahhabis themselves who are renegades betraying the faith of their Kist ancestors. It is not surprising, therefore, that there was considerable local opposition to the effort of Wahhabis to establish a *sharia* court in Duisi – for most locals, the court was an unwelcome and alien innovation. (Sanikidze, 2007 279).

In the Pankisi Gorge Wahhabis first appeared in the spring of 1997. Many newly converted Chechen Wahhabis arrived in Pankisi Gorge with the status of refugees and attempted to convert young Kists by preaching about “pure Islam.” In pursuance of this goal, numerous citizens of Arab countries, financed by various Islamic organizations, settled in the Kist villages and began their activities.

The attitude towards Wahhabis among the Vainakhs is controversial. Most Chechen refugees and some Kists (especially younger ones) support them. Wahhabis control humanitarian aid distributions of the "Jamaat" society, which, according to the local Kists, are funded by Arab countries. One of their followers (a Chechen refugee) even said: “It would be better if Red Cross, the U. N. and other humanitarian organizations gave the Wahhabis a right to distribute their aid supplies. We are sure that they would distribute it fairly.” (Khutsishvili, 2002; 167).

Nevertheless, most Kists (especially the elders) are against Wahhabis. For example, according to the one of them: We have the religion of our ancestors; Wahhabis say that we are blind and they are only people who

follow the true Islamic tradition. They are like Jehovah witnesses among you [Georgians – G. S.]. Chechens are also against them, but during the war, while they all were in difficult situation, Wahhabis gave them some money. They corrupted our youngsters. If one prays by their faith, they give one dollars. We believe that praying for money is unacceptable. Many young people who went from Duisi to Arab states were sent by Wahhabis. They want to convert young people who can use guns. They wear different clothes than we do. They have no respect for elders and are disloyal to our traditions.

Another Kist elderly adds: “Our faith is Islam that we got from our ancestors. Khattab imported his faith during the first Chechen war. There is an Arab who has bought a house in Duisi. He converted around twenty youngsters. They don't respect our traditions. They allow marriage between relatives (which is prohibited by *adat*). We are against them and we are even ready to shed some blood.”

Wahhabis deny the role of the teacher, which for the Sufi is very important. They also deny the cult of the saints and pilgrimages to the saint shrines that are widespread among the followers of Sufi Islam. Among Kists and in general in the North Caucasus, the ritual of condolences is widespread. “When someone dies, there is a [particular] condolence ritual followed by the relatives [of the deceased] and by the entire village. But the Wahhabis think it is enough to bury a deceased person. They [think] it is useless to follow the [condolence] ritual. The inner link with God, typical for the Sufi followers, is denied by the Wahhabis.”

Meetings against the Wahhabis were organized by local Kists, in which representatives from regional administration participated (for example in 2001 in Duisi), but none produced any significant results and none stemmed the tide of young Kisks turning to the Wahhabi.¹²

There are five mosques in the Gorge, all but one which have been built in recent years. The mullah of the new mosque in Duisi is an Arab. Perhaps the most notable structure in Duisi is a new-looking, rather tall red brick mosque. Author's attempt to take a snapshot of the mosque in June 2005 sparked a prolonged debate among locals over whether photography of the structure should be permitted.

Opened in 2000, the gleaming mosque at Duisi appears to have stolen the thunder of the old mosque. Situated on Pankisi's main road, it has been

¹² From conversations of author with local population during his visit in the Pankisi Gorge in June, 2005.

called a “Wahhabi” mosque. It was built by the Chechens, but financed by a sheikh from Saudi Arabia, who learnt of the existence of the Muslim minority in Pankisi as the result of a Kist’s pilgrimage to Mecca. In addition to this mosque, “Jamaat” attempted to buy a land plot in the center of Duisi in order to construct another mosque. However, local administration, under pressure from the townspeople, denied permission.

In the sole religious school that remains open, Arabic lessons continue under the watchful eye of four local teachers who learnt Arabic in Saudi Arabia. Since 2003, however, pupils have become rare. Currently, there are just twenty pupils.

Despite the differences in religion, there were not any political problems with the Kists until the beginning of the 1990s. However, since December 1994, when war broke out between Chechen resistance fighters and the Russian central government, Pankisi has witnessed an influx of refugees from Chechnya. Among them were many families of the Pankisi Kists, who after the disintegration of the Soviet Union left for Chechnya. The tide of refugees picked up considerably after the collapse of the 1995 Russian-Chechen cease-fire agreement and the new round of violence that broke out in late 1999. Between September and December 1999, refugees began pouring into Chechnya’s southern highland areas from northern parts of the republic, particularly Grozny, Urus-Martan, Achkhoy-Martan, Sernovodsk, and Samashki. When Russian military aircraft began bombing the villages of the Itum-Kale region, where the refugees were hoping to find shelter, the Chechen refugees started moving south once again, this time along the Argun Canyon where they used snow-covered cattle tracks to cross the Russian-Georgian border. They headed for the village of Shatili in Georgia’s Khevsureti province, and from there proceeded to the Pankisi Gorge. There, local Kists ended up sheltering some 85 percent of the refugees. (Doctors Without Borders). The inflow of refugees in 1999 and 2000 aggravated an already difficult economic and social environment in the Pankisi region. In particular, crime worsened: drug trafficking, arms smuggling, and kidnappings became commonplace. Over the recent years, however, a considerable part of the refugees has left the Gorge. Today, only 2600 people have the official status as refugees in Pankisi villages. Georgian internal military forces had neither the equipment nor the training to restore central authority in the region. During the late 1990s and the early 2000s Chechens have been using the Georgian area of the Pankisi valley as a fall back base for their war inside Chechnya, training recruits

and medical aid were all possible because the Georgian government was not able to control the area.

As a result, Pankisi has become a source of acute tension between Russia and Georgia over the past several years. The Russian military wanted to enter Georgian territory to destroy the resistance fighters and their training camps, a move that would have been viewed in Tbilisi as a clear violation of Georgian sovereignty. The U.S. government wished to see the Pankisi crisis resolved peacefully, and as a result Washington financed a "Train and Equip Program" for Georgian counter-terrorism forces. These counter-terrorism forces eventually carried out what appears to have been a largely successful operation to restore order in the region. Many kidnapped individuals were freed, a number of criminals were arrested, and the region is apparently no longer being used by Chechen rebels or *jihadists*.

The most important problem for the international community is the rumors about the presence of al-Qaida's members in the Gorge. Western nations are becoming increasingly concerned that the al-Qaida terrorist organization has established a base of operations in Georgia. Although the number of terrorists hiding among the several hundred Chechen fighters in Pankisi is estimated to be fairly small, these terrorists are part of a broader network aiming to create Islamic states across the Caucasus and Central Asia.

According to the Russian specialist of Caucasian Islam, Aleksei Malashenko, "Islamic radicals constitute a minority in the Dagestani and Chechen populations, but they form a rather consolidated and organized force and, what is more, receive support from abroad, mainly from several international Muslim organizations, as well as from the Caucasian diaspora living in the Middle East that sympathizes with their struggle." (Malashenko, 2001; 166) The situation that existed in the Pankisi Gorge years ago reflected this statement. In November 2002, Philip Remler, the former U.S. Charge d'Affaires in Tbilisi, told a Georgian weekly, *Akhali Versia*, that the U.S. had obtained information that a few dozen al-Qaida fighters after fleeing Afghanistan had found refuge in the Pankisi Gorge. After a counter-terrorist operation, Georgia extradited fifteen Islamist fighters to the United States, who were then conveyed to Guantanamo.

In General, the situation in this small region of Georgia reflects developments occurring not only in the post-Soviet space, but also in the world as a whole.

In conclusion, that is a tradition of religious tolerance and eclecticism in Georgia that is the result of country's particular history and experiences and it must be said in the case of Islam.

REFERENCES

Abashidze, A. H., (1998), **Ajaria. History, Diplomacy, International Law. Moscow, Acts, v. IX** (1884) (in Russian), Tiflis.

Anchabadze, I., Volkova, N., (1990), **Ancient Tbilisi. City and Citizens in 19th Century** (in Russian). Moscow,

Archive of the State Committee of Ajaria.

Baramidze, I., (1996), "Muhajirism and the Problems Connected with Political Processes in South-West Georgia: Causes and Historical Aspects," Cultural and Historical-Ethnological Researches in Georgia, I (in Georgian). Batumi.

Bennigsen, A. and Wimbush M., (1985), **Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union.** London: Hurst.

Chichinadze, Z. (1911), **History of the Georgian Muslims from former Ottoman's Georgia.** Batumi.

Chichinadze, Z. (1913), **Muslim Georgians and their Villages in Georgia.** Tbilisi, 1913.

Chichinadze, Z., (1913), **Muslim Georgians and their Villages in Georgia** (in Georgian). Tbilisi, 1913.

Datunashvili, I., (1989) "Religious Factors of the Creation of the Muhajir Movement in Caucasus," in O. Gigineishvili, O., ed. **History of the Near East Countries. New and Newest Period,** (in Georgian). Tbilisi, pp. 3-34.

De Tournefort, J. P., (1988) **The Voyage in Oriental Countries** (Translation in Georgian, introduction and commentaries by Mgaloblishvili, M.). Tbilisi.

Frenkel' A., (1879) **Essays on Churuk-Su and Batumi** (in Russian). Tiflis.

Iashvili, V., (1948), **Ajaria Under the Ottomans** (in Georgian). Batumi.

Jaoshvili, V. (1996). The Population of Georgia (in Georgian), Tbilisi.

Japaridze, G., ed., (1999), **Islam. Encyclopedic Dictionary** (in Georgian). Tbilisi.

Khutsishvili L., (2002), "Problems of the Religious Re-orientation in the Poliethnical Community," in Melikishvili L, ed., **The Pankisi Gorge,** Tbilisi.

Kurtsikidze, Sh. and Chikovani, V., (2002), **Georgia's Pankisi Gorge, An Ethnographical Survey** (Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, Working Paper Series, 2002).

Laudaev, U. (1872) "Chechenskoe plemia," in: **Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh**, Tiflis.

Malashenko, A., (2001), **Islamskie orientiry Severnogo Kavkaza**, Moscow.

Meiering-Mikadze E., (1999), "L'islam en Adjarie: trajectoire historique et implications contemporaines", **Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien**, #27.

Ro'i, Y., (2000), **Islam in the Soviet Union**. London: Hurst & Company.

Salamov, A. A., (1964), "Pravda o sviatykh mestakh v Checheno-Ingushetii," **Trudy Checheno-Ingushskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta pri Sovete Ministrov Checheno-Ingushskoi ASSR**, no. 9 .

Sanikidze, G. and Walker, E. W., (2004), **Islam and Islamic Practices in Georgia**, (Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, Working Paper Series,).

Sanikidze, G., (2007) "Islamic Resurgence in the Modern Caucasian Region: 'Global' and 'Local' Islam in the Pankisi Gorge", in Uyama T., ed. **Empire, Islam and Politics in Central Eurasia**, Hokkaido University Press, pp. 263-282.

Shubitidze, V., (2002), "Security and Force of Adaptation of the Ethnic Culture in a New Social-Cultural Environment" (in Georgian), in Melikishvili L, ed., **The Pankisi Gorge**, Tbilisi.

Sichinava, V., (1958), **From the History of Batumi** (in Georgian). Batumi.

Vashalomidze, J., (1976), "Images of Plants in Ajarian Folk Ornaments," in **Everyday Life and Culture in Southwest Georgia, IV** (in Georgian), Tbilisi.

ATATÜRK, DİN VE DİN ADAMLARI

SARIKOYUNCU, Ali
TÜRKİYE/ ТУРЦИЯ

ÖZET

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu, Türk çağdaşlaşma hareketinin önderi olan Mustafa Kemal Atatürk, askerliği, devlet adamlığı, devrimciliğinin yanı sıra, seçkin bir düşünce adamıdır. Ne var ki, bu büyük insanın tüm görüş ve düşüncelerinin aynı derecede, özellikle kendi halkı tarafından tam anlaşıldığı söylenemez. Özellikle onun din ve laiklik hakkındaki görüş ve düşünceleri en az bilineni ama en çok tartışılan ve istismar edilenidir. Bazılarına göre o, dini toplumsal hayattan çıkarmak istemiştir. Gerçekte ise Atatürk, ne dini toplumsal hayattan çıkarmak istemiş ne de dinin özüne dokunmuştur. O, dine ve dinî değerlere değil, hurafeciliğe ve din istismarına karşıdır.

Atatürk'ün din ve laiklik anlayışının bilinmesine katkıda bulunma amacı taşıyan çalışmamızda, başta kendisi tarafından kaleme alınmış olan büyük Nutku, konuşmaları, demeçleri, mesajları, telgraf, genelge ve bildirileri, söyleşileri ve mektuplarından yararlanılarak Atatürk'ün din ve laiklik anlayışı ve uygulamaları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mustafa Kemal Atatürk, din, laiklik, din adamları, devrim.

ABSTRACT

Atatürk, Religion and Ecclesiastics

Musafa Kemal Atatürk, the founder of the Turkish Republic and the leader of the Turkish modernization movement, is a distinguished man of thought in addition to his soldiery, diplomacy and revolutionism. Unfortunately, it cannot be affirmed that all his thoughts and opinions have been truly apprehended, especially by his own people. Above all, his thoughts on religion and secularism are the least known but the most debated and exploited. For some people, he has desired to abolish the religion in social life. As a matter of fact, Atatürk has neither desired to

abolish the religion in social life nor changed its real essence. He has always been against the superstitions and exploitation of religion.

In this study, aiming to contribute on having Atatürk's thoughts and opinions about religion and secularism known to a large extend, it will be scrutinized on Atatürk's understandings and implementations concerned with religion and secularism by making use of, firstly, 'Nutuk', his masterpiece written by himself, speeches, statements, messages, telegraphs, circulars, manifestos and letters.

Key Words: Mustafa Kemal Atatürk, religion, secularism, ecclesiastics, revolution.

Giriş

Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), Türk ulusunun yetiştirdiği en büyük komutan ve devlet adamlarından biridir. O, ulusunun benliğinde saklı cevheri harekete geçirerek, önce Anadolu topraklarından emperyalistleri sürmüş, sonra da halkının çağdaş uluslar düzeyine çıkmasını hedeflemiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu, Türk çağdaşlaşma hareketinin önderi olan Atatürk, askerliği, devlet adamlığı, devrimciliğinin yanı sıra, ayrıca seçkin bir düşünce adamıdır.

Ne var ki, bu büyük insanın tüm görüş ve düşüncelerinin aynı derecede, özellikle kendi halkı tarafından tam anlaşıldığı söylenemez. Örneğin onun din ve laiklik hakkındaki görüş ve düşünceleri en az bilineni ama en çok tartışılan ve istismar edilenidir. Öyle ki, kimi çevrelerce konu hakkında taban tabana zıt, tamamen birbirinden farklı çeşitli düşünceler üretilmektedir. Bunlar arasında Atatürkçülüğü "dinsizlik" olarak takdim edenlerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur.

Ayrıca din ve laiklik ile ilgili tanışma ve değerlendirmeler sosyal yaşamımıza tesir eden iki önemli konudur.

Bundan dolayıdır ki, tarihsel süreç içerisinde konunun var olan bilgi ve belgelerin ışığı altında doğru olarak değerlendirilip yazılması önem taşımaktadır. Atatürk'ü dinsiz, laikliği de dinsizlik olarak ilan edenlerin oyunlarını bozmak amacıyla, gençlerimizin doğru ve gerçek bilgilerle donatılması konusunda "Atatürkçüyüm" diyen, Türkiye'yi seven herkese, her aydına ödev düştüğü düşüncesindeyim.

Gerçi Atatürk'ün din ve laiklik anlayışı ile ilgili çalışmalar yok değildir. Özellikle "laiklik" konusunda pek çok çalışma vardır. Fakat bunların çoğu incelendiğinde görülecektir ki, ya Atatürk'ün din ile ilgili

sözlerini aktarmakla yetinilmiş ya da onun laiklik anlayışında din ve din adamlarına yer verilmemiştir. Başka bir deyişle, yıllardır laikliğin savunuculuğunu yapan kimi aydınlarımız, hocalarımız; laikliği din ile birlikte ele alıp değerlendirmeyi, laikliğin özüne aykırı bulmuşlardır. Bu eksikliklerin giderilmesine de yönelik olan çalışmamızda; Atatürk'ün başta kendisi tarafından kaleme alınmış olan büyük nutku, konuşmaları, demeçleri, mesajları, telgraf, genelge ve bildirileri, söyleşileri, mektupları, yazdırdığı sözleri, tuttuğu notları, kendisine yakınlığı ile tanınmış ya da yakın geçmişimizde yer almış güvenilir kişilerin anılarından ve ayrıca arşiv belgelerinden de yararlanılmak suretiyle konu ele alınacaktır. Bu arada bildirimizde daha önce aynı başlıkla yayınlanan kitabımızdan¹ da yararlanılmıştır. Ancak genişliği göz önünde bulundurularak konu özetle ele alınacaktır.

A) Atatürk'ün Din Hakkındaki Söz, Düşünce ve Açıklamaları

1. Atatürk'ün Allah ile İlgili Sözleri

Tanrı birdir ve büyüktür. (*Not Defterinden, 9 Mart 1922*) (İnan, 1996;105).

Ey Arkadaşlar! Tanrı birdir büyüktür. Tanrısal inançların belirtile-rine bakarak diyebiliriz ki, insanlar iki sınıfta, iki devirde ele alınabilir. İlk devir insanlığın çocukluk ve gençlik devridir. İkinci devir insanlığın erginlik ve olgunluk devridir. İnsanlık, birinci devrede tıpkı bir çocuk gibi, tıpkı bir genç gibi yakından ve maddi vasıtalarla kendisiyle ilgilenilmesini gerektirir. Allah, kulları gereken olgunluk noktasına erişinceye kadar içlerinden vasıtalarla dahi kullarıyla ilgilenmeyi Tanrı olmanın gereği saymıştır. Onlara Hz. Adem Aleyhisselam'dan itibaren bilinen veya bilinmeyen sayısız denecek kadar çok nebiler, peygamberler ve elçiler göndermiştir. Fakat Peygamberimiz aracılığı ile en son dini hakikatleri ve uygarlığı verdikten sonra, artık insanlıkla bir takım araçlar koyarak ilişki kurmayı gerekli görmemiştir. İnsanlığın kavrama düzeyi, aydınlanması ve olgunlaşması; her kulun doğrudan doğruya tanrısal ilhamlarla ilişki kurma yeteneğine ulaştığını kabul buyurmuştur. Ve bu sebeptendir ki, Cenab-ı Peygamber, son peygamber olmuştur. Ve kitabı, en eksiksiz kitaptır. (*Hilafetin kaldırılması esnasında TBMM'de yaptığı konuşma, 1 Kasım 1922*) (**Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, 1989, C. I; 288. Atatürk, 1991;931.Kocatürk, 1999;228-229.)

¹ Sarıkoyuncu, A., (2006), Atatürk Din ve Din Adamları. 8. bsk., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Millet! Tanrı birdir, şanı büyüktür. Tanrı'nın selameti, karşılıksız sevgisi ve hayrı üzerinize olsun. Peygamberimiz Efendimiz Hazretleri, Tanrı tarafından insanlara gerçekleri bildirmekle görevlendirilmiş ve elçi olmuştur. İnsan yaşayışını düzenleyen temel kurallar hepinizce bilindiği üzere yüce Kur'an'daki yazılı buyruklardır. (*Balıkesir Zağnos Paşa Camii minberinden, 7 Şubat 1923*) (Zülfikar, 1999; 20-21. **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, (1989), C.II; 98.)

Arkadaşlar, Allah kavramı insan beyninin çok güç kavrayabileceği metafizik (fizik ötesini de kuşatan) bir meseledir. (Banoğlu, 1981;25).

Türkiye Cumhuriyeti'nde herkes Allah'a istediği gibi ibadet eder. Atatürk, 1999; 3).

2. Atatürk'ün Din ve İslam Dini ile İlgili Sözleri

Şurası unutulmamalıdır ki, bu idare biçimi bir Bolşevik sistemi değildir. Çünkü biz ne Bolşeviğiz ne de komünist; ne biri ne öbürü olamayız. Çünkü biz milliyetperver ve dinimize (İslam dinine) saygılıyız. (*Petit Parisien muhabirine Bursa'da verdiği demeçten, 2 Kasım 1922*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. III, 1989; 72).

Düşmanlarımız bizi dinin etkisi altında kalmış olmakla suçluyorlar ve duraklamamızı ve gerilememizi buna bağlıyorlar. Bu hatadır. Bizim dinimiz hiçbir zaman kadınlarımızın erkeklerden geri kalmasını istememiştir. Allah'ın emrettiği şey, kadın ve erkek Müslümanların beraber olarak bilim ve irfan kazanmasıdır. Kadın ve erkek bu bilim ve irfanı aramak ve nerede bulursa oraya gitmek ve onunla donanmak zorundadır. İslam ve Türk tarihi incelenirse görülür ki, bugün kendimizi bin türlü kayıtlarla kayıtlı zannettiğimiz şeyler yoktur. (*İzmir 'de halk ile konuşmasından, 1 Ocak 1923*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 90).

Milletimiz dil ve din gibi iki fazilete sahiptir. Bu faziletleri hiçbir kuvvet milletimizin kalp ve vicdanından söküp alamamıştır ve alamaz... (*Bursa'da Şark Sinemasında halkla konuşmasından, 22 Ocak 1923*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 70-71)

Bizim dinimiz, en makul ve tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olabilmesi için akla, fene, ilme ve mantığa uyması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur. Müslümanların toplumsal hayatında hiç kimsenin özel bir sınıf halinde mevcudiyetini muhafazaya hakkı yoktur. Kendilerinde böyle bir hak görenler dini emirlere uygun harekette bulunmuş olmazlar. Bizde ruhbanlık

yoktur, hepimiz eşitiz ve dinimizin hükümlerini eşit olarak öğrenmeye mecburuz. Her fen dinini, din duygusunu, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır. Orası da mekteptir. (*İzmir’de halk ile konuşmasından, 31 Ocak 1923*) (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 94).

Bence bir defa her Müslüman İslami hükümleri bilmeye mecbur-dur. O hâlde okullarımızda zaten İslami hükümler öğreteceğiz. Lakin bunun dışında ve üstünde nasıl ki doktor, mühendis yetiştiriyoruz, ilmi meslekler erbabı yetiştiriyor isek, tabii dinimizin bütün hasletlerini, felsefesini bilen alim insanlara ihtiyacımız var. Fakat emin olalım ki, bu insanları medrese odasından çıkaramayız ve eğitemeyiz. (*İzmir’de halk ile konuşmasından, 2 Şubat 1923*) (Borak, 1962; 124).

Efendiler, saygıdeğer bilginler! Çok iyi bilelim ki bizim dinimizi bizden daha çok inceleyen onlardı. Bugün biliyoruz ki, Arap’ta dinsizliği kendine meslek yapanlar vardır. Fakat bence, dinsizim diyen mutlaka dindardır. İnsanın dinsiz olmasına imkan yoktur. Bu bahiste daha çok yormak istemem. Yalnız bu sözü niçin söyledim; onu arz edeyim:

Dinsiz kimse olmaz. Bu genelleme içinde şu din ya da bu din demek değildir. Tabiatıyla biz, içine girdiğimiz dinin en çok isabetli ve olgun olduğunu biliyoruz. Ve imanımız da vardır. Fakat bu inancı nurlandırmak lazım, temizlendirmek, güzelleştirmek lazımdır ki, hakikaten kuvvetli olabilsin. Yoksa inanışımızda çok zayıf insanlardan sayılı olur. O zaman bu milleti, bu memleketi yıkmak için çalışan Şükrü Hoca gibi olur. (*İzmir’de halk ile konuşmasından, 2 Şubat 1923*) (Borak, 1962; 194-195).

Dinimizin talep ettiği çalışmak sayesinde ki, üç buçuk senelik az bir müddet zarfında pek mühim netice elde edilmiştir... Bizim dinimiz milletimize değersiz, miskin ve aşağı olmayı tavsiye etmez. Aksine Allah da Peygamber de insanların ve milletlerin değer ve şerefini muhafaza etmelerini emrediyor... (*Akhisar’da yaptığı konuşmasından, 5 Şubat 1923*) (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 96.)

İnsanlara doğruluğun özünü vermiş olan dinimiz, son dindir. Koursuz ve en mükemmel dindir. Çünkü dinimiz, akla, mantığa, gerçeklere bütünüyle uyar ve uygun düşer. Eğer akla, mantığa ve gerçeklere uygun düşmemiş olsaydı, bununla diğer tabiat kanunları arasında çelişki olması gerekirdi. Çünkü bütün bu mevcut kanunları yapan Tanrı’dır. (*Balıkesir-Zağnos Camii’nde okuduğu hutbeden, 7 Şubat 1923*) (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 98).

Özellikle bizim dinimiz için herkesin elinde bir ölçü vardır. Bu ölçüyle hangi şeyin bu dine uygun olup olmadığını kolayca takdir edebiliriz. Hangi şey ki, akla, mantığa, kamunun çıkarına uygundur; biliniz ki, o bizim dinimize de uygundur. Bir şey akıl ve mantığa, milletin çıkarına, İslam'ın çıkarına uygunsa kimseye sormayın. O şey dinidir. Eğer bizim dinimiz, aklın, mantığın uyduğu bir din olmasaydı mükemmel olmazdı, son din olmazdı. (*Adana esnafıyla konuşmasından, 16 Mart 1923*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989;131; Kocatürk, 1999; 232).

Büyük dinimiz çalışmayanın insanlıkla alakası olmadığını bildiriyor. Bazı kimseler asri (çağdaş) olmayı kafir olmak sanıyorlar. Asıl küfür onların bu zannıdır. Bu yanlış tefsiri (yorumu) yapanların maksadı, İslamların kafirlere esir olmasını istemek değil de nedir? Her sarıklıyı hoca sanmayın, hoca olmak sarıkla değil, dimağladır (beyinledir). (*Adana esnafıyla konuşmasından, 16 Mart 1923*) (Hakimiyet-i Milliye, 21 Mart 1923. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 132. Kocatürk, 1999; 235).

Her şeyden evvel şunu en basit bir dinî hakikat olarak bilelim ki, bizim dinimizde bir özel sınıf yoktur. Ruhbaniyeti reddeden bu din, tekel kabul etmez. Mesela din bilginleri; mutlaka aydınlatma görevi bu bilginlere ait olmadıktan başka, dinimiz de bunu kesinlikle yasaklar. O hâlde biz diyemeyiz ki, bizde bir özel sınıf vardır; diğerleri dinen aydınlatma hakkından yoksundur. Böyle anlarsak kabahat bizde, bizim cahilliğimizdedir. Hoca olmak için, yani dinî hakikatleri halka öğretmek için mutlaka ilmiye kisvesi şart değildir. Bizim yüce dinimiz her erkek ve kadın Müslüman'a araştırmayı farz kılıyor ve her erkek ve kadın Müslüman toplumu aydınlatmakla yükümlüdür... (*Konya gençleriyle konuşmasından, 20 Mart 1923*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 148; Kocatürk, 1999; 235).

İslam toplumuna dâhil olan birtakım kavimler İslam oldukları hâlde çökmeye, yokluk ve gerilemeye maruz kaldılar. Geçmişlerinin yanlış veya batıl alışkanlık ve inançlarıyla İslamiyet'i karıştırdıkları ve bu suretle gerçek İslamiyet'ten uzaklaştıkları için kendilerini düşmanlarının esiri yaptılar. (*Konya gençleriyle konuşmasından, 20 Mart 1923*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 143; Kocatürk, 1999; 233).

Siyasetimizi dine aykırı olmak şöyl e dursun, din bakımından eksik bile hissediyoruz.

Türk Milleti daha dindar olmalıdır. Yani bütün sadeliği ile dindar olmalıdır, demek istiyorum. Dinime, bizzat hakikate nasıl inanıyorsam

buna da öyle inanıyorum. Bilince aykırı, ilerlemeye engel hiçbir şey içermiyor. Oysa, Türkiye'ye bağımsızlığını veren bu Asya milletinin içinde daha karışık, yapmaca, batıl inançlardan ibaret bir din daha vardır. Ancak bu cahiller, bu acizler, sırası gelince aydınlanacaklardır. Onlar ışığa yaklaşmazlarsa kendilerini mahv ve mahkum etmişler demektir. Onları kurtaracağız. (*Fransız Yazar Maurice Pernot'ya demecinden, 29 Ekim 1923*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. III, 1989; 93)

Bağlanarak inandığımız ve mesut bulunduğumuz İslami diyaneti, yüzyıllardan beri olageldiği üzere, bir siyaset aracı konumundan kurtararak yücelmenin zorunlu olduğu gerçeğini gözlemliyoruz. Kutsal ve tanrısal olan inanç ve vicdanımızı karışık ve renkli olan ve her türlü çıkar ve ihtirasların ortaya çıkmasına sahne olan siyasetten ve siyasetin bütün uzuvlarından bir an evvel ve kesinlikle kurtarmak, milletin bu dünyaya ve öbür dünyaya ait mutluluğunun emrettiği bir zorunluluktur. Ancak bu şekilde İslami diyanetin anlamı belirir. (*TBMM'nin ikinci dönem birinci toplanma yılını açarken, 1 Mart 1924*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. I, 1989; 343-349.)

Artık Türkiye, din ve şeriat oyunlarına sahne olmaktan çok yüksektir. Bu gibi oyuncular varsa, kendilerine başka taraflarda sahne arasınlar! Mazinin dalgınlıkları, paslı durgunlukları, Türkiye halkının dimağından silinmiş olduğunda şüphe ve tereddüde yer yoktur. Eriştiğimiz mesut vaziyetten bir adım geriye gitmek, kimsenin söz konusu etmeye dahi yetkili olmadığı somut bir gerçektir. (*Cumhuriyet'in birinci yılı münasebetiyle, 31 Ekim 1924*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. III, 1989; 108.)

(Hz.) Muhammed'in neşrettiği din, insanların kalplerinde derin bir ihtizaz uyandırdı. O ölüp gittikten on dört asır sonra bile İslamiyet hala kalplerde ihtizaz husule getirmektedir. (1930)²

Din lüzumlu bir kurumdur. Dinsiz milletlerin devamına imkan yoktur. Yalnız şurası vardır ki din, Allah ile kul arasındaki bağlılıktır... (1930) (Kılıç Ali, 1955; 116. Kocatürk, 1999; 228. Gürtaş, 1997; 34)

Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi dini yoktur. Devlet idaresinde bütün kanunlar, nizamlar, bilimin çağdaş uygarlığa temin ettiği esas ve şekilleri, dünya ihtiyaçlarına göre yapılır ve tatbik edilir. Din düşüncesi vicdani olduğundan, Cumhuriyet din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve

²Atatürk'ün Yazdığı El Yazısı'nın metninde "Muhammed'in neşrettiği din, insanların kalplerinde derin bir ihtizaz uyandırdı. O ölüp gittiği halde on üç asır sonra hâla İslamiyet'in kalplerde ihtizaz husule getirmekte olduğu his olunuyor." şeklindedir. Bkz., Perinçek, D., (1997) Atatürk, Din ve Laiklik Üzerine, İstanbul: Kaynak Yayınları: 166-168.

siyasetten ayrı tutmayı, milletimizin çağdaş ilerlemesinde başlıca başarı nedeni olarak görür. (*Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal Atatürk'ün El Yazılarından*) Müslümanlık, en geniş manasıyla müsamahalı ve çağdaş bir dindir (Afetinan, 1969; 56.).

Din vardır ve lazımdır. Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, uzun yüzyıllardır ihmale uğramış. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı sağlamlaştırmak lüzumu duyulmamış. Aksine olarak birçok yabancı unsur -yorumlar, hurafeler- binayı daha fazla hırpalamış. Bugün bu binaya dokunulamaz, tamir de edilemez. Ancak zamanla çatlaklar derinleşecek ve sağlam temeller üstünde yeni bir bina kurmak lüzumu doğacaktır.

Din bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının sesine uymakta serbesttir. Biz dine saygı gösteririz.

Düşünüşe ve düşünceye karşı değiliz. Biz sadece din işlerini, millet ve devlet işleriyle karıştırmamaya çalışıyor; kaste ve fiile dayanan bağnazca hareketlerden sakınıyoruz. Gericilere asla fırsat vermeyeceğiz (İlbay, 1955; 102-103. Borak, 1962; 81-82. Kocatürk, 1999; 206. Gürtaş, 1997; 33).

Din ile hilafeti birbirinden ayırt etmek lazımdır. Birincisi ne kadar faydalıysa ikincisi o kadar lüzumsuz bir hal almıştır. Hilafeti kaldırdığımız günden bugüne kadar kimsenin buna sahip çıkmaması, İslam dünyasının halife olmaksızın da yürüyeceğine ve yürümekte olduğuna en güzel misal değil midir? (1932) (Kılıç Ali, 1955; 117. Gürtaş, 1997; 54).

Din ve mezhep herkesin vicdanına kalmış bir iştir. Hiçbir kimseyi ne bir din ne de bir mezhebi kabule zorlayabilir. Din ve mezhep hiçbir zaman politikaya alet olarak kullanılmaz (Kılıç Ali, 1955; 57).

3. Atatürk'ün Hz. Muhammed ile İlgili Sözleri

Mazhar-ı nübüvvet ve risalet olan Fahrialem Efendimiz (...) Arap toplumu içinde Mekke'de dünyaya gelmiş, bir vücut-u mübarek idi. (*Saltanatın kaldırılması esnasında TBMM'de yaptığı konuşmasından, 1 Kasım 1922*) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. I, 1989; 288).

(Allah) Peygamberimiz aracılığı ile en son dini hakikatleri ve uygarlığı verdikten sonra, artık insanlıkla birtakım araçlar koyarak ilişki kurmayı gerekli görmemiştir. İnsanların kavrama düzeyi, aydınlanması ve gelişimi her kulun doğrudan doğruya ilahi esinlerle ilişki kurma yeteneğine ulaştığını kabul buyurmuştur. Ve bu nedenledir ki, Cenab-ı Peygamber, peygamberlerin sonuncusu olmuştur. Kitabı da en mükemmel

ve kusursuzdur. Son peygamber olan Muhammed Mustafa (Sallallahu Aleyhi ve Sellem) 1394 sene evvel Rumi Nisan içinde Rebiü'l-evvel ayının on ikinci Pazartesi gecesı sabaha doğru tan yeri ağırırken doğdu, gün doğmadan...

Bugün o gündür. İnşallah büyük tesadüftür. (İnşallah sesleri) Gerçekten Hicri takvimiyle bu akşam doğum gününün yıldönümüne rastlıyor. Hz. Muhammed, çocukluk ve gençlik günlerini geçirdi. Fakat henüz peygamber olmadan nur yüzlü, ruba seslenen konuşması, olgunluk ve öngörüdeki eşsizliği, sözlerindeki doğruluk ve cesaretiyle başkalarından üstün olan Muhammed Mustafa evvela bu vasıfları ve kişiliği ile kabilesi içinde “Muhammed’ül-emin” (güvenilir Muhammed) oldu.

Muhammed Mustafa peygamber olmadan evvel kavminin sevgisini, saygısını, güvenini kazandı. Ondan sonra ancak kırk yaşında “nebi”, kırk üçünde de “resul” oldu. Alemlerin kıvanç duyduğu Efendimiz, sonsuz tehlikeler içinde ölçüsüz sıkıntılar ve zahmetler karşısında yirmi yıl çalıştı ve İslam dinini kurmaya ait peygamberlik görevini yerine getirmeyi başardıktan sonra, Cennetin en yüce katına ulaştı. (*Saltanatın kaldırılması esnasında TBMM’de yaptığı konuşmasından, 1 Kasım 1 922*) (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. I, 1989; 288-289).

Cenab-ı Peygamber’in İslam dinini tebliğinden bu ana kadar bin üç yüz bu kadar sene geçmiştir. Hz. Peygamber’in ilahi emirleri tebliğ esnasında muhataplarının kalp ve vicdanında putlar vardı. Bu insanları hak yola davet için önce o taş parçalarını atmak ve bunları ceplerinden ve kalplerinden çıkarmak mecburiyetinde idi... (*Bursa’da Şark Sinemasında halkla konuşmasından; 22 Ocak 1923*) (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 70).

Peygamberimiz Efendimiz Hazretleri, Tanrı tarafından insanlara gerçekleri bildirmekle görevlendirilmiş ve elçi olmuştur. İnsan yaşayışını düzenleyen temel kurallar hepinizce bilindiği üzere yüce Kur’an’daki yazılı buyruklardır...

Arkadaşlar; Peygamber çalışmalarında iki yere, iki eve sahip bulunuyordu. Biri kendi evi, diğeri Tanrı’nın eviydi. Millet işlerini Tanrı’nın evinde yapardı. Hazreti Peygamber’in kutlu yolunu izleyerek bu dakikada milletimize, milletimizin bu gününe ve geleceğine dönük hususları görüşmek beni buna kavuşturan Balıkesir’in inançlı ve kahraman insanlarıdır. (*Balıkesir-Zağanos Paşa Camii’nde verdiği hutbesinden, 7 Şubat 1923*) (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 98).

O, (Hz. Muhammed) Allah'ın birinci ve en büyük kuludur. Onun izinde bugün milyonlarca kişi yürüyor. Benim, senin adın silinir fakat o, sonsuza kadar ölümsüzdür. (*Ali Rıza Ünal'ın Anılarından, 1926*) (Ünal, 1969; 23. Perinçek, 1997; 254).

(Hz.) Muhammed'i bana, cezbeye tutulmuş sönük bir derviş gibi tanıttirmek gayesine kapılan bu gibi cahil adamlar, onun yüksek kişiliğini ve başarılarını asla kavrayamamışlardır. Anlamaktan da çok uzak görünüyorlar. Cezbeye tutulmuş bir derviş, Uhud Muharebesinde en büyük bir komutanın yapabileceği bir planı nasıl düşünür ve uygulayabilir? Tarih, hakikatleri değiştiren bir sanat değil, belirten bir bilim olmalıdır. Bu küçük harpte bile askerî dehası kadar siyasi görüşüyle de yükselen bir insan, cezbeli bir derviş gibi tasvire yeltenen cahil serseriler, bizim tarih çalışmamıza katılamazlar. (Hz.) Muhammed bu harp sonunda, çevresindekilerin direnmelerini yenerek ve kendisinin yaralı olmasına bakmayarak, galip düşmanı izlemeye kalkışmamış olsaydı, bugün yeryüzünde Müslümanlık diye bir varlık görülemezdi.

Büyük bir devrim yaratan (Hz.) Muhammed'e karşı beslenen sevgi, ancak onun ortaya koyduğu fikirleri, esasları korumakla yaşatmak gerekti. Peygamber ölür ölmez düşünülecek şey, onu biran evvel toprağa vermek değil, yaratmış olduğu devrimi güvenceye almaktır.

Bu da yerine, evvela devrimi kavramış en yakın bir arkadaşını geçirerek, baş gösterecek tehlikeleri önlemekle olurdu.

Devrimi kavramış ve ona bütün varlığıyla bağlanmış böyle bir halef seçtikten sonradır ki, onun gömülmesi düşünülebilirdi. O zaman, beş on akraba ile değil, bütün kendisine bağlananların katılmasıyla ve şanına yakışır bir törenle ölümlü bedeni ebedi istirahat yerine verilirdi: Ne (Hz.) Ali, ne diğer Haşimoğulları bunu düşünemediler. Bu hakikati o zaman ancak üç büyük insan kavramıştır: (Hz.) Ebubekir, (Hz.) Ömer ve (Hz.) Ebu Ubeyde. Tanrı olaylarının gelişimi, Müslümanlığın, bu üç büyük insanının girişimleri ve azimleriyle kurtulmuş olduğunu ortaya koymuştur. Devrimin bu üç siması, yaratıcı kadar büyük insanlardır. (*M. Şemsettin Günaltay'ın anılarından, 1930*) (Günaltay, 1945; 34).

Musa (Aleyhisselam) cehalet devrinde on emriyle insanlığa erdem emri vermiştir. Musa (Aleyhisselam) ile (Hz.) Muhammed'in arasını yüzyıllar doldurmuştur. İnsanlık son bedevilik devrinde, ne de olsa ilerlemiştir. Hz. Muhammed, Musa (Aleyhisselam) devrinin din anlayışındaki hurafeleri kısmen atmaya başarmıştır. (*Asaf İlbaş'ın anılarından, 1930*) (İlbaş, Tan Gazetesi, 13 Temmuz 1949).

4. Atatürk'ün Kur'an-ı Kerim ile İlgili Sözleri

Kur'an ayetlerine ve Peygamberimizin sözlerine göre hükümetin yalnız esasları ifade edilmiştir. O esaslar şunlardır: Danışıp-konuşma (meşveret), adalet ve devlet başkanına itaat. (1923)(Atatürkçülük, 1993; 11).

(Hz. Muhammed'in) kanun-u esasisi (anayasası) cümlemizce ma-lumdur ki, Kur'an-ı azimüşandaki yazılı buyruklardır. (*Balıkesir'de halkla konuşma*, 7 Şubat 1923) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 98).

Kur'an'ın tercüme edilmesini emrettim. Bu da ilk defa olarak Türkçeye tercüme ediliyor. (Hz.) Muhammed'in hayatına ait bir kitabın tercüme edilmesi için de emir verdim... (*Atatürk ve inkılap*, 30 Kasım 1929) (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. III, 1989; 124).

Ezan ve Kur'an'ı Türklerden başka hiçbir Müslüman milleti bu kadar güzel okuyamaz. Bunlara muhteşem müzik ahengi veren Türk sanatkârlarıdır. (*Abdülkadir İnan'ın hatıralarından*, 1933) (İnan, 1957; 66; Kocatürk, 1999; 234).

Türkler dinlerinin ne olduğunu bilmiyorlar. Bunun için Kur'an Türkçe olmalıdır (Ergin, 1977; 1957. Gürtaş, 1997; 40).

Türk, Kur'an'ın arkasından koşuyor; fakat onun ne dediğini anlamıyor, içinde ne var, bilmiyor ve bilmeden tapınıyor. Benim maksadım, arkasından koştuğu kitapta neler olduğunu Türk anlasın (Ergin, 1977; 1950. Gürtaş, 1997; 40).

Camilerde Türkçe Kur'an okuyacaksınız. İşte size birer tane Kur'an veriyoruz. Evet bu tercüme belki iyi değildir. Çünkü Arapçadan Fransızcaya ve ondan da Türkçeye tercüme edilmiştir. Bununla beraber, Ankara'da daha iyi bir Kur'an tercümesi yaptırılmaktadır. (Ergin, 1977; 1948; Gürtaş, 1997; 42).

Çalışmamızın Değerlendirme ve Sonuç kısmında Atatürk'ün dini anlayış ve uygulamalarının geniş bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Ancak şimdi şu kadarını vurgulayalım ki, arz dilen söz ve düşünce

ve açıklamaları³ bile onun din aleyhinde olmadığını kanıtlamaktadır. Ayrıca tanık olduğumuz gibi o büyük insan İslam dininden onun peygamberinden sitayişle ve hürmetle söz ettiği gibi, Müslümanlığından dolayı da onur duymaktadır. Bu arada 1 Kasım 1937 tarihinde TBMM’de yaptığı konuşması, diğer konuşmaları ve uygulamaları ile birlikte değerlendirilmelidir. Örneğin –ileri de denileceği gibi– Atatürk Türk ulusunun dinini, öz kaynağından öğrenmesi için Kur’an Kerim’in çeviri ve tefsirini (yorumunu) yapmıştır. Ayrıca kız kardeşi Makbule Hanım’dan ,annesi Zübeyde Hanım’ın ruhu için hatim indirmesini rica ettiği de bilinmektedir.

B. Atatürk’e Göre Din Bilginleri ve Din Görevlileri

“İslam toplum yaşayışında hiç kimsenin özel bir sınıf halinde varlığını koruma hakkı yoktur. Kendilerine uygun harekette bulunmuş olamazlar. Bizde ruhbanlık yoktur... (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 94.).

“Her şeyden evvel şunu en basit haki kat olarak bilelim ki, bizim dinimizde bu özel sınıf yoktur. Ruhbaniyeti reddeden bu din, inhisarı kabul etmez. Mesela din bilginleri, mutlaka aydınlatmak vazifesi bilginlere ait olmadıktan başka dinimiz de bunu kesinlikle meneder. O hâlde biz diyemeyiz ki, bizde bir özel sınıf vardır; diğerleri aydınlatmak hakkında mahrumdur. Böyle düşünersek kabahat bizde, bizim bilgisizliğimizdendir (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C.II,1989; 148).

Bu sözleriyle İslamiyet’te özel bir sınıfın bulunmadığını, Allah ile kul arasında hiç kimsenin aracı olarak giremeyeceğini açıkça vurgulayan Mustafa Kemal Atatürk, din konusunda söz sahibi olmanın koşulunu sarığa değil bilgiye bağlamaktadır:

“...Her sarıklıyı hoca sanmayınız, hoca olmak sarıkla değil, dimağladır (kafa yapısıyladır)(Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 132).

20 Mart 1923 günü Konya’da gençlere uzun bir konuşma yaparak çeşitli konularda görüşlerini açıklayan Atatürk, konuşmasının büyük bir kısmını

³Arz edilen sözlerden başka Atatürk’ün söyleyip söylemediği noktasında tartışılan konumuzla ilgili sözleri de vardır. Örneğin, Nedim Sebai’nin Prof. Dr. Hanif Faruk tarafından Türkçe’ye çevrilen ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları (Ankara,1979) arasında çıkan Atatürk (Urduca yayınlarda) adlı yapıtının 102. sayfasındaki; “Bütün dünyanın Müslümanları, Allah’ın son Peygamberi Hazretî Muhammed’in gösterdiği yolu takip etmeli ve verdiği talimatları tam olarak tatbik etmeli. Tüm Müslümanlar Hz. Muhammed’i örnek almalı ve kendisi gibi hareket etmeli, İslamiyet’in hükümlerini olduğu gibi yerine getirmeli. Zira ancak bu şekilde insanlar kurtulabilir ve kalkınabilirler.” (1938) sözü gibi. Ayrıca Atatürk’ün Türk Tarihi’nin Ana Hatları adlı kitabın ilk daktilo tasla yazdığı değişiklik ve ekler (Bunların bir kısmı, Türk Tarihi’nin Ana Hatları–Medhal Kısım-, İstanbul, 1931 ve Tarih 1, İstanbul. 1932 adlı eserlere yansımıştır.) vatandaş İçin Medeni Bilgiler kitabını hazırlarken, Ocak-Şubat 1930’da yazdıkları-yazdırdıkları (Prof. Dr. Ayşe Afet İnan’ın Medeni Bilgiler ve Atatürk’ün El Yazmaları adlı kitabına ek olarak yayımlanmıştır. Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.) konumuzla ilgili kimi sözleri de tartışma konusudur. Bkz., Saçak, (Eylül 1987), 44, 29 vd; Saçak, (Aralık 1987), 47, 21 vd; Perinçek, D., (1995), Kemalist Devrim-2, Din ve Allah. İstanbul: Kaynak Yayınları: 21 vd.

din bilginlerine ayırmıştır:

“...Hoca olmak için, yani dinin gerçeklerini halka telkin etmek için mutlaka bilimsel elbise şart değildir. Bizim yüce dinimiz her Müslüman kadın ve erkeğe araştırmayı farz kılıyor ve Müslüman, bu dine bağlananları aydınlatmakla yükümlüdür.

Efendiler, bir fikri daha düzeltmek isterim. Milletimizin içinde ha-kiki din bilginleri, bilginlerimiz içinde milletimizin gerçekten iftihar edebileceği bilginlerimiz vardır. Fakat bunlara karşılık bilimsel kisve altında gerçekleri bilimden uzak, gereği kadar eğitim görmemiş, bilim yolunda gereği kadar ilerleyememiş hoca kıyafet-i cahiller de vardır. Bunların ikisini birbiriyle karıştırmamalıyız. Seyahatimde bir çok gerçek aydın, din bilgini ile görüştim. Onları çağdaş eğitim almış, sanki Avrupa ‘da öğrenim görmüş bir düzeyde buldum. İslam ‘ın gerçeklerini ve özünü bilen din bilginlerimizin hepsi bu olgunluk kertesindedir. Şüphesiz ki, bu gibi din bilginlerimizin karşısında imansız ve hain bilginler de vardır. Lakin bunları onlara karıştırmak isabetli olmaz.”

Gerçek din bilgini ile dine zararlı bilginlerin birbiriyle karıştırılmasının Emeviler (661-750) zamanında başladığını belirttikten sonra sözlerine şöyle devam eder:

“Ondan sonra bütün zorba hükümdarlar hep dini alet edindiler; ihtiras ve istibdatlarını destek için ulema sınıfına baş vurdular. Gerçek din bilgini, dini bütün bilginler hiçbir vakit bu zorba taç sahiplerine baş eğmediler, onların emirlerini dinlemediler, onlardan korkmadılar. Bu gibi din bilginleri kamçılar altında dövüldü, memleketlerinden sürüldü, zindanlarda çürütüldü, dar ağaçlarında asıldı. Lakin onlar yine o hükümdarların keyfine dini alet yapmadılar. Fakat gerçekte din bilgini olmamakla beraber, sırf o kisvede bulundukları için bilgin sanılan, menfaatine düşkün, haris ve imansız birtakım hocalar da vardı. Hükümdarlar işte bunları ele aldılar ve işte bunlar, muvafık-ı dindir diye fetvalar verdiler. İcabettikçe yanlış hadisler bile uydurmaktan çekinmediler. İşte o tarihten beri saltanat tahtında oturan, saraylarda yaşayan, kendilerine halife namı veren müstebit hükümdarlar bu gibi hoca kıyafetli cerrarlara iltifat ve onları himaye ettiler. Gerçek ve imanlı din bilgini her vakit ve her devirde onların kin besledikleri oldu.

Üç buçuk dört sene evveline kadar hayatta olan Osmanlı Hükümdarları da aynı şeyi yapmışlar, aynı hilelerden yararlanmışlardı. Osmanlı tarihinden bu konuda uzun örnekler vermeye gerek yok, son Osmanlı

hükümdarı Vahdettin'in hareketi gözümüzün önündedir. Onun emriyledir ki, bile bile ölüme götürülen milleti kurtarmak isteyenler isyancı kabul edildi. Onun emriyle, millet ve vatani kurtarmak için kan döken aziz ordumuzun, baş kaldıranlar sürüsü olduğuna dair fetvalar veren din bilginini kıyafetli kimseler çıktı. Onlar bit fetvaları Yunan uçaklarıyla ordumuzun içine atıyorlardı. İşte bu noktada soruyu soran arkadaşımıza yerden göğe kadar hak veririm. Din bilginleri içinde böyle hainleri himaye, kötü hareketlerini şeriatı uyduran, din kisvesi ve şeriat sözleriyle milleti ayağa kaldıran ve aldatan bilginlerin –onlar için bu tabiri kullanmak istemem-böyle kötülüğe alet olan insanların yüzündendir ki, dört halifeden sonra din daima siyasetin aracı, çıkarın aracı, zorbalığın aracı yapıldı. Bu hal Osmanlı tarihinde böyle idi. Abbasiler, Emeviler zamanında böyle idi. Ancak şurayı açık düşüncenize arz ederim ki, böyle adi ve alçak hilelerle hükümdarlık yapan halifeler ve onlara dini alet yapmaya tenezzül eden sahte ve imansız bilginler, tarihte daima rezil olmuşlar, hüsrana uğramışlar ve daima cezalarını görmüşlerdir. Abbasi halifelerinin sonuncusu biliyorsunuz ki, bir Türk tarafından parçalanmıştı. Dini kendi ihtiraslarına alet yapan hükümdarlar ve onlara yol gösteren hoca namı hainlerin sonu hep böyle olmuştur Böyle yapan halife ve din bilginlerinin arzularına ulaşamadıklarını tarih bize sonsuz örneklerle izah ve ispat etmektedir. Artık bu milletin ne öyle hükümdarlar ne öyle bilginler görmeye tahammülü ve imkanı yoktur. Artık kimse öyle hoca kıyafetli sahte bilginlerin yalanına önem verecek değildir. En cahil olanlar bile o gibi adamların niteliğini pek âlâ anlamaktadır.

Fakat bu konuda tam bir emniyet sahibi olmaklığımız için bu uyanışı, bu uyanıklığı, onlara karşı bu nefreti, gerçek kurtuluş anına kadar bütün kuvvetiyle hatta artan bir azimle korumalı ve sürdürmeliyiz. Eğer onlara karşı benim şahsımdan bir şey almak isterseniz derim ki, ben şahsen onların düşmanıyım. Onların olumsuz yönde atacakları bir adım, yalnız benim kişisel imanuma değil, yalnız benim gayeme değil, o adım benim milletimin hayatıyla ilgili, o adım milletimin hayatına karşı bir kasıt, o adım milletimin kalbine yöneltilmiş zehirli bir han çeridir. Benim ve benimle hemfikir arkadaşlarımla yapacağı şey, mutlaka ve mutlaka o adımı atanı tepelemektir.

Şüphe yok ki arkadaşlar; millet birçok fedakârlık, birçok kan bahasına, en sonunda elde ettiği hayatının ilkelerine kim şeyi tecavüz ettirmeyecektir. Bugünkü hükümetin, meclisin, kanunların, anayasanın nitelik ve felsefesi hep bundan ibarettir. Sizlere bunun da üstünde bir söz söyleyeyim: Diyelim

ki, eğer bunu temin edecek kanunlar olmasa, bunu temin edecek meclis olmasa, öyle olumsuz adım atanlar karşısında herkes çekilse ve ben kendi başıma, yalnız kalsam, yine tepeler ve yine öldürürüm (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 148-150).

Atatürk, İslamiyet'i öz kaynağından öğrenip çağdaş yorumunu yapacak bilginlere toplum düzeni ve devletin sıhhatli işleyişi açısından ihtiyaç duyulduğunu şu sözleriyle açıklar:

"...Milleti aydınlatma ve olgunlaştırma yolunda başarıyla yürütebilecek dindaşlarımız lehülhamd (Allah'a şükürler olsun.) çoktur. Genç ihtiyar bütün aydınlar, bütün memleketini sevenler bu nurlu vazifeeye koşacaktır ve koşuyor. Yalnız şunu bilmeliyiz ki, bu kanaatler içinde, bulunanların başında bulunması lazım gelen her mahalledeki, her beldedeki ulema-yı kiramın çok yüksek mevkileri, ifa edecekleri çok hayırlı vazifeler vardır. Bu gibi ulemamızın himmetiyle, hakiki erbab-ı ilmin hakiki esasat-ı şeriyye (dini hükümlerin esaslarına) tevessüllerle, bugünkü idaremizin asıl şer'in ve dinin ruhundan alınmış olduğunu ve hakikati İslamiyenin (İslam gerçeklerinin) bize asıl bugünkü şekli emrettiğini anlatmakla ifa edecekleri vazğ'eler cidden kıymetli ve mühimdir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 158.).

Cami kürsülerinden halka hitap edeceklerin özelliklerini de şöyle belirtmektedir:

"Efendiler, camilerin kutsal kürsüleri, halkın ruhani, ahlaki gıdalarına en yüce en verimli kaynaklardır. Dolayısıyla camilerin ve mescitlerin kürsülerinden halkı aydınlatacak, ona yol gösterecek kıymetli hutbelerin içeriğini halkça öğrenme imkanını sağlamak, en önemli görüştür. Kürsülerden halkın anlayabileceği bir dille ruhuna ve beynine seslenildiğinde İslam topluluğunun vücudu canlanır, beyni temizlenir, inancı kuvvetlenir, kalbi cesaret bulur. Fakat buna göre, hutbe okuma şerefine erenlerin sahip olmaları gereken bilimsel nitelikler, değerli özellikler ve dünyanın durumunu anlamaları çok önem arz etmektedir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. I, 1989; 246-247)..

Dini lüzumlu bir kurum olarak gören Atatürk, toplumun aydınlatılması açısından din bilginlerinin öneminin bilincindedir. Ama din bilgini, İslam'ı öz kaynağından öğrenip çağdaş yorumunu yapabilecek nitelikte olmalıdır. Yine minberlerden halkı aydınlatacak kişilerin aynı özelliklere sahip olması gerektiği gibi dünyanın durumu hakkında da bilgi sahibi

olmaları gerekir. Ona göre, bilgisi ve dünya görüşü olmayan kişiler din hizmetlerinde başarılı değil zararlı olurlar.

İbn Rüşd, İbn Sina, Farabi, Gazzali, Mevlana gibi bilginlere büyük saygı duyan Atatürk, Cumhuriyetimizin kuruluşunda emeği geçen başta Mehmet Rıfat Börekçi olmak üzere pek çok din bilginini de takdir etmiştir.

Atatürk, 24 Eylül 1924 tarihinde Amasya’da şerefine verilen bir ziyafetin sonunda, sözü Milli Mücadele’ye getirerek şöyle diyor:

“Efendiler! Bundan beş sene evvel buraya geldiğim zaman bu şehir halkı da, bütün millet gibi, hakiki vaziyeti anlamışlardı. Fikirlerde karışıklık vardı. Dimağlar adeta durgun bir haldeydi. Ben burada bir çok zevatla beraber, Kamil Efendi Hazretleriyle de görüştüm. Bir cami-i şerifte hakikati halka izah ettiler. Efendi Hazretleri halka dediler ki:

– Milletin şerefi, haysiyeti, hürriyeti, istiklali hakikaten tehlikeye düşmüştür. Bu felaketten kurtulmak, icap ederse vatanın son ferdine kadar ölmeyi göze almak lazımdır. Padişah olsun, halife olsun, isim ve unvanı ne olursa olsun, hiç bir şahıs ve makamın mevcudiyetinin hikmeti kalmamıştır. Tek kurtuluş çaresi, halkın doğrudan doğruya hakimiyeti ele alması ve iradesini kullanmasıdır.

İşte Efendi Hazretlerinin bu yol gösteren vaa’z ve nasihatinden sonra herkes çalışmaya başladı. Bu münasebetle Müftü Kamil Efendi Hazretlerini takdirle yad ediyorum. Ve genç Cumhuriyetimiz, bu gibi ulema ile iftihar eder.” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 208-209).

Nitekim Atatürk’ün övgüyle bahsettiği müftüler ve din adamları ülkenin kurtulması için millî mücadelede de kendilerine düşen görevleri yerine getirmişlerdir. Bilindiği üzere Mondros Ateşkesi (30 Ekim 1918) sonrasında emperyalistler hemen Türkiye aleyhine faaliyete geçmişlerdir. İç ve dış ihanet odakları el ele vererek anayurdumuz Anadolu, İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunanlıların işgaline uğramıştır. Böyle bir anda milletin ruhunda ve benliğinde mevcut olan direnme gücünü ateşleyen hocalar, müftüler, din adamları, Millî Mücadele fikrinin doğuşunda önemli bir faktör olmuşlardır. Ölüm kalım mücadelesinin ilk günlerinde halk Mustafa Kemal Paşa’nın da belirttiği gibi: “Hakiki vaziyeti alamamışlardı, fikirlerde karışıklık vardı, dimağlar âdeta durgun hâldeydi.” Pek çok din adamı gene Mustafa Kemal Paşa’nın ifadesiyle “hakikati halka izah ettiler., doğru yolu gösteren vaaz ve nasihatlerden sonra herkes çalışmaya başladı.” Bu cümleden olarak İzmir’in işgalinden sadece 4 saat gibi kısa bir sü-

re sonra düzenlediği mitingde; “işgal edilen bir memleket halkının silaha sarılması dini bir görevdir” diyen Müftü Ahmet Hulusi Efendi’nin etrafında Denizliler hemen birleşmişlerdir.

Din adamları Millî Mücadele kıvılcımını ateşlemekle kalmadılar. Kimileri ellerinde silah beldelerini de korumuşlardır. Örneğin Isparta’da Hafız İbrahim Efendi DEMİRALAY, Afyonkarahisar’da da Hoca İsmail Şükür ÇELİKALAY adlarında gönüllülerden alaylılar teşkil etmişlerdir.

Öte yandan hiçbir Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti yoktur ki, onun içinde veya başında bir din adamı bulunmasın. Bilindiği üzere TBMM bu kuruluşların üzerine bina edilmiştir. Yine Mustafa Kemal Paşa, 19 Mayıs 1919’da Anadolu topraklarına ayak bastığında onu karşılayanların başında din adamları ön saflarda yer almışlardır.

Kısaca ilk direniş fetvasını veren ve örgütünü kuran Denizli Müftüsü Ahmet Hulusi Efendi’den, İzmir Valisi İzzet Bey’in Yunan işgaline karşı çıkmaması üzerine, “Vali Bey... bu sakalım kanımla kızarabilir, ama bu alına Yunan alçağını sükunetle selamlamış olmanın karasını sürerek huzuru ilahiye çıkamam” diye haykıran İzmir Müftüsü Rahmetullah Efendi, Mustafa Kemal Paşa’ya “Paşam! Bütün Amasya emrinizdedir!” diyen Müftü Hacı Tevfik Efendi’den Millî Mücadele’nin meşru olduğuna dair fetva veren M. Rifat Efendi ve daha niceleri, Mustafa Kemal Paşa’nın “Ya İstiklal Ya ölüm” parolası etrafında birleşmişlerdir.⁴

C. Değerlendirme ve Sonuç

Arz edilen söz - düşünce ve açıklamaları bile Atatürk’ün din anlayışını açıkça ortaya koymaktadır Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlı’nın dediği gibi, “her şeyden evvel, bir kimsenin dini duyguları ve dinî kültürü ile içinde doğup büyüdüğü, terbiyesini aldığı aile muhiti ve okul arasında çok sıkı bir alaka vardır. Bu noktadan hareketle Atatürk’ün hayatına baktığımızda, son derece önemli bir manzara ile karşılaşırız. Bir kere o, devrinin din kültürüne oldukça üst seviyede sahip Müslüman ve mütebedeyyin (dindar) bir anadan-babadan dünyaya gelmiş biridir ve ilk dini bilgilerini de onlardan, bilhassa annesinden almış ve onun tarafından yetiştirilmiştir. Annesi Zübeyde Hanım onu, geleneklere uygun olarak ilahilerle, yani Amin Alayı ile mahalle mektebine başlatmıştır. İlk öğrenimini gördüğü Şemsi Efendi Mektebi ve daha sonra devam ettiği Selanik Mülkiye Rüştiyesi, devrinin şartları içinde ciddi dinî bilgiler veren öğretim kuruluşlarıydı. Hatta

⁴Bkz; Sarıkoyuncu, A., (1995), Millî Mücadelede Din Adamları I. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını: 11-272. Sarıkoyuncu, A. (1997), Millî Mücadele Din Adamları II. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını: 21-443.

daha sonra girdiği Selanik Askeri Rüştiyesi de, Manastır Askeri İdadisi de programlarında aynı ciddiyet ve seviyede din kültürü veren müesseselerdi. Esasen Atatürk'ün din kültürünün seviyesini görmek ve göstermek için onun bu sahaya ilgili olarak tetkik ettiği Caetani'nin *İslam Tarihi*, Corci Zeydan'ın *Medeniyet-i İslamiyet Tarihi* gibi bugün ancak bu sahanın mütehassıslarınca takip olunabilen eserleri söylemek bile kafidir. Onun bu sahadaki vukufu öylesine sağlamdır ki, daha sonra liseler⁵ için yazdırdığı tarih kitaplarının “İslam Tarihi” bölümünü, bizzat kendisi kaleme almıştır. Ayrıca onun, Kur'an-ı Kerim'i tercüme ve tefsir edebilecek kadar Arapça bilgisine sahip olduğu da bilinmektedir. Görülüyor ki, Atatürk'ün dinî kültürü gerek seviye, gerek mahiyeti itibarıyla dikkati çekecek derecede ileridir.” (Fırlıklı, 1999; 236).

Ayrıca Çankaya ve Anıtkabir'de Atatürk'e ait kitapları inceleyenler, bu kitaplar arasında Türk-İslam tarihinin büyük yer tuttuğunu görürler. Yine bu kitaplar üzerinde çalışanlar, Atatürk'ün önemseydiği ibareler altındaki çizgileri ve birtakım notları açıkça izleyebilirler⁶.

Öte yandan Atatürk'ün içtenlikle gerçek bir inanan kişi olduğunu kanıtlayan pek çok anı, olay vardır. Kitabın birinci bölümünde onun Allah, Kur'an'ı Kerim, Hz. Muhammed hakkındaki söz, düşünce ve açıklamalarını verdik. Ondan, din veya İslam aleyhinde herhangi bir söz nakledilmemiştir. Aksine metinde de belirtildiği gibi İslam ve Peygamberini öven, Müslümanlığından dolayı iftihar ettiğini dile getiren pek çok sözü vardır.

Örneğin 17 Ekim 1911 'de Fuat Bulca'ya yazdığı mektupta “...Allah nasip ederse mücadele sahasında birleşiriz. Canab-ı Hak takdir etmişse ahirette kavuşuruz (Atatürk'ün Bütün Eserleri, C. 1, 1998; 128), diyen Atatürk'ün 2 Aralık 1916'da da Allah'ın varlığı ile ilgili kitaplar okuduğunu görüyoruz (Afetinan, 1983; 23). Bu konuda sorulan bir soruya verdiği cevapta Allah hakkında düşüncesini şöyle açıklar:

“Arkadaşlar, Allah kavramı insan beyninin çok güç kavrayabileceği metafizik bir meseledir (Zümrüt, 1999; 63).

Allah'ın birliğini onaylayan sayısız sözü vardır. Kayıtlara geçen birkaç sözü şöyledir:

“Ey Arkadaşlar! Tanrı birdir, büyüktür (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. I, 1989; 288.).

⁵Bkz., Tarih 1, (1932), İstanbul: Maarif Vekaleti Devlet Matbaası.

⁶Bkz., Tüfekçi, Gürbüz D., (1983), Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: s.1 vd. Turan, Ş., (1982), Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları; 1 vd.

“Ey Millet, Allah birdir, şanı büyüktür.” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 98).

Atatürk’ün Allah hakkında bu ve benzeri sözleri, onun Kur’an diliyle konuştuğunu gösterir.

“Gözler onu görmez, o bütün gözleri görür.” (Kur-an’ı Kerim, Enam, 93.)

“De ki: O Allah birdir” (Kur-an’ı Kerim, İhlas, 1).

“O ancak bir tek tanrıdır” (Kur-an’ı Kerim, Nahl ,51).

Atatürk, gerek sivil gerek askeri hayatında din ve iman gücünün bütün olumsuz koşullara rağmen insan üzerindeki etkisini bizzat gözlemiş ve bu gözlemlerini de inanmış bir insan olarak aktarmıştır:

*“Çok şükür askerlerim pek cesur ve düşmandan daha kuvvetlidir... İçsel inançları, çok defa ölüme sevk eden emirlerimi yerine getirmelerini çok kolaylaştırıyor.”*⁷

“Biz, bireysel kahramanlık sahneleri ile meşgul olmuyoruz. Yalnız size Bomba sırtı olayını anlatmadan geçemeyeceğim. Karşılıklı siperler arasında uzaklık sekiz metre, yani ölüm kesin..., birinci siperdekiler, hiçbiri kurtulmamacasına toptan düşüyor, ikincidekiler onların yerine gidiyor, fakat imrenilecek ölçüde bir ılımlılık ve rıza oluşla biliyor musunuz! Öleni görüyor, üç dakikaya kadar öleceğini biliyor, hiç ufak bir zaaf bile göstermiyor, sarsılmak yok! Okuma bilenler ellerinde Kur’an-ı Kerim, cennete girmeye hazırlanıyorlar. Bilmeyenler, Kelime-yi şahadet çekerek yürüyorlar. Bu, Türk askerindeki ruh gücünü gösteren, şaşılacak derecede ve kutlanacak bir örnektir. Emin olmalısınız ki, Çanakkale Muharebesini kazandıran bu yüksek ruhtur (Atatürk’ün Anafartalar Muharebelerine Ait Hatıraları, 1934; 16).

Atatürk, Millî Mücadele’yi başlatmak üzere Samsun’a çıkacağı günün gecesi, anne ve kız kardeşinin hayır dualarını almayı ihmal etmemiştir. 23 Temmuz 1919 günü Erzurum Kongresinin açış konuşmasına dua ile başlamış, 7 Ağustos 1919 günü kongrenin kapanış konuşmasını şöyle bitirmiştir:

“Bubirleştirici kurtuluş toplantımız sona ererken, istekleri gerçekleştiren Allah Hazretlerinden doğru yolu göstermesini ve şanlı Peygamberimizin ruhunun bütün üstünlüklerden, bereketinden bağışlanması dileği ile, vatan ve milletimize ve sonsuz devletimize mutlu gelecekler dilerim.” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri , C. I, 1989;5.)

⁷Madam Corinne’e 3 Temmuz 1915’te yazdığı mektuptan. Bkz, Atatürk’ün Bütün Eserleri, (2000), C. III, 228.

TBMM 23 Nisan 1920 günü, Atatürk'ün 21 Nisan 1920 tarihli genelgesinde belirttiği gibi dualarla açılmıştır (Sarıkoyuncu, 2006; 263.). Atatürk, TBMM'de kurulan ilk hükümet dolayısıyla yaptığı konuşmada; *“Cenab-ı Hakkın yardım ve desteği bizimledir.”* diyerek samimiyetini göstermiştir (Fırlı, 1999; 237.). Onun bu samimiyetinin daha sonraki günlerde de devam ettiği görülmektedir. Örneğin 28 Nisan 1920'de Mustafa Kemal imzasıyla yayınlanan “TBMM'nin Memlekete Bildirisi” şu cümlelerle bitmektedir:

“Ta ki, din son yurdunu yitirmesin, ta ki, milletimiz köle olmasın... Allah'ın laneti düşmana yardım edenlerin üzerine olsun. Allah'ın yardımı ve tevfiği... milletimizi ve yurdumuzu kurtarmak için çalışanların üzerinden eksik olmasın (Hakimiyet-i Milliye, 28 Nisan 1336/1920, 1).

Atatürk'ün yaveri olan Muzaffer Kılıç, onun Kocatepe'deki ruh hâlini şöyle anlatmaktadır:

“26 Ağustos'ta (1922) Kocatepe'de bizim topçu ateşimiz başladığı zaman Mustafa Kemal “Yarabbi! Sen Türk ordusunu muzaffer et... Türklü gün, Müslümanlığın, düşman ayakları altında esaret zincirinde kalmasına müsaade etme!” O anda gözlerinden birkaç damla yaşın süzüldüğünü gördüm (Armaner, 1981; 64).

Atatürk inanmış bir insandı. “Bunun böyle olması da tabiidir. Çünkü milletlerin tarihinde ‘büyük’ sıfatını kazanmış önderler ve kahramanların hepsi de mensup oldukları milletin sahip olduğu maddi ve manevi bütün değerleri ile bütünleşmenin sırrını yakalamış ve bunları, hayatlarında, bizatihi tecelli ettirebilmiş insanlardır. Atatürk de tarihin kaydettiği büyük insanların ön saflarında yer aldığına göre, özellikle milletimizi asırlardır yoğurmuş, ruh ve şekil vermiş manevi değerlerin en önemli unsurlarından biri olan dinimizle bütünleşmiş ve ona olan inancını, hayatının her safhasında vicdanının en mutena yerinde muhafaza etmiştir. (Fırlı, 1999; 237.)”

Bu gerçekler bilinmesine rağmen bazı kimseler onu “dinsiz” olarak sunmada ısrarcı davranmaktadır. Bunlara göre o, Millî Mücadele esnasında İslam'dan ve kimi hocalardan yararlanmış, ama asıl amacı Türk ulusunun yaşamından dini çıkarıp atmak olmuştur. Bu görüşler dayanaktan yoksundur. Eldeki bilgi ve belgeler bunun aksini göstermektedir. Örneğin düşman yurttan kovulduktan sonra 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılması esnasında TBMM'de yaptığı tarihî konuşmasında şöyle demektedir:

“Ey Arkadaşlar! Tanrı birdir büyüktür. Tanrısal inançların belirtilerine

bakarak diyebiliriz ki, insanlar iki sınıfta, iki devirde ele alınabilir. İlk devir insanlığın çocukluk ve gençlik devridir. İkinci devir insanlığın erginlik ve olgunluk devridir. İnsanlık, birinci devrede tıpkı bir çocuk gibi, tıpkı bir genç gibi yakından ve maddi vasıtalarla kendisiyle ilgilenilmesini gerektirir. Allah, kulları gereken olgunluk noktasına erişinceye kadar içlerinden vasıtalarla dahi kullarıyla ilgilenmeyi Tanrı olmanın gereği saymıştır. Onlara Hz. Adem Alehisselam'dan itibaren bilinen veya bilinmeyen sayısız denecek kadar çok nebiler, peygamberler ve elçiler göndermiştir. Fakat Peygamberimiz aracılığı ile en son dini hakikatleri ve uygarlığı verdikten sonra, artık insanlıkla birtakım araçlar koyarak ilişki kurmayı gerekli görmemiştir. İnsanlığın kavrama düzeyi, aydınlanması ve olgunlaşması; her kulun doğrudan doğruya tanrısal ilhamlarla ilişki kurma yeteneğine ulaştığını kabul buyurmuştur. Ve bu sebeptendir ki, Cenab-ı Peygamber, son peygamber olmuştur. Ve kitabı, en eksiksiz kitaptır (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. I, 1989, 288).

Yine Atatürk, Milli Mücadelenin kazanılmasından sonra çıktığı yurt gezilerinden birinde Balıkesir'e uğramış ve burada Zağnos Camiinde halka hitap etmiştir. 7 Şubat 1923 tarihli bu konuşmasında şöyle der:

“Millet! Tanrı birdir, Şanı büyüktür. Tanrı'nın selameti, karşılıksız sevgisi ve hayrı üzerinize olsun. Peygamberimiz Efendimiz Hazretleri, Tanrı tarafından insanlara gerçekleri bildirmekle görevlendirilmiş ve elçi olmuştur. İnsan yaşayışını düzenleyen temel kurallar hepinizce bilindiği üzere yüce Kur'an'daki yazılı buyruklardır. İnsanlara doğruluğun özünü vermiş olan dinimiz, son dindir. Kusursuz ve en mükemmel dindir. Çünkü dinimiz, akla, mantığa, gerçeklere bütünüyle uyar ve uygun düşer. Eğer akla, mantığa ve gerçeklere uygun düşmemiş olsaydı, bununla diğer tabiat kanunları arasında çelişki olması gerekirdi. Çünkü bütün bu mevcut kanunları yapan Tanrı'dır.” (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. II, 1989; 98. Zülfikar, 1999; 20).

“Milletimiz, din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete sahiptir. Bu faziletleri hiçbir kuvvet milletimizin kalp ve vicdanından söküp atamamıştır ve asla alamaz.” (Atatürkçülük III, 1997; 239).

Öte yandan Fransız gazeteci Maurice Pemot, 29 Ekim 1923'te Atatürk ile çeşitli konular üzerine yaptığı bir röportajda ona dini meseleler hakkında görüşlerini aldığı uzun cevaptan sonra aralarında Şöyle bir diyalog geçer:

Maurice Pemot, “Şu hâlde yeni Türkiye'nin dine aykırı hiçbir temayülü

ve mahiyeti olmayacak demek?” der. Atatürk şu cevabı verir:

“Siyasetimizi dine aykırı olmak şöyle dursun, din bakımından eksik bile hissediyoruz.”

Maurice Pernot, “Zat-ı asilaneleri, düşündüklerini bendenize daha iyi izah buyururlar mı?” diyerek Atatürk’ten sözlerini açmasını ister. Bunun üzerine Atatürk şu açıklamayı yapar: *“Türk milleti daha dindar olmalıdır. Yani bütün sadeliği ile dindar olmalıdır demek istiyorum. Dinime, bizzat hakikate asıl inanıyorsam buna da öyle inanıyorum. Bilince aykırı, ilerlemeye engel hiçbir şey içermiyor Oysa, Türkiye’ye bağımsızlığını veren bu Asya milletinin içinde daha karışık, yapmaca, batıl inançlardan ibaret bir din daha vardır. Ancak bu cahiller, bu acizler, sırası gelince aydınlanacaklardır. Onlar ışığa yaklaşmazlarsa kendilerini mahv ve mahkum etmişler demektir. Onları kurtaracağız* (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, C. III, 1989; 93).

Böylece Atatürk, dinin bilime ve ilerlemeye aykırı olmadığı, ama gerçek dinle hurafe anlayışları birbirine karıştırmamak gerektiği düşüncesindedir.” *Laiklik sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması demek değildir. Laiklik, tüm yurttaşların vicdan, ibadet ve din özgürlüğü de demektir.*” (Atatürkçülük I, 1993; 111) diyen Atatürk, laikliğin din aleyhtarı bir zihniyetle uygulanması ihtimalini göz önüne alarak şöyle demiştir:

“Laik hükümet tabirinden dinsizlik manasına çıkarmaya yeltenen fesatçılara fırsat vermemek lazımdır.” (Kayadibi, 2005, s. 54).

Atatürk, Ankara Orman Çiftliği’ndeki gezilerinde kendisine eşlik edenlere zaman zaman çeşitli konulara ilişkin görüşlerini açıklardı. Bu gezilerden birine katılan Asaf İlbaý, Atatürk’ün din hakkında ne düşündüğünü açıkça öğrenmek için iyi bir fırsat yakaladığını düşünmektedir. Atatürk’e sorar:

“Paşam din hakkındaki düşüncelerinizi öğrenmek istiyorum.” Atatürk cevap verir:

“Din vardır ve lazımdır. Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, uzun yüzyıllardır ihmale uğramış. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı sağlamlaştırmak lüzumu duyulmamış. Aksine olarak birçok yabancı unsur yorumlar, hurafeler binayı daha fazla hırpalamış. Bugün bu binaya dokunulamaz, tamir de edilemez. Ancak zamanla çatlaklar derinleşecek ve sağlam temeller üstünde yeni bir bina kurmak

lüzumu doğacaktır.

Din bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının sesine uymakta serbesttir. Biz dine saygı gösteririz. Düşünüşe ve düşünceye karşı değiliz. Biz sadece din işlerini, millet ve devlet işleriyle karıştırmamaya çalışıyor; kaste ve fiile dayanan bağnazca hareketlerden sakınıyoruz. Gericilere asla fırsat vermeyeceğiz (İlbay, 1955; 102-103. Banoğlu, 1981; 258-259. Borak, 1962; 81-82.)

Yine 2 Temmuz 1932’de Atatürk, Orman Çiftliğinde çaya davetlidir. Burada bir öğretmen kendisine şu soruyu sorar:

“Paşam, din lüzumlu bir şey midir? Halifeliğin kaldırılması iyi mi olmuştur?”

Atatürk şu cevabı verir:

“Evet din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletin devamına imkan yoktur. Yalnız şurası vardır ki din, Allah ile kul arasında kutsal bir bağlılıktır. Mutaassıp İslamcılar din komisyonculuğuna izin verilmemelidir. Dinden maddi çıkar sağlayanlar alçak kişilerdir. İşte biz bu duruma karşıyız. Buna izin vermiyoruz. Bu gibi din ticareti yapan kimseler saf ve masum halkımızı aldatmışlardır. Bizim ve sizin mücadele edeceğiniz ve ettiğiniz bu kimselerdir.

Din ile hilafeti birbirinden ayırt etmek lazımdır. Birincisi ne kadar faydalıysa ikincisi o kadar lüzumsuz bir hâl almıştır. Hilafeti kaldırdığımız günden bugüne kadar kimsenin buna sahip çıkmaması, İslam dünyasının halife olmaksızın da yürüyeceğine ve yürümekte olduğuna en güzel misal değil midir? (Koray, 1997; 33-34.)

Hilafetle ilgili ne bir ayet ne de bir hadis vardır. Eğer böyle olsaydı Hz. Ebubekir, Hz. Muhammed’in vefat ettiği 8 Haziran 632 günü seçimle iş başına getirilmezdi. Bu da halifeliğin sultanlıktan yani hükümdarlıktan başka bir şey olmadığını göstermektedir (Beyaz, 1991; 155-157.). Başka bir deyişle hilafet, dinî olmaktan çok siyasi bir kurumdur.

Öte yandan işin ilginç yanı, Prof. Dr. Reşat Genç’in de belirttiği gibi “Türkiye Cumhuriyeti’nde din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılarak devletin ve toplumun laikleştirilmesini büyük ölçüde gerçekleştiren 429 Sayılı kanunu hiçbir aleyhte konuşma olmadan görüşüp, oy birliği ile yasalaştıran TBMM’de bazı üyelerin, dini bir görev ve makam sandıkları için halifeliğin kaldırılması konusunda aleyhte tavır sergilemiş olmalarıdır. Oysa, kanun teklifini verenlerin başında Urfa Milletvekili, din bilgini Şeyh Saffet Efendi (Yetkin) vardı.

Nitekim gerek Şeyh Saffet Efendinin teklif hakkındaki konuşması gerek diğer üyelerin konuşmaları, gerekse ve özellikle Adliye Vekili Seyyit Bey'in konuşması bu konuda tereddüt içinde olanları da aydınlatmış ve sonunda yasa oy birliği ile kabul edilmiştir.

Seyit Bey İstanbul Üniversitesinde uzun yıllar fıkıh müderrisi olarak görev yapmıştır ve 3 Mart 1924'te de Adalet Bakanı olarak görevli bulunuyordu.

Seyyit Bey ayetlerden, hadislerden İslam hukukçularının eserlerinden ve tarihi uygulamalarından örnekler vererek göstermiştir ki halifelik sultanlıktan yani hükümdarlıktan başka bir şey değildir ve dini hiçbir yanı yoktur. Nitekim büyük bilgin Ahmet Cevdet Paşa daha 1874'te, Emevilerden başlayarak halifeliğin saltanata dönüştüğünü *Tezahir* adlı eserinde yazmıştır.” (Genç, 1998; 34 vd.)

Atatürk'ün İslam Peygamberine ilişkin düşünceleri şöyledir:

“O, Allah'ın birinci ve en büyük kulusdur. Onun izinde bugün milyonlarca insan yürüyor. Benim, senin adın silinir fakat sonsuza kadar o, ölümsüzdür.” (Ünal, 1969; 23; Perinçek, 1997; 254.)

1930 yılında bir oryantalistin Hz. Muhammed hakkında yazdığı kitabı Türkçeye çeviren bir yazar, eserini Atatürk'e takdim eder. Atatürk kitabı inceledikten sonra Prof. Dr. Şemsettin Günaltay'ı çağırır ve kitap hakkında fikrini sorar. Günaltay'ın cevabı:

“Ele alınacak bir şey değil, bir facia Paşam.” olur.

Atatürk, Günaltay'ın sözünün bitmesini beklemeden yerinden fırlar ve yanında bulunan Başbakan İsmet Paşa'ya dönerek, *“Bu paçavrayı toplatın ve tercüme yapanı da devlet hizmetinde kullanılmamak üzere hükümet kapısından uzaklaştırın.”* der.” (Gürtaş, 1997; 27).

Şemsettin Günaltay, anılarının devamında Atatürk'ten şunları nakleder:

“(Hz.) Muhammed'i bana, cezbeyle tutulmuş sönük bir derviş gibi tanıttirmek gayesine kapılan bu gibi cahil adamlar, onun yüksek kişiliğini ve başarılarını asla kavrayamamışlardır. Anlamaktan da çok uzak görünüyorlar. Cezbeyle tutulmuş bir derviş, Uhud Muharebesinde en büyük bir komutanın yapabileceği bir planı nasıl düşünür ve uygulayabilir?”

Tarih, hakikatleri değiştiren bir sanat değil, belirten bir bilim olmalıdır. Bu küçük harpte bile askeri dehası kadar siyasi görüşüyle de yükselen

bir insan, cezbeli bir derviş gibi tasvire yeltenen cahil serseriler, bizim tarih çalışmamıza katılamazlar. (Hz.) Muhammed bu harb sonunda, çevresindekilerin direnmelerini yenerek ve kendisinin yaralı olmasına bakmayarak, galip düşmanı izlemeye kalkışmamış olsaydı, bugün yeryüzünde Müslümanlık, diye bir varlık görülemezdi.” (Günaltay, 1945;3.)

Atatürk’ün, Allah ve Peygamber hakkında düşünceleri inanmış bir insanın düşünceleridir. Aynı şekilde Kur’an-ı Kerim’e de hayrandır. Osman Ergin’in *Türk Maarif Tarihi* adlı eserinde, güzel sesli, musikişinas kişilerle toplantılar düzenleyen Atatürk’ün, bu toplantılarda Kur’an-ı Kerim okutup ve onu huşu içinde dinlediği bildirilmektedir (Ergin, C. 5, 1997; 1832.).

Konuyla ilgili Hafız Yaşar Okur, hatıralarında şunları yazar:

“Ramazanların Atam için çok büyük önemi vardır. Ramazan gelir gelmez ince saz heyeti Çankaya Köşküne giremezdi. Kandil gecelerin-de saz çaldırmazdı. Sadece beni huzurlarına çağırır, Kur’an-ı Kerim’den bazı sureler okuturlardı. Ben okurken, gözleri bir noktaya takılır, derin bir huşu içinde dinlerlerdi.

Ramazanlarda bir ay müddetle Hacı Bayram-ı Veli ve Zincirli Camilerinde şehitlerimizin ruhuna hatm-i şerif okumamı emrederlerdi... Büyük Atatürk bir çok vesilelerle şöyle demiştir:

“Mukaddes mihrabı, cehlin elinden alıp, ehlinin eline vermenin zamanı gelmiştir.”

Bunu, dini davranışlarına daima düstur yapmışlardır. Peygamber Efendimizden de büyük takdirle bahsederlerdi (Jascke, 1973; 62-63).

Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı yayınlarından *Atatürk* adlı yapıtta da; “Mustafa Kemal, not defterlerinden birinde ve pek çok notları arasında, bir Bursa ziyareti sırasında yapacağı konuşmasının madde başlarını sıralamış, bunun altına kalın bir çizgi çektikten sonra, büyük harfli eski yazıyla “Tanrı birdir ve büyüktür.” ifadesini yazıp, onun da altını çizmiştir... 19.14. fihrist numaralı not defterinin, 9 Mart 1338/1922 tarihini taşıyan bölümünün sonunda, 10 Mart için hareket sureti kararlaştırıldığı gibi notlar ve ondan sonra da hafıza Kur’an okuttuk kaydı görülmektedir.

Sonraki günlerde yani “10 Mart’ta Hafız’a Kur’an okuttum; 15 Mart’ta Hafız’a okuttuk; 20 Mart’ta Hafız Kur’an okudu.” ifadeleri vardır.” denilmektedir (Akçakayahoğlu, 1998; 615.).

Öte yandan Atatürk'ün her Ramazan'da, kız kardeşi Makbule Hanımdan, annesi Zübeyde Hanımın ruhu için hatim indirilmesini rica ettiği ve hafız için içinde para bulunan bir zarf verdiği, Genelkurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak ve yardımcısı Orgeneral Asım Gündüz'ün beş vakit namaz kıldıkları, TBMM başkanlarından Abdül Haluk Renda'nın Cuma namazlarını Hacı Bayram Camiinde eda ettiği bilinmektedir (Demirer, 1969; 10-11; Gürtaş, 1997; 155).

Atatürk döneminde namaz kılan memurların işlerinden atıldığı şeklindeki sözler, mesnetten yoksun uydurma sözlerdir. Atatürk, ibadetine özen gösteren insanlara karşı saygılıdır, ama ikiyüzlü tiplere karşı müsahamasızdır.

1930 yılında Atatürk, Fevzi Çakmak'la birlikte trenle yurt gezisine çıkıyorlar. Kompartmanda ülke sorunlarını konuşurlarken bir milletvekili içeri girip Atatürk'ün kulağına bir şeyler söylüyor. Atatürk'ün kaşları çatılıyor, Fevzi Paşa'ya dönerek: *"Paşam, lütfen beni takip ediniz, arkadaşlar bir haber getirdi, inceleyelim."* diyor. Diğer vagondaki kompartımanda yüksek rütbeli bir subayın kanepede otururken namaz kıldığını görüyorlar ve Atatürk Mareşale diyor ki: *"Paşam, bu adamın biraz evvel kulağıma gizli bir şeyler söylediğini gördünüz. Bu adam muhafız kıtasına mensup yüksek rütbeli bir subayın namaz kıldığını gammazladı. Bu adam namaz kılmayı⁸ kendi aklınca suç görüyor, durumu size göstermek için buraya kadar zahmet ettim."*

Atatürk ilk istasyonda milletvekilini trenden indiriyor ve gelecek dönem milletvekili seçilmesini engelliyor (Aydın, 1990; 22.).

Münir Hayri Egeli (Ö. 1970), *Atatürk'ten Bilinmeyen Hatıralar* isimli eserinde şöyle bir olayı anlatır:

"Atatürk için dinsiz diyenler oldu. Bunu bir moda gibi yayanlar oldu. Onun laik anlayışını dinsiz gibi göstermekte fayda bulanlar oldu. Halbuki Atatürk yobaz aleyhtarı idi. Size başımdan geçen bir vakayı naklederek başlayayım:

Bir gün Necip Ali ona:

"Efendim Münir Hayri namaz kılar." dedi.

⁸Amerikalı gazeteci Shaw Moré, Mustafa Kemal Atatürk'ün de namaz kıldığını şu tümcelerle aktarmaktadır: "Kurban Bayramı sabahı kalktığım zaman Ankara Camiinin önünde sokakta namaz kılan 5,000 kişilik kalabalığı görünce makinemi alarak dışarıya fırladım. Ve şayani dikkat resimler çektim. Başkumandan Mustafa Kemal o tarihi namazdan sonra halkın muazzam tezahüratı arasında Sakarya Harbine hareket etti." Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C. III, s. 36. Kılıç Ali de "Mustafa Kemal Paşa ile Bayram namazını kılmak için yanımda bazı arkadaşlar da olduğu halde Hacı Bayram Veli Camii'ne gitmiştik" demektedir. Bkz., Kılıç, Atatürk'ün Hususiyetleri, s. 59-60.

En yakın bir dostumun beni bu şekilde takdim ettiğini gören beni sevmeyenler, şimdi kovulacağımı zannederek gülüştüler.

– Sahi mi?

– Evet Paşam.

Niçin namaz kılıyorsun?

– Namaz kılınca içimde bir huzur ve sükun hissederim.

Atatürk demin gülenlere döndü:

– Batmak üzere olan bir gemide bulunsanız her halde yetiş Gazi de-
mezsiniz Allah dersiniz. Bundan tabii ne olabilir.

Sonra bana döndü:

– Dünyadaki işlerine zarar getirmemek şartıyla namazını kıl, heykel yap, resim de (Egeli, 1959; 72-73.). Atatürk gerçekte dine ve dindara değil, hurafeciliğe ve taassuba karşıydı. Çünkü hurafeciliğin dine zarar verdiği, taassubun da çıkarıcılığa zemin teşkil ettiği kanaatindeydi.

“Softa sınıfının din simsarlığına izin verilmemelidir. Dinden maddi çıkar sağlayanlar iğrenç kimselerdir. İşte biz bu duruma muhalifiz ve buna izin vermiyoruz. Bu gibi din ticareti yapan insanlar, saf ve masum halkımızı aldatmışlardır. Bizim ve sizlerin mücadele edeceğimiz ve ettiğimiz bu kimselerdir (Egeli, 1959; 72-73.).

1923 yılına kadar Cuma ve Bayram namazı hutbeleri baştan sona Arapça okunurdu. Müslüman Türk halkı, tamamı Arapça olan bu hutbelerden bir şey anlamıyor, sadece başını önüne eğip dinliyordu. Bu durum hutbenin amacına da uygun değildi. Atatürk, cesaretle bu yanlışlığın üzerine gitmiştir. Bugün hutbeler, ülkemizde Türkçe okunuyorsa, bu onun sayesinde olmuştur. Atatürk, Türk ulusu inandığı dini öz kaynağından öğrensin, Kuran’ın ne dediğini bilsin istiyordu. “*Türk Kur’an ‘in arkasından koşuyor; fakat onun ne dediğini anlamıyor; içinde neler var, bilmiyor ve bilmeden ibadet ediyor... Arkasından koştuğu kitapta neler olduğunu Türk anlasın.*” (Gürtaş, 1997; 41.). Bu sebeple Kur’an-ı Kerim’i ve Sahih-i Buhari’yi Türkçe’ye çevirtmiştir.

Ayrıca camilerde Kur’an ayetlerinin Türkçe çevirilerinin okutulması hususunda 1932 yılında uygulamalar başlatmıştır. Yine ezan, kamet, tekbir ve salanın Türkçe karşılıkları bulunup uygulamaya geçirilmiştir. 5 Şubat 1933 günü Bursa’da yaptığı konuşmasında belirttiği gibi “*Meselenin mahiyeti din değil, dildir*” (Cündioğlu, 1998; 105.)

Arapça ezanı yasaklayan bir yasa olmamasına karşın, bu tarihten itibaren müezzinler minarelerden Türkçe ezan okumaya başlamışlardır. Arapça ezan okuyanlara 10 liradan 200 liraya kadar para, üç aya kadar da hafif hapis cezasını öngören kanun (Ceza Kanununun 526. maddesine yapılan bir ek madde), Atatürk'ün vefatından üç yıl sonra (2 Haziran 1941 tarihinde) çıkarılmıştır. Bu yasa 16 Haziran 1950 tarihine kadar yürürlükte kalmıştır. Başka bir deyişle bu tarihle birlikte, ezan eskiden olduğu gibi Arapça okunmaya başlanmıştır. Buna karşın camilerde Kur'an ayetlerinin Türkçe çevirilerinin okunması uygulamasına devam edilmektedir. Bu, Atatürk'ün Müslüman Türk halkına güzel bir hediyesidir.

“Dinimiz bize çalışmayı emreder.” diyen Atatürk, *“varlık ve onun doğal sonucu olan rahat yaşama ve mutluluk yalnız ve ancak çalışanların hakkı”* olduğunu belirtir. Zira Kur'an-ı Kerim'de de çalışmanın önemini vurgulayan pek çok ayet vardır.' (Denktaş, (Tarihsiz); 19 vd.)

“Dini lüzumlu bir kurum” olarak kabul eden Atatürk, kendi ifadesiyle “din oyunu aktörleri”nin meydanı boş bulmaması için Diyanet İşleri Başkanlığını kurmuştur. Şeyhlere, müritlere, dervişlere, dini siyasete alet edenlere müsamaha göstermeyen Atatürk, irticai eylemlere karşı da *“Kendi başıma yalnız kalsam, yine tepelerim.”*, *“Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, meczuplar ülkesi olamaz. En doğru, en gerçek tarikat uygarlık tarikatıdır.”* demektedir. (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, C.II, 1989; 225.)

Din ticareti yapanlara, dinden maddi çıkar sağlayanlara karşı olan Atatürk, gerçek din bilginlerini daima takdir etmiş, hizmetlerini övmüş ve onlarla iftihar etmiştir. Bunlardan biri ilk Diyanet İşleri Başkanı M. Rıfat Börekçi'dir. Börekçi, Atatürk'ün huzuruna girdiğinde hep ayakta karşılanmıştır. “Paşam, beni mahcup ediyorsunuz.” dediği zaman da *“Din adamına saygı göstermek. Müslümanlığın icaplarındandır.”* karşılığını almıştır (Demirer, 1969; 12).

Atatürk'ün aynı şekilde saygı gösterdiği ve “baba” diye hitap ettiği bir diğer din bilgini de Amasya Müftüsü Abdurrahman Kamil Efendidir. Öte yandan Nazillili Müderris Hacı Süleyman ismi de Cumhuriyet tarihimize Atatürk'ün “mefkure arkadaşı” olarak geçmiştir.

Atatürk'ün ilgi gösterip onurlandırdığı din adamı sadece bu üç isim değildir. Ülkenin bağımsızlığı için mücadele eden daha pek çok din adamını onurlandırmıştır. Kazım Özalp'in ifadesiyle “O uygun olmayan durum ve koşullar içinde, saygıdeğer din bilginlerimiz öne geçmişler,

sadece telkin ve aydınlatma ödevi ile yetinmemişler, ulusal kuvvetlerin başında da çarpışmışlardır.” (Kutay, 1973;383.)

Atatürk’ün laiklik, din ve din adamları üzerine söyledikleri, bugün Türkiye’de hala tartışılmakta olan din-devlet, din-siyaset ve din-çağdaşlaşma ilişkilerinde yol gösterici özelliğini korumaktadır. Onun din konusundaki akılcı ve gerçekçi tutumu, hem dindarları hem de dinle ilgisi olmayanları koruyucu ve rahatlatıcı niteliktedir. Çünkü Atatürk’e göre esas olan, toplumsal düzenin sağlanması ve geliştirilmesidir. O bu kavramların her birini, birey ve toplum için yaşamsal birer değer olarak kabul eder. Bu yüzden din ve Atatürk üzerinden siyaset yapmak veya herhangi bir şekilde çıkar ummak, dine ve Atatürk’e karşı yapılmış bir haksızlık olarak değerlendirilmelidir. Türk vatanı ve ulusunun ebedi varlığı ve yüce Türk devletinin bölünmez bütünlüğü açısından bu tür haksızlıklara fırsat verilmemeli ve bunlarla mücadele edilmelidir.

Ayrıca dünyadaki gelişim ve değişimler de dikkate alınarak bilimsel verilerin aydınlığında Kur’an ayetleri ve Hadislerin yeniden yorumlanması zorunluluk bulunmaktadır. İvedilikle İslam dininin temel ilkeleri dışındaki yaşama yönelik yorumlarının hepsi güncelleştirilmelidir.

KAYNAKÇA

Afetinan, A., (1969), **Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal’in El Yazıları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

(1983), **M. Kemal Atatürk’ün Karsbad Hatıraları**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Akçakayalıoğlu, C., (1998), **Atatürk (Komutan, İnkılapçı ve Devlet Adamı Yönleriyle)**. Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları.

Armaner, N., (1981), “Atatürk’ün Din Anlayışı”, **Silahlı Kuvvetler Dergisi**, 276.

Atatürk, MK.,(1991), **Nutuk (Vesikalar)**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

(1999), **‘Taassupsuzluk’**, **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Atatürk’ün Anafartalar Muharebelerine Ait Hatıraları, (1934), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Atatürkçülük I-III, (1993-1997), Ankara: Genel Kurmay Yayınları.

Atatürk’ün Bütün Eserleri, C.1-3, (1999-2000), İstanbul: Kaynak

Yayınları.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, (1989), C. I,II,III, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Aydinel, S., (1990), **Atatürkçülük'ü Anlamak ve Anlatmak**. Ankara.

Banoğlu, N.A., (1981), **Kemal Yurtsever 'in Anısı, Nükte, Fıkra ve Çizgilerle Atatürk**. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevi.

Beyaz, Z., (1991), **İslam ve Siyasi Düzen**, İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Yayınları.

Borak, S., (1962), **Atatürk ve Din**. İstanbul: Anıl Yayınevi.

Cündioğlu, D., (1998), **Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi**, İstanbul: Kitapevi Yayınları.

Demirer, E.,(1969), **Din, Toplum ve Kemal Atatürk**. Ankara: Kardeş Matbaası.

Denktaş, R., (Tarihsiz), **Atatürk, Din ve Laiklik**, İstanbul: Kostaş A. Ş. Yayınları, İstanbul.

Egeli, M.H. (1959), **Atatürk'ten Bilinmeyen Hatıralar**. İstanbul.

Ergin, O., (1957), **Türk Maarif Tarihi**, C. 5, İstanbul.

Fırlıklı, E. R., (1999), "Atatürk ve Din", **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik**. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Genç, R., (1998) "Önsöz", **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik** Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Günaltay, Ş., (1945), "Atatürk'e Ait İki Hatıra", **Ülkü Dergisi**, 11 (100).

Gürtaş, A., (1997), **Atatürk ve Din Eğitimi**. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

İlbay, A.,(1955), **Asar İlbat Anlatıyor: Yakınlarından Hatıralar**. İstanbul: Sel Yayınları.

İnan, A., (1957), "İki Hatıra", **Türk Dili Dergisi**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 74.

İnan, A.M., (1996), **Atatürk'ün Not Defterleri**, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Jascke, G., (1973), "Yeni Türkiye'de Kur'an-ı Kerim Kursları", Çev.: Nimet Arsan, **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, İstanbul, V(14).

Kayadibi, F., (2005), "Atatürk'ün Dini Yönü ve Din Eğitime Bakışı", **Atatürk'ün İslama Bakışı**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

KılıçAli, (1955), **Atatürk'ün Hususiyetleri**. İstanbul. Sel Yayınları.

Kocatürk, U., (1999), **Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri**, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Koray, C., (1997), **Atatürk ve Din**, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları.

Kutay, C., (1973), Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Perinçek,D., (1995), **Kemalist Devrim-2 Din ve Allah**, İstanbul: Kaynak Yayınları.

(1997), **Atatürk, Din ve Laiklik Üzerine**. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Sarıkoyuncu, A., (1995), **Milli Mücadelede Din adamları I**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını.

(1997), **Milli Mücadele Din adamları II**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara, 1997.

(2006), **Atatürk Din ve Din Adamları**, 8. bsk., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Tarih 1,(1932), Maarif Vekaleti Devlet Matbaası, İstanbul.

Turan, Ş., (1982), **Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Tüfekçi, G.D., (1983), **Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar**. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ünal, A.R. (1969), “Atatürk Hakkındaki Anılarım”, **Türkiye Harp Malulü Gaziler Dergisi**, 158..

Zülfıkar, Hamza, (1999), “Mustafa Kemal Atatürk'ün Balıkesir Hutbesi”, **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik**. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Zümrüt, O, (1999), **Atatürk'ün İslam Dini Anlayışı**. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

GAZETELER

Hakimiyet-i Milliye, 21 Mart 1923.

Hakimiyet-i Milliye, 28 Nisan 1336/1920.

Tan Gazetesi, 13 Temmuz 1949.

AVRUPA RESİM SANATINDA DİNÎ TEMALİ RESİMLERDE DOĞULU FİĞÜRLER

SAVÇIN, E. Begüm
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Bu bildiri kapsamında, 16.yüzyıl'dan 19.yüzyıl'a kadar olan dönem içerisinde Avrupa Resim Sanatında yapılan dinî temalı resimlerde doğulu figürlerin seçilmiş örnekleri üzerinden incelenerek sunulması amaçlanmıştır.

Bu amaç doğrultusunda, kültürel ilişkilerin dine etkileri araştırılarak sosyal ilişkilerde toplumların birbirlerine bakış açıları gözlemlenecektir.

Sonuç olarak, geçmişten günümüze hem sosyal hem kültürel ilişkilerde Avrupa Resim Sanatında dinî temalı resimlerin toplumlara etkisi ve bu resimlerde yer alan doğulu figürlerin kimlikleriyle birlikte, kompozisyon içerisinde konumlandırılmaları araştırılarak sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Avrupa resmi, din, doğulu figürler, dinî tema, kompozisyon, resim.

ABSTRACT

Eastern Figures in European Paintings with Religious Motifs

The purpose of this paper is to analyse and present a selection of religion themed European paintings with eastern figures painted from 16th to 19th century.

In accordance with the purpose of the paper, the effects of cultural relations on religion and the communities' perspective in social relations will be examined.

In conclusion, both in social and cultural relations from past to present, the social effects of religious motifs and the eastern figures' identities and their positions in compositions in the paintings will be examined and presented.

Key Words: European paintings, religion, eastern figures, religion themed, compositions, paintings.

Rönesans Avrupası'nda Türk Kavramının Oluşumu ve Türklere Bakış

Haçlı seferleri ile Avrupa'nın siyaset ve fikir hayatına giren ve I. Muradın (1359-1389) başkenti Bursa'dan Edirne'ye taşınması ile (1361) Avrupa yakasına yerleşen “Türk”ün dehşet veren hayali, uzun süre kalkmamak üzere Avrupa'nın üzerine çökmüş, Hristiyan dünyası, XV. yüzyıldan sonra, giderek büyüyen bu gücün her hareketini gözlemlemeye başlamıştı.¹ Bizans, 1071 yılında hem Türklerden hem de Batı'dan gelecek olan iki felaketin, Malazgirt yenilgisinin ve İtalya'nın Norman istilalarıyla düşmesinin arifesinde, büyük bir ideolojik değişim yaşamış, teokratik bir devletken, seçilmiş olarak gördüğü toprağın savunmasına geçmiştir. Bu toprak dokunulmazdır; çünkü gerçek din yani Ortodoksluk sadece burada hüküm sürmektedir. Bizans, aradan geçen süre içerisinde son evresine gelmiştir. İslamiyet'in meşru olduğunu kabul edip bir dünya imparatorluğu olma hevesinden vazgeçmesiyle iki imparatorluk arasında bir güç dengesi kurulmuştur. Ancak, Latin ve Müslüman rakiplerinden çok daha zayıf bir konuma düşen Bizans, dördüncü haçlı seferinden sonra parçalanmanın eşiğine gelmiştir. İmparatorluğu yeniden kurabilmek için Latinler, Bulgarlar ve Sırp'larla savaşmak zorunda kalmışlardır. Onları yenebilmesi ise, Türklerle olan mevcut durumu koruması, hatta onlarla etkin bir ittifaka girmesini gerektirmiştir. Bizans'taki Latin düşmanlığına ve Müslümanlarla kurulan ittifaka örnek olarak 1204'teki saldırıdan kısa bir süre önce meydana gelen bir başka olayı gösterebiliriz. İstanbul'daki Pizalılar, Venedikliler ve Flamanlar, İmparatorluğun yüzyıllardır dokunmadığı iki camiden birine saldırınca, “Romalıları” kendiliklerinden Müslümanların yardımına koşarlar.² Kentin ele geçirilişinden sonra da, halkın Batılı düşmanlara karşı Müslümanlarla birlik olma eğilimiyle, en büyük tehlikenin Batılılardan geldiği, onların Müslümanlardan daha kötü olduğu yolundaki resmî öğretisi arasında dikkat çekici bir uyum belirir. Niketas kitabında, *1187'de Kudüs'ü alan Salaheddin Eyyubi'nin merhametli davranışlarıyla, 1204'te İstanbul'u işgal eden Latinlerin korkunç zulümlerini karşılaştırınca, bundan böyle Bizans için Türklerle ittifak yapmanın gereklilikten öte bir zorunluluk olduğunu, Ortodoksluğun varlığını ancak bu şekilde sürdürebileceğini söylüyor*.

¹ Reyhanlı, Tülay, (1983), “İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat”. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (1), 7.

² Ducellier, Alain (2005), “Rönesanın Serüveni”. Nurettin Pirim (ed.) On Üçüncü Yüzyıldan On Altıncı Yüzyıla Kadar Bizanslılar ve Türkler: Dünyanın Paylaşılmasından İmparatorluğun Yeniden Kuruluşuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 262 (dipnot [7])

Bizans, bir yandan Türklerden vazgeçmesinin olanaksız olduğunu bilmekte, bir yandan da onlardan hala korkmaktadır. Latinler birinci haçlı seferi sırasında Türklerle savaşıma iddiasında bulunan bu devletin onlarla bu kadar yakın ilişkide olmasına hatta paralı asker olarak çok sayıda Türk bulundurmasını anlayamamışlardır. Bizans'ın İznik'teki Türk garnizonuyla anlaşma yaparak kentin teslimini sağlayacak ve soydaşlarından geri alınan bu kente önce Türk kuvvetlerini sokacak kadar ileri gitmesine şaşırılmışlardır.³

Aradan geçen zaman içerisinde Türkler hızla güçlenmiş ve XIV. yüzyıldan itibaren Bizans toplumu tümüyle Türkler karşısında pes etmişti ve bütün çabalara rağmen, İstanbul'un Türklerin eline düşmesiyle Avrupa'nın yıllardan beri süregelen korkulu düşü gerçeğe dönüşmüştü. Fatih Sultan Mehmet'in ünü uzak ülkelere kadar yayılmıştı. Bizans'ın düşmesi, Avrupa ve İslam arasındaki Seddi kaldırmış, doğu Akdeniz ve Baharat yolu Türklerin egemenliğine geçmişti. Bir yandan yeni haçlı seferleri ve Hindistan'a gitmek için yeni yollar aranırken, fetihten hemen sonra Edirne sarayı, sultana tebriklerini sunmaya gelen Hristiyan ülkelerinin elçileri ile dolmuştu.⁴

Eskiçağ düşüncesine göre kültür ve uygarlık birbirinden ayrı düşünülemez; öyleyse Türklerin bilgili olduğunu kabul etmek demek, uygar olduklarını da kabul etmek demektir. Müslüman Doğu kültürünün Bizans'inkinden daha üstün olabileceği düşüncesiyle birlikte, XIV. yüzyıl başlarında müthiş bir hayranlık ortaya çıkmış⁵, din ve siyaset propagandası amacı ile türlü biçimlerde kullanılan "Türk" kavramı, sanattaki anlatım biçimini, resim, şenlik, geçit alayları ve modada bulmuştur.⁶ Bunun en güzel örneği, İstanbul'daki Kariye Camii dehlizinde yer alan bir portredir. 1315 yılı civarında yapılan bu portre Theodoros Metokhites'i bağış yaparken betimler.⁷

Batı, özellikle İtalyan sanatçıları, bu devirde esinlenmek için gözlerini,

³ Ducellier, Alain (2005), "Rönesanın Serüveni". Nurettin Pirim (ed.) On Üçüncü Yüzyıldan On Altıncı Yüzyıla Kadar Bizanslılar ve Türkler: Dünyanın Paylaşılmasından İmparatorluğun Yeniden Kuruluşuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 260-261-262.

⁴ Reyhanlı, Tülay, (1983), "İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat". Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (1), 7.

⁵ Ducellier, Alain (2005), "Rönesanın Serüveni". Nurettin Pirim (ed.) On Üçüncü Yüzyıldan On Altıncı Yüzyıla Kadar Bizanslılar ve Türkler: Dünyanın Paylaşılmasından İmparatorluğun Yeniden Kuruluşuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 272.

⁶ Reyhanlı, Tülay, (1983), "İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat". Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (1), 7.

⁷ Ducellier, Alain (2005), "Rönesanın Serüveni". Nurettin Pirim (ed.) On Üçüncü Yüzyıldan On Altıncı Yüzyıla Kadar Bizanslılar ve Türkler: Dünyanın Paylaşılmasından İmparatorluğun Yeniden Kuruluşuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 274.

çok gerilerde kalan Romalıların dünyasına en yakın olarak düşündükleri Bizans’a çevirmektedirler. Bizans’ın doğu ile yakın ilişkisi sonucu, doğu etkileri Bizans yolu ile Batı sanatına yansımaktaydı. “Türk” kavramının simgesi olarak Avrupa sanatına geçen giysi, XIV. yüzyıldan başlayarak resimlerde yerini almaya başladı.

Alain Ducellier’e göre; XV. ve XVI. yüzyıl İtalyan ressamı, bir Ortodoks ülkesinde geçtiği düşünülen bu sahneleri yapıtlarında canlandırırken yanılmamışlardır. Eleştirilere neden olan bu moda yabancı bir kültürün yavaş yavaş özümsemesinden başka bir şey değildir. Zaten uzun zamandan beri Grekçe bilen birçok Türk vardır; çok sayıda Bizanslı da hiç gocunmadan Türkçe öğrenmektedir. Bu Bizanslıların benimsedikleri yeni yaşam tarzı, belki de haklı olarak, onların düşman saflarına geçtiğini düşünen yurttaşlarını üzmektedir. Bir kültürün ve dilin korunmasına yönelik bu kaygıyı, Türklerin yönetimi altındaki Bizans’ın en az düzeyde de olsa kendi eğitimini, dolayısıyla öz bilincini yaşatabilmesinin güvencesi olduğu için dikkate almak gerekir. Türkleşme, yükselmenin yolu haline gelmeden önce seçkinler, arasında moda olmuş, alt tabakalarda kaçınılmaz olarak bu modadan etkilenmiştir.

Artık Türklerin uygar ve kültürlü insanlar olduklarını kabul ettikten sonra, dinlerini değiştirebileceklerini düşünmeye başlayanlar da yine aydın çevrelerdir. Bu olasılığın gerçekleşmesi için klasik Bizans dönemindeki gibi bir devlet politikası gütmek gereksizdir; çünkü bu aydınlara göre Türkler, Hristiyanlığı öğrenince doğal olarak benimseyeceklerdir. Bu nedenle Kantakuzenos bir tartışmaya girmeyi reddetmiş, bunun yerine sadece Hristiyan öğretisini tanıtmayı yeğlemiştir; zira Müslümanların İslamiyet’i seçmelerinin tek nedeninin Hristiyanlık hakkında hiçbir şey bilmemeleri olduğuna inanır.⁸

Birçok tören, alay resimlerinde görülen doğu giysileri İtalya’dan başka, Fransa ve Hollanda’da modayı etkilemiş, turban, taç, takke giymek yaygınlaşmıştı.⁹

Tülay Reyhanlı, “İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul’da Hayat” isimli yazdığı kitapta, notlar bölümünde şöyle demiştir; ‘İngiltere’de Türk giysilerinin saray çevrelerinde giyildiğine tanık olmaktayız. Bunun izlenebilen en erken örneği, VIII. Henry’nin 1510’da Westminster’de

⁸ Ducellier, Alain (2005), “Rönesanın Serüveni”. Nurettin Pirim (ed.) On Üçüncü Yüzyıldan On Altıncı Yüzyıla Kadar Bizanslılar ve Türkler: Dünyanın Paylaşılmasından İmparatorluğun Yeniden Kuruluşuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 272.

⁹ Reyhanlı, Tülay, (1983), “İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul’da Hayat”. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (1), 7.

düzenlenen bir törene, Essex kontu ile birlikte, bellerinde eğri kılıçları, başlarında türbanları ve renkli Türk giysileriyle gelmeleridir.¹⁰ 1554–55 yıllarında, Kraliçe Mary’nin sarayında yapılan bir tören için, pek çok Türk giyim kuşamı hazırlanmış, Türk kadınlarını temsil edenler için, çerçevelerle desteklenen büyük türbanlar, gül ve midye kabuğu desenli, altın simli, kırmızı renkli kumaşlardan uzun Türk giysileri dikilmişti. Türk yayları, sadaklar, altın püsküller, kuşaklar hazırlanan giysiler arasındadır. Türk kadınlarının da temsil edildiği törende, bunların mitolojik Roma-Yunan Tanrıçaları ile karıştırıldıkları görülür. Bu giysileri hazırlayanların adları, Peter Fflenynge, Leonard Maskoe, John Browne, Arnold the painter’dır.^{11, 12, 13}

Tülay Reyhanlı yine aynı kitabında Seyahatnamelerin düşünceye katkısı ve belgesel önemleri başlığı altında Batı’daki “Türk” kavramına şöyle değinmiştir: ‘Yavaş yavaş gerekçi bir biçim alan “Türk” kavramı, bir başka yayılma imkânını edebiyatta bulmuştur. İstanbul’un fethi ile İtalya’ya daha önceden başlayan Bizanslı göçü birden yoğunlaşmış, İtalyanlar Romalıların dünyasına en yakın olarak düşündükleri Bizanslıları yakından tanımak fırsatını bulmuşlardı. Aralarında değerli bilgin ve tarihçilerinde bulunduğu bu göçmenler, tek taraflı anlattıkları hikâyelerle, Avrupa’nın Türkler hakkındaki ön yargılarını körüklediler. Bunlar, Türklerin elinde tutsak bulunan yakınları için para toplamak üzere İngiltere’ye kadar gitmişlerdi.¹⁴ Fakat Hristiyan ülkelerle Osmanlılar arasındaki diplomatik ilişkiler başladıktan sonra, İstanbul’a özellikle diplomatik veyahut ticari bir görevle gelenler, ülkelerine dönünce, hatıratlarını yazarak, “Türk”ün, kendilerince “zulüm ve gaddarlık” simgesi olarak bilinen kavramına yeni bir katkıda bulundular. Tümüyle önyargıya dayanan fikirler dışında, devletin gerçek kimliğini, askeri gücünü, devlet idaresini öğrenmek için uyanan merakın ürünü olan bu eserler, “seyahatname edebiyatı” olarak adlandırılabilen bir edebiyat türünün en çekici örneklerini oluşturmaktadır. Devlet ve toplum düzenine eleştirici bir gözle eğilen bu gezginler grubunun yazdıkları, artış Türk toplumunu gülünç göstermek ve alay etmek için yazılanlardan farklıdır. Yaşadıkları tarihi olayları, törenleri, halkın günlük yaşantısını, giyim-kuşamlarını, anıtları, kendi kültürüne yabancı bir ortamda gördükleri bütün yenilikleri, resimci bir dille anlatırlar. Bunların hemen hepsinin üzerinde durduğu ortak konular,

¹⁰ Chew, The Crescent and the Rose, 454-455.

¹¹ A.Feuillerat, Documents relating to the revels at court, s, 172-175, 181-186 .

¹² P. Cunningham, Extracts from the Accounts of the revels s, 20-21, 131.

¹³ E. Welsford, The Court Masque (saray maskeli baloları için bak).

¹⁴ Chew, The Crescent and the Rose, 135-138.

Türk ordusunun düzeni, harp disiplini, sınıf farkı gözetmeden, yeteneklere dayanan terfi sistemi, törenlerde, ordugâhta, sarayda görülen disiplin ve düzen, din hoşgörüsü, halkın sade yaşantısı ve temizliği üzerinedir. Öncülüğünü İtalyan, Fransız ve Hollandalıların yaptıkları seyahatname edebiyatı yanında, Türkleri tanımlamak için resim de en önemli araç olmuştur. İstanbul'a gelip Türklerin günlük yaşantılarını, saray ve halk giysilerini, hatta padişahların portrelerini çizen, adları bilinmeyen bir grup sanatçı daha vardır ki, bunların çizdikleri desenler, ülkelerine dönüşte bağımsız albümler halinde toplanmış ve bazıları da zamanın ünlü gravür ustaları ve ressamı tarafından kullanılmıştır. XV. yüzyıldan başlayarak, Osmanlı Devleti ve Türkler hakkında, çok zengin bir seyahatname edebiyatı ile birlikte bu tip resimlerin muntazaman yapıldıklarını görüyoruz. İngiltere'nin Osmanlılarla ilişkisi, diğer Avrupa ülkelerinden daha geç başlamışsa da, XV. yüzyıldan itibaren, bu konularda birtakım Avrupa kaynak eserlerinin çevirilerinin yapıldığını harita denemelerine girildiğini, Avrupa kaynaklarından yararlanılarak Türk tiplerinin, giyim-kuşamlarının, padişah portrelerinin yapıldığına tanık olmaktadır.

Avrupa Resim Sanatında Dinî Temalı Resimler

İnceleyeceğimiz ilk resimde, arkada bulunan figürün Türk kıyafeti giymiş olması ve elinde tuttuğu Türklere ait olan, Türk parfüm şişesinin bulunması nedeniyle önemlidir. Müneccim Krallar, Üç Kralın Ziyareti ya da Yıldız bilimcilerin Ziyareti olarak isimlendirilen resimlerden biri olan bu resmin teması, İncil Matta2'de-Yıldızbilimcilerin Ziyareti başlığı

MÜNECCİM KRALLAR



altında şöyledir; 2¹⁻²İsa'nın Kral Hirodes¹⁵ devrinde Yahudiye'nin¹⁶ Beytlehem Kentinde doğmasından sonra bazı yıldızbilimciler doğudan Yerus̱alim'e¹⁷ gelip şöyle dediler: "Yahudilerin Kralı olarak doğan çocuk nerede? Doğuda O'nun yıldızını gördük" ve O'na tapınmaya geldik."

³ Kral Hirodes bunu duyunca kendiside bütün Yerus̱alim halkı da tedirgin oldu.

⁴ Bütün başkahnleri ve halkın din bilginlerini¹⁸ toplayarak onlara Mesih'in nerede doğacağını sordu.

⁵ "Yahudiye'nin Beytlehem Kent'inde" dediler. Çünkü peygamber aracılığıyla şöyle yazılmıştır:

⁶ "Ey sen, Yahuda'daki Beytlehem,
Yahuda önderleri arasında hiç de en önemsizi değilsin!
Çünkü halkım İsrail'i güdecek önder
Senden çıkacak."

⁷ Bunun üzere Hirodes yıldızbilimcileri gizlice çağırıp onlardan yıldızın görüldüğü anı tam olarak öğrendi.

⁸ "Gidin, çocuğu dikkatle arayın, bulunca bana haber verin, bende gelip O'na tapınayım." diyerek onları Beytlehem'e gönderdi.

⁹ Yıldızbilimciler, kralı dinledikten sonra yola çıktılar. Doğu'da^b görmüş oldukları yıldız onlara yol gösteriyordu, çocuğun bulunduğu yerin üzerine varınca durdu.

¹⁰ Yıldızı gördüklerinde olağanüstü bir sevinç duydular.

¹¹ "Eve girip çocuğun annesi Meryemle birlikte görünce yere kapanarak O'na tapındılar. Hazinelelerini açıp O'na armağan olarak altın, günnük ve mür¹⁹ sundular.

¹² Sonra gördükleri bir düşte Hirodes'in yanına dönmeleri için uyarılınca ülkelerine başka yoldan döndüler.²⁰

¹⁵ Hirodes; Hirodes yeni antlaşmada beş ayrı kişinin adıdır.

1. İ. Ö 40 ile 4 yıl arası Filistini Roma adına yöneten Büyük Hirodes, Büyük Hirodes'in üç oğlu'nun

adı: Hirodes Arhelas, Hirodes Antipa ve Filipus,

2. Hirodes Arhelas'ın kötü yönetiminden dolayı Yahudiye ve Samiriye'nin yönetimi daha sonra bir Roma valisine verildi.

3. Tetrarhis (bölge kralı; Roma adına küçük bir bölge üzerinde yetkili kılınan krala verilen özel bir unvan) Hirodes diye bilinen Hirodes Antipa, peygamber Yahya'yı tutuklatıp öldürttü, İsa Mesih'i yargılamak üzere Pontius Pilatus'a gönderdi.

4. Büyük Hirodes'in torunlarından Kral I. Hirodes Agrippa

5. I. Hirodes Agrippa'nın oğlu II. Hirodes Agrippa.

¹⁶ Yahudiye; 1) Roma İmparatorluğu zamanında Filistin'in güney kısmından oluşan eyalet; 2) Bu eyaletle birlikte Yahudiler'in çok sayıda bulunduğu komşu eyaletlerin topraklarının tümü.

¹⁷ Yerus̱alim; Bugünkü Kudüs; Kutsa Kitapta Şalem, Davut Kenti, Siyon* (kurulduğu tepelerden biri olan "siyon" sözcüğü, mecazi anlamda Tanrı'nın konutu, Tanrı'nın halkı demektir. Siyon kızı ise; yerus̱alim halkı demektir.) kutsal kent, Ariel, diye de geçer. Yerus̱alim kızı ise; yerus̱alim halkı anlamına gelir.

^a2:1-2 "Doğu'da O'nun yıldızını gördük" ya da "O'nun yıldızının doğuşunu gördük".

¹⁸ Din Bilginleri; Yeni Antlaşmada, Kutsal Yazıları kopya etmek, yorumlamak ve öğretmekle uğraşan Yahudi din adamları.

^b2:9 "Doğu'da" ya da "Doğuşunu".

¹⁹ Mür; İlaç ve parfüm olarak kullanılan değerli ve hoş kokulu bir yağ.

²⁰ İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Matta 2 (5)

İtalyan ressam olan Andrea Mantegna 1495–1505 tarihleri arasında yaptığı bu resimde, üç kral İsa'yı ziyaret ediyor. İsa'da onları kutsuyor. İsa, Meryem'in ve Yusuf'un kafasında haleler var ve basit kıyafetler giymektedirler. Krallar İsa egzotik pahalı kıyafetler giymektedirler. En öndeki sakallı figürün elindeki nadir bulunan porselen çini kâse içinde altın paralar var. Siyah sakallı, takkeli figürün elinde Türk parfüm şişesi, en sağdaki Baltazar'ın elinde ise; adateden yapılmış bir kapaklı kâse var. Mantegna'nın bu kompozisyon kurgusunda, tüm figürleri dar alana sıkıştırması, Antik Roma sanatını incelemesi ve oradan etkilenmesindendir. Arkadaki düz fon ve detaylar dikkati İsa'nın üzerine vermek için yapılmıştır.²¹

İncil'in yalnızca birkaç satırında yer alan Müneccim Krallar, Batı'nın resim sanatını derinden etkilemiş ve Müneccimlerin Tapınması adını taşıyan birçok resim ve mozaik yapılmıştır. Leonardo da Vinci, Botticelli, Rubens, Gentile da Fabriano gibi ünlü ressamların tablolarının yanı sıra Kariye Müzesi'nde de Müneccimlerin Tapınması adlı bir mozaik bulunmaktadır.



Vincenzo Foppa 1456-1515



Peter Paul Rubens 1626-29

²¹ Adoration of the Magi <http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=900>



Bartolome Esteban Murillo



Cristóbal de Villalpando 1683



Bartholomaeus Spranger



Carlo Dolci 1616 - 1686



Jacopo Bassano



Rembrandt

Askerlerin İsa'yı Aşağılaması

Bosch'a ait olan diğer bir resimde Askerlerin İsa'yı Aşağılaması başlığı altında, yapılan kompozisyonda, askerlerden sol üst köşede bulunan ve elinde dikenli taç olan figürü doğulu kıyafetler içerisinde görmekteyiz.



Hieronymus Bosch

Askerlerin İsa'yı Aşağılaması; Matta 27, deki bölüm: ²⁷Sonra valinin askerleri İsa'yı vali konağına götürüp bütün taburu başına topladılar. ²⁸O'nu soyup üzerine kırmızı bir kaftan geçirdiler. ²⁹Dikenden bir taç örüp başına koydular, sağ eline bir kamış tutturdular. Önünde diz çöküp,

“Selam, ey Yahudilerin Kralı!” diyerek O’nunla alay ettiler. ³⁰Üzerine tükürdüler, kamışı alıp başına vurdular. ³¹O’nunla böyle alay ettikten sonra kaftanı üzerinden çıkarıp kendi giysilerini giydirdiler ve çarmıha germeye götürdüler.²²

Markos 15’teki bölüm: ¹⁶Askerler İsa’yı Pretorium denilen vali konağına götürüp bütün taburu topladılar. ¹⁷O’na mor bir giysi giydirdiler, dikenden bir taç örüp başına geçirdiler. ¹⁸“Selam, ey Yahudiler’in Kralı!” diyerek O’nu selamlamaya başladılar.¹⁹ Başına bir kamışla vuruyor, üzerine tükürüyor, diz çöküp önünde yere kapanıyorlardı. ²⁰O’nunla böyle alay ettikten sonra mor giysiyi üzerinden çıkarıp kendi giysilerini giydirdiler ve çarmıha germek üzere O’nu dışarı götürdüler.²³

İsa Çarmıha Geriliyor

Boccacio Boccacino’nun 1501 civarlarında yapmış olduğu kompozisyonda, İsa’yı, Meryem’i kutsal kadınları ve Aziz John’u göstermektedir. Resim 16.yy erken dönemlerinde kremona domeniko kilisesinde bulunmuştur. En uzak soldaki figürün ressamın kendi portresi olabilir.²⁴



Boccacio Boccacino 1501 civarı

İncil–Luka 23’te– İsa Çarmıha Geriliyor başlığı altında şöyledir; ²⁶*Askerler İsa’yı götürürken, kırdan gelmekte olan Simun adında Kirineli*

²² İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Matta 27 (62).

²³ İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Markos 15 (104).

²⁴ Christ Carrying The Cross and the Virgin Mary Swooning, http://www.nationalgalleryimages.co.uk/search.aspx?q=Virgin_Mary&frm=1.

bir adamı yakaladılar, çarmıhı sırtına yükleyip İsa'nın arkasından yürüttüler. ²⁷Büyük bir halk topluluğu da İsa'nın ardından gidiyordu. Aralarında İsa için dövünüp ağıt yakan kadınlar vardı. ²⁸İsa bu kadınlara dönerek, "Ey Yerusâlim kızları, benim için ağlamayın." dedi. "Kendiniz ve çocuklarınız için ağlayın. ²⁹Çünkü öyle günler gelecek ki, 'Kısır kadınlara, hiç doğurmamış rahimlere, emzirmemiş memelere ne mutlu!' diyecekler. ³⁰O zaman dağlara, 'Üzerimize düşün!' ve tepelere, 'Bizi örtün!' diyecekler. ³¹Çünkü yaş ağaca böyle yaparlarsa, kuruya neler olacaktır?"

³²İsa'yla birlikte idam edilmek üzere ayrıca iki suçluda götürülüyordu.

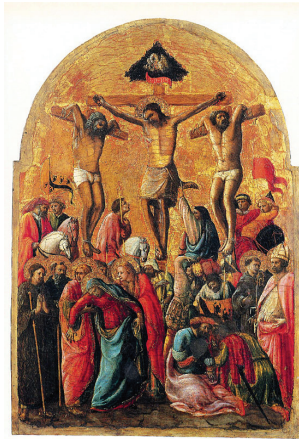
³³Kafatası denilen yere vardıklarında İsa'yı, bir sağında öbürü solunda olmak üzere, iki suçluyla birlikte çarmıha gerdiler. ³⁴İsa, "Baba, onları bağışla" dedi. "Çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar." O'nun giysilerini aralarında paylaşmak için kura çektiler.

³⁵Halk orada durmuş, olanları seyrediyordu. Yöneticiler İsa'yla alay ederek, "Başlarını kurtardı; eğer Tanrı'nın Mesihî*, Tanrı'nın seçtiği O ise, kendini de kurtarsın." diyorlardı.

³⁶⁻³⁷Askerler de yaklaşp İsa'yla eğlendiler. Ona ekşi şarap sunarak, "Sen Yahudilerin Kralıysan, kurtar kendini!" dediler. ³⁸Başının üzerinde şu yafta vardı:

YAHUDİLER'İN KRALI BUDUR.

³⁹Çarmıha asılan suçlulardan biri, "Sen Mesih değil misin? Haydi, kendini de bizi de kurtar!" diye küfür etti.



⁴⁰Ne var ki, öbür suçlu onu azarlardı. “Sende Tanrı korkusu da mı yok?” diye karşılık verdi. “Sen de aynı cezayı çekiyorsun. ⁴¹Nitekim biz haklı olarak cezalandırılıyor, yaptıklarımızın karşılığını alıyoruz. Oysa bu adam hiçbir kötülük yapmadı.”

⁴²Sonra, “Ey İsa, kendi egemenliğine girdiğinde beni an.” dedi.

⁴³İsa ona, “Sana doğrusunu söyleyeyim, sen bugün benimle birlikte cennette olacaksın.” dedi.²⁵

İsa’nın Ölümü

Sisto Badalocchio’a ait olan bu kompozisyonda, en sağda bulunan beyaz sakallı figürün doğulu kıyafetler içerisinde olduğunu görmekteyiz. İncil Markos 15’te; öğlen saat ikiden üçe kadar ülkenin üzerine karanlık çökmesi ve saat üç’te İsa’nın “Tanrım beni neden terk ettin.” demesi, çevredeki insanların İsa’nın yanına koşup, ekşi şaraba süngerini batırdıktan sonra İsa’ya vermeleri ve kısa bir süre sonra İsa’nın yüksek sesle bağırıp son nefesini vermesi, çevredekilerin Mecdelli Meryem, küçük Yakup ile Yose’nin annesi Meryem ve Salomenin bulunmasından bahseder.²⁶



Sisto Badalocchio

²⁵ İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Luka 23 (169).

²⁶ İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Markos 15 (104).



Andrea Busati

İncil Yuhanna 19’da ise; İsa her şeyin tamamlandığını anlayarak susadım der ve kısa bir süre sonra ruhunu teslim eder. Yahudi yetkililer çarmıha gerilenlerin bacaklarının kırılmasını isterler, askerler, İsa’nın öldüğünü anlayınca bacaklarını kırmaktan vazgeçerler. Fakat askerlerden biri İsa’nın böğrünü mızrakla deler. Andrea Busati’nin yapmış olduğu resimde, sol üst köşede ayakta bulunan figürü doğulu kıyafetler içerisinde görürüz. Aynı zamanda sağ altta sağdan ikinci figürün de doğulu kıyafetler içerisinde olduğunu görebiliriz.²⁷

İncil’de yer alan temaların dışında, din adamlarının da resmi yapılmıştır. Tarihsel bir belge niteliği taşıyan bu resim de, Papa II. Pius Montova’da Hristiyan prensleri çağırıp Türklere karşı haclı seferi yapılması için toplantı yapmaktadır.

²⁷ İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Yuhanna 19 (215)

II. PİUS MANTOVA'DA SEFER İÇİN TOPLANTI YAPIYOR²⁸



Bu bildiri kapsamında XI. yüzyılda Bizans'ın durumu ve Türklerle siyasi ilişkilerinden, XIV. ve XV. yüzyıl'da Anadolu'da Türklerin ve sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun Bizans ve Avrupa'yla ilişkilerinden Avrupa Resim Sanatında Doğulu Figürlerin konumları ve kimlikleri ile İncil'de yer alan bölümleri gördük. Geçmişte, kültürü ile Avrupa sanatını ve halkını büyülemiş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun, yalnızca kültürel etkisinin yanı sıra din ve siyasette ne denli etkili olduğunu bu yıl Ankara'da düzenlenen Uluslar arası Asya ve Afrika Çalışmaları Kongresi kapsamında "Avrupa Resim Sanatında Dinî Temalı Resimlerde Doğulu Figürler" başlığı altındaki bildiri de inceledik.

²⁸ PIOUS II HOLDING AN ASSEMBLY FOR THE CRUSADE IN MANTOVA, http://www.thais.it/speciali/Piccolomini/md_res/scheda_08.htm.

KAYNAKÇA

Reyhanlı, Tülay, (1983), “İngiliz Gezinlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul’da Hayat”. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (1), 7.

Ducellier, Alain (2005), “Rönesanın Serüveni”. Nurettin Pirim (ed.) **On Üçüncü Yüzyıldan On Altıncı Yüzyıla Kadar Bizanslılar ve Türkler: Dünyanın Paylaşılmasından İmparatorluğun Yeniden Kuruluşuna**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 262-264-267-272.

İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Matta 2 (5).

Adoration of the Magi <http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=900>.

Adoration of the Magi, 1683. Cristóbal de Villalpando. Office of the President, Fordham University, New York City, USA.

http://www.smith.edu/vistas/vistas_web/gallery/detail/adoration-magi_det.htm.

Jacopo Bassano, 1560-1565; Oil on Canvas, 92.3 X 117.5 cm; Kunsthistorisches Museum, Vienna.

<http://www.ibiblio.org/wm/paint/auth/bassano/adoration/>

İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Matta 27 (62).

İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Markos 15 (104)

Christ carried to the Tomb, Badalocchio, Sisto, 1585.

<http://www.nationalgallery.org.uk/cgi-bin/WebObjects.dll/CollectionPublisher.woa/wa/work?workNumber=NG86>.

Boccaccio Boccacino

http://www.nationalgalleryimages.co.uk/search.aspx?q=Virgin_Mary&frm=1.

PIOUS II HOLDING AN ASSEMBLY FOR THE CRUSADE IN MANTOVA, http://www.thais.it/speciali/Piccolomini/md_res/scheda_08.htm

İncil, Ekim (2005), Yeni Yaşam Yayınları, Kadıköy/İstanbul, Matta 2 (5).

СОЛНЕЧНЫЕ ЧАСЫ АЛЬ-ФАРАБИ И АСТРОНОМИЯ

SHAMSHIDEN, Abdraman/ШАМШИДЕН, Абдраман
KAZAKISTAN/KAZAKHSTAN/КАЗАХСТАН

ABSTRACT

One of the based on the scientific –Islamite studies exemplary theories of Abu Nasyr Al-Farabi is the conception of Sun-dial and its connection with celestial world, in comments of A.Mashani. The basis of the theory of Daily and nightly hours of Al-Farabi in the comments of A.Mashani, defines the reason of interrelated locations of near solar stars: The Great Bear, the Pole Star depending on period of the year. Research of the Earth in scientific way was made by Islamite scientists, especially leading among them was Al-Farabi, consistent studies of shadow and the original theories which resulted from it. The result is creation of the conception of *ушкіл өлшеу*- measuring of angles, which takes its origin from measuring of a shadow. Consequently, measuring of a shadow is a structural measuring. Thus- shadow is the basis of geometry. Shade capacity, the words from Koran are in it.

Here, the attached shadow angle of mukhizhy-focus is $a=38^{\circ}10'$. Consequently, the number of zhip lines is 618, and the meaning of the line зіл is 786.

The final resume of the genius: whilst explaining abzhid , the repeat of the numbers of alrakhim (the number -618) ,and the main prayer (number -786)- ultimately mukhzhiza.

Key Words: Sun-dial, main prayer, namaz schedule, measure, shadows, abzhad, zhib, astral structure, mukhzhiza.

Издавна люди использовали для определения времени Солнце. Данный способ особенно понадобился аборигенам казахских просторов. Причиной тому явилась огромная территория, куда условно вместились бы пять Франций. Данное мнение подтверждает многовековое использование казахами Солнечных часов.

... Однако, среди них не было точно как аль-Фараби, которые внесли огромный вклад целым четверем наукам-геометрии, музыке, астрономии, арифметике... Такие ученые как Платон, Аристотель, Птоломей признали, что они недостаточно разбирались в «Музыке». Поэтому солнечные часы Фараби являются результатом астрономических, геометрических математических теорий. Конкретно понятие «Солнечные часы» аль-Фараби и в комментариях А.Машани переплетаются с миропониманием казахов».

В левой верхней части рисунка, изображена стрела Небесных часов. Он олицетворяет место расположения четырех сезонов года, в виде Небесного ковша.

На рисунке слева внизу общее изображение теневого метода Солнечных часов аль-Фараби (а) и в правой верхней части - объяснительная схема А.Машани (б). В ней находится вогнутый шест (h). В науке измерение земли и времени по-арабски называется зіл-келеңке, по-европейски Тангенс. В первичном круге в соответствии с ним имеется внутренняя линия (sin) – синус. По определению аль-Фараби: «Синус-хорда, умноженная на дугу». Этот момент - исчезновение или уменьшение тени, именно меридиан того места – ровно полдень, он еще является самым необходимым измерением – для определения направления тени.

Таким образом, способ измерения тени аль-Фараби – *үшкіл өлшеу* является открытием в развитии естественной основы измерения угла. Причиной тому послужило обязательное установление в мечетях по меридиану Солнечных часов. Причина познания большого внимания данному факту учеными Ислама, заключается в этом. Среди создателей основополагающее место принадлежит аль-Фараби. Это приравнивает его великого предка к создателям проектной геометрии.

Относительно тени мы читаем в 14 аяте 13 суры Корана.

Глубокое понимание великого предка девиз на табличке «Пусть не входят не знающие геометрию» на двери Академии Платона и признание хандас (геометрию) параметром всех наук, которые истикают от вышеизложенного вывода. Потому что сравнение Хандас-геометрию с природой, та же взаимосвязанность с сущностью измерения. Данную закономерность по-арабски называется киас. Например, отношение проведенной рядом с внешней линией

окружности касательной линии – радиуса к R- зіл (тангенс). Его можно понять так, если длина касательной – h то ее отношение к

тени $\frac{h}{R} = \operatorname{tg}\alpha$.

В геометрии R=1 является постоянным числом, сам угол ровняется тени $\frac{h}{R} = \operatorname{tg}\alpha = \text{зіл}$. В таком случае сама линия считается тенью линией. А ее прямой угол получится как продолжение катангенса (по арабски: *зілтамам*) Данным правилом пользуются, когда линия проходит с наружи окружности.

Если линия окажется внутри окружности, то по арабски именуется жип (на рисунке – нитка) – внутренний карман. Следовательно, синус – жип, его продолжение прямой угол определяется $\alpha = 38^{\circ}10'$ Тогда получается число линии жип – 618, а значение линии зіл – 786. Этих данных переобразовывать по абжаду, получается повторение аль-рахим (число-618), и Главная молитва (числом-786), то есть мугжиза считал ученый.

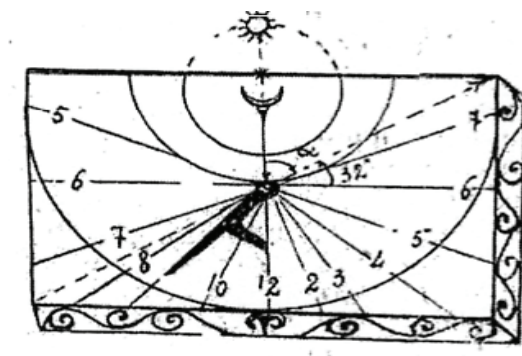
По – аль-Фараби следующая главная миссия Солнечных часов – определение разниц времени по горизантальному направлению и по вертикали. С целью выяснения различия времен по Солнцу и его тени автор выдвигает уравнение $\operatorname{tg}x = \operatorname{tgt} \cos$, (1) где $\operatorname{tg}x$ - угол Солнечных часов, t – угловое время Солнечных часов, tgt , - географическая широта данной местности. Географическая широта Земли на экваторе – ноль; $\varphi = 0$. В этом случае Солнечные часы не подвергаются изменению, то есть $\operatorname{tg}x = \operatorname{tgt}$. В других местах они бывают разные. Они меняются под влиянием сферических широт. К тому теневой угол Солнца - $\operatorname{tg}2x \neq \operatorname{tg}x$, именно: $2 \operatorname{tg}x < \operatorname{tg}2x$ (смотрите рисунок). Например, угол широты – 43° , долгота – 70° , выходит $\operatorname{tg}x = 0,73 \cdot \operatorname{tgt}$. Если создавать Солнечные часы Алматы по данной схеме, каждый час делится ровно 15° ($360^{\circ} : 24$).

Мир ныне признал, что в науке так называемое понятие «Закон синуса» было введено аль-Фараби. Он возразил в физике «Прямой закон». В истории наук им компитентные ученые именует «Законом мухарак-фокус». Однако, что не говори, на территории Казахстана еще не обнаружены Солнечные часы. Возможно, их уничтожило 70-летнее владычество коммунистической идеологии.

Вышеприведенные три периода Солнечных часов были развиты

по теории аль-Фараби. В свое время во всех архитектурных сооружениях, базарах на территории Средней Азии и Казахстана работали Солнечные часы [4]. Они были в XIX веке в Каркаралы в мечети Кунанбая. В то время они функционировали в Усть-Каменогрске, Семее, Аягузе, Алматы, Шымкенте, Таразе. Они имели горизонтальную и вертикальную форму [2-рисунок].

Секреты Солнечных часов созданные по научным обоснованиям аль-Фараби были раскрыты европейцами лишь в XIX веке.



2-рисунок. Схема солнечных часов в Алматы.

Чтобы понять закон аль-Фараби, необходимо рассматривать точку распространения луча как бы вершину, а основание – окружность, в целом возникает возможность исследовать как конус. В таком случае фигуру конуса как преобразование единственного луча в пространственную сущность можно воспринимать научным наследием аль-Фараби. Когда сегодняшней наукой прочно установлено мнение о том, что начало Вселенной – результат всемирного мощного взрыва, следовательно, надо положить признание всевышнего как создателя Вселенной.

Из учебника геометрии средней школы известные *эллипс, парабола, гипербола* при разрезе конуса в пространстве дают понятие эксцентр. Они составляют впечатления *лука* и *стрел*. Именно научные поиски аль-Фараби возникли благодаря исследованиям этих крючков. Понятие луча и параболоида того же происхождения. Пучок луча в центре параболического зеркала рассматривается как мухарак (фокус). Этот термин внес в науку аль-Фараби.

После исследования мухарак-фокуса Вторым учителем через семь веков его употребил Кеплер. Чтобы вникнуть в суть внесенного

великим предком казахов понятие фокус в современной науке можно привести пример, если луч света в объемном понятии считать как энергия-сила, нетрудно разобраться в проблемах Космологии. В этом случае луч и проникающая от него энергия называется «центральной силой». Например, если в луче разместилось Солнце, оно превратится в центральную силу. А расположение возле него и предвигающие по эллипсу или параболе небесные тела при центральной силе остаются под влиянием Солнца.

В связи с этим движения точек (планет) в трех векторах в виде формул таковы:

$$L_x x + L_y y + L_z z = 0 \quad (2)$$

Их объяснение: в горизонтальной поверхности движение точек составляет друг другу вертикальный угол. Обычно движение точек должно проверяться в районе окружности пучко-образных частиц. Их скорость называется секторной. В соответствии с предыдущей теорией секторная скорость тоже должна быть постоянной. Это второй закон И.Кеплера. На основании его получается так называемый расчет Ньютона-Кеплера.

А третий закон Кеплера доказывает, что равенство времени оборота, кубических значений и отношений орбитальных больших

полуосей: $\left(\frac{\dot{O}_1^2}{\dot{O}_2^2} = \frac{\dot{a}_1^3}{\dot{a}_2^3} \right).$

Если при обороте вокруг Земли точка движется по параболе ($e=1$), , она имеет вторую космическую скорость. Тем самым преодолевая гравитацию Земли, превращается в спутник Солнца,

при достижении скорости $v = \sqrt{2g_0 r_0} = 11.2 \text{ км/сек}$. Космические корабли стремятся воспользоваться таким положением.

Одной из главных ценностей учения мухарака – фокус, основанное аль-Фараби, является то, что оно берет начало от Святого Корана. Оно подтверждается постепенным переходом прогрессивных наук в лагерь исламского миропонимания. При исследовании наследия великого предка закономерность данного перехода впервые констатировал не менее великий ученый А.аль-Машани.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.Абишев Х.А. Народная астрономия. –А.:Наука, 1973
- 2.Аль-Фараби. Коментарии к «Альмагесту» Птоломея. 1967.
- 3.Әл-Фараби. Есеп ғылымы «Аль-Расайл аль-рай а с и я » . Алматы. Наука, 1972, 103-106б.
- 4.Булатов М.С. Геометрическая гармонизация в архитектуре Средней Азии в IX-XV вв. –М:Наука, 1978.
- 5.Маргулан А. Из истории городов и строительного искусства Казахстана. –А: 1950-1970гг.
- 6.Машанов А. «Әл-Фараби және Абай» А: Қазақстан, 1994ж.

PEACE AT HOME, PEACE IN THE WORLD IN THE CONTEXT OF SIKH THOUGHT AND TRADITION (AS EXPRESSED AND PRESERVED IN THE SIKH SCRIPTURE)

SHAN, Harnam Singh
HINDĪSTAN/INDIA/ИНДИЯ

The motto of this Congress resounds in several verses, such as the following, of Guru Granth Sahib which being the sacred scripture of Sikhism, is also the only interfaith and non-denominational scripture of mankind :

1. ਅਚ ਮਹਿ ਸੁਖ, ਬਾਹਰਿ ਫੁਨਿ ਸੁਖਾ।¹ Ghar mein sūkh, bahar phun sūkha
2. ਅਚਿ ਸੁਖ ਵਸਿਆ, ਬਾਹਰਿ ਸੁਖ ਪਾਇਆ।²

Ghar Sukh wasya, bahar sukh paia.

(That is, peace and joy at home, peace and joy in the world around).
-Guru Granth Sahib, dt. 1604, A.D., pp. 619, 1136

It is a unique anthology of about 6000 hymns compiled in 1604 A.D. by its Fifth Spiritual Preceptor, Guru Arjan Dev (1563-1606) comprising holy utterances of 6 Sikh prophet-preceptors and 30 holy men (Hindus, Muslims and depressed classes) belonging to different periods, diverse faiths and social strata, hailing from various regions of the Indo-Pak subcontinent. Hence, observed Dr. J.C. Archer, Professor of Comparative Religion, in 1946 : “The religion of the Guru Granth is a universal and practical religion... The world needs today its message of peace and love”³, friendship and harmony.

In order to achieve such blessings of peace, love and joy through religion, the Third World Conference of Religion and Peace, held at Princeton (U.S.A in 1979, resolved and declared : “We believe that, as religious people, we have special responsibility for building a peaceful world community and a special contribution to make.

¹ Arjan Dev, Guru, compiler & editor, Sri Guru Granth Sahib, Amritsar-1604; Rag Sorath, M. 5, p. 619.

² Ibid., Rag Bhairo, M.5, p. 1136

³ Archer, Prof. Dr. J.C. , The Sikhs, in Relation to Hindus, Moslems, Christians and Ahmadiyas: a Study in Comparative Religion, Princeton - 1946, p.105.

We realize that far too often the names of our various religions have been used in warfare and community strife. Now we must reverse this, in short, by-

(a) Breaking down barriers of prejudices and hostility between religious communities and institutions;

(b) Confronting the powers of the world with the word of the teachings of our religions, rather than conforming to them when they do wrong and act contrary to the well-being of humanity;

(c) Building inter-religious understanding and community among ourselves on local level, particularly where prejudices run strong.

We all acknowledge restraint and self-discipline in a community of giving and forgiving, love as basic to human life and the form of true blessedness.

We are all commanded by our faiths to seek justice in the world, in a community of free and equal persons, in this search, conscience is given to every person as a moral guide to the ways of truth among us all.”⁴

The basic precepts, principles and objectives enunciated by the spiritual preceptors of the Sikh faith and incorporated by them in its Holy Book, four hundred years ago are pleasingly similar to those mentioned above.

This paper aims at explaining the same in the context of the Sikh thought and tradition as projected in it and in and tradition and the light of the following statement, dated 1960, of the reknowned historian, Prof. Arnold Toynbee : “The Indian and the judaic religions are notoriously different in spirit; and, where they have met, they have sometimes behaved like oil and vinegar. Their principal meeting-ground has been India, where Islam has impinged on Hinduism violently. On the whole, the story of the relations between these two great religions on Indian ground has been an unhappy tale of mutual misunderstanding and hostility. Yet, on both sides of this religious barrier, there has been a minority of discerning spirits who have seen that, at bottom, Hinduism and Islam are each an expressions are therefore reconcilable with each other and are of supreme value when brought into harmony. The Sikh religion might be described, not inaccurately, as a vision of this Hindu-Muslim common ground. To have discovered and embraced the deep harmony underlying the historic

⁴ Homer, A. Jack, Religion in the Struggle for World Community, New York- 1980, pp. ii-iii.

Hindu-Muslim discord has been a noble spiritual triumph; and Sikhs may well be proud of their religion's ethos and origin.”⁵

Referring to this characteristic spirit and signal contribution of Guru Nanak (1469-1539), the founder of this religion, “Cut himself adrift”, according to Professor R. C. Majumdar, “from all associations with prevailing sectarian religions... His was the first and also the last successful attempt to bring together the Hindus and Muslims in a common fold of spiritual and social brotherhood.”⁶ The very first words he uttered when called to take up the mission of his life after his intimate audience with God were:

“Nah ko Hindu, Nah Mussalman”.⁷

“There is no Hindu and there is no Musalman.” (all are human beings). “Those few words at one stroke felled the giant structures of caste, credal, sectional and religious differences.”⁸ To a society torn by⁹ dissord and conflict, he brought a vision of common humanity --- a vision which transcended all barriers of creed and caste, race and country. He reminded men of their essential oneness. For him the terms, ‘Hindu’ and ‘Mussalman’, included Jains, Buddhists, Jews, Christians and so on. Guru nanak Was asking men of all faiths and denominations to look beyond external divisions and distinctions to the fundamental unity of mankind. In proclaiming the unity which lay beyond particular isms, Guru Nanak was not overruling any existing religious designation or tradition. His intention was more radical : he wanted to point men beyond their accepted condition to a new possibility a human community with a true spirit of fellowship and justice, with that deep ethical and spiritual commitment which expresses itself in concern for fellowmen. Nor was he seeking a syncretistic union between Hinduism and Islam or striving to achieve in his teaching a judicious mixture of elements from both to be acceptable to all. The beginnings of the Sikh faith go back to this revelation which Guru Nanak brought to light around 1469 A. D. soon after his enlightenment and just before his departure for his preaching odysseys undertaken in service of humanity to

⁵ Toynbee Arnold, Prof. in his ‘Foreword’ to *UNESCO’S Selections from the Sacred Writings of the sikhs*, London-1960, p. 10.

⁶ Surendrs Nath Banerjee as quoted in *The History and Culture of the Indian People*, Vol. IX (ii), Bombay-1977, p. 481.

⁷ For a detailed account see *Guru Nanak: The World-Teacher (Jagat Gurubaba)*, Chandigarh -1979, pp. 30-32; and *Teachings of Guru Nanak*, Chandigarh-1984, pp. 31-32 --- both by Dr. Harnam Singh Shan.

⁸ Mohan Singh (Dr.), *Sri Guru Nanak Dev & Nation building*, TarnTaran 1934, p. 8.

⁹ *Guru Granth Sahib*, op. cit. Rag Maru, M. 5, p. 1084; Harbans Singh, Prof., *Berkley Lectures on sikhism*, New Delhi-1983, pp. 9-10; *The Golden Temple : Amritsar*, a paper read by S. Kapur Singh at Guru Nanak Dev University, Amritsar, on 24 Oct. 1977, p. 2.

bring about peace and harmony in India and abroad.

The Sikh Gurus (spiritual teachers) expressed their views regarding the situation and its solution during their life-time (1469-1708), in their verbal as well as written utterances, as preserved by them in it in their original form and spirit. They visualised, preached and practiced through them such a religion which initiated and successfully pursued the performance of all those functions in the best interests of humanity at large. They proved, both by precept and practice, that the Sikh faith knows no ethical, racial or regional limitations; recognises no distinctions on account of birth, sex, caste, creed, calling, colour or country; and embodies, on the other hand, universal respect and concern for all as free, equal and respectable persons. Its founder, identifying himself with the lowliest of the creatures, advised all and sundry

ਸਭ ਕੋ ਉਚਾ ਆਖੀਐ,
ਨੀਚ ਨ ਦੀਸੈ ਕੋਇ।
ਇਰਨਾ ਭਾਡੈ ਸਾਜਿਐ,
ਇਹੁ ਚਾਣੁ ਤਿਹੁ ਲੋਇ।¹⁰

Call everyone high (noble)
for, none seems low (mean).
As God, the Only 'Potter' (Maker):
has fashioned all 'vessels' (people) alike.
And it is His light alone
that shines in all creation.¹⁰

Saint Kabir (1398-1448?), the weaver, whose contribution to the Holy Granth is the largest among all non-Sikh holy men included therein, also maintained likewise:

ਅਵਨਿ ਅਨਹ ਨੂਰ ਉਪਾਇਆ,
ਦੁਰਤਿ ਰੇ ਸਭ ਬੰਦੇ;
ਏਹ ਨੂਰ ਤੇ ਸਭੁ ਜਗੁ ਉਪਜਿਆ,
ਰਉਨ ਭਲੇ ਕੋ ਮੰਦੇ? ¹¹

God at first created his Light
then all people were made from it.
As the entire world
has come from that one Light,
then who are superior, who inferior?¹¹

¹⁰ Guru Nanak Dev, Guru Granth Sahib, Amritsar-1604, Rag Siri, p. 62.

¹¹ Bhagat Kabir, Guru Granth Sahib, Rag Parbhathi, p. 1349.

Seikh Farid Shakarganj (1173-1265), chronologically the earliest contributor whose hymns also form an integral part of this Holy volume, similarly exhorted everyone :

ਇਕੁ ਫਿਰਾ ਨ ਗਾਨਾਇ, ਸਭਨਾ ਮੈ ਸਚਾ ਧਣੀ।
ਹਿਆਉ ਨ ਰੈਹੀ ਠਾਹਿ, ਮਾਣਰ ਸਭ ਅਮੋਲਵੈ।¹²

Do not utter even a single rude word to any one
as the True master abides in one and all.

Do not break the heart of any one
as every heart is a priceless Jewel.¹²

Emphasising these cardinal principles of equality and fraternity, justice and tolerance, arising out of their firm faith in the Creator and His creation, as the basic need for maintaining peace and obtaining harmonious relationship between various sections of society, Guru Nanak pronounced

ਐ ਜੀ ਨਾ ਹਮ ਉਤਮ, ਨੀਚ ਨ ਮਧਿਮ,
ਹਰਿ ਸਰਣਾਗਤਿ ਹਰਿ ਰੇ ਲੋਗ।¹³

We who have taken shelter with God,
are God's own people, O friend.

We are neither high-caste, nor low-caste,
nor of middling state.¹³

As for himself, he stated in utter humility :

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ
ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ;
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਰੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ,
ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਨਿਆ ਰੀਸ? 14

I myself am one among the innumerable ones,
rather the lowliest of the lowly.

¹² Sheikh Farid Shakarganj, ibid., Slok 129, p. 1384.

¹³ Guru Nanak Dev, ibid, Rag Gujri, p. 504.

And I seek the kinship of the lowliest,
the lowest among the low-born

For, emulation of the high-born is in vain.¹⁴

In order to “build inter-religious understanding” and “bring about greater bonhomie among the followers of various religious denomination he, therefore, exhorted people belonging to different persuasions and dispensations :

ਆਈ ਪੰਥੀ,
ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ...¹⁵

Let universal brotherhood be

The highest aspiration of your religious Order.¹⁵

As regards “breaking down the barriers of prejudice and hostility” and promoting instead “the spirit of harmony, understanding and cooperation”, Guru Arjan Dev, the holy contributor-cum-editor of this Holy Book, underlining such a radical concept of equity, unity, fraternity and universality, went to the extent of asserting :

ਨਾ ਰੋ ਮੇਰਾ ਦੁਸਮਨੁ ਰਹਿਆ,
ਨਾ ਹਮ ਕਿਸ ਰੇ ਬੈਰਾਈ।...
ਸਭ ਰੋ ਮੀਤੁ ਹਮ ਆਪਨ ਰੀਨਾ,
ਹਮ ਸਭਨਾ ਰੇ ਸਾਜਨ।¹⁶

Neither is any my foe, nor am I enemy of any,

I have made all and sundry my loving friends.

And I am friend of one and all.¹⁶

Just two years before he was tortured to death in 1606. He even recorded the following assertion in the Holy Granth itself:

¹⁴ Guru Nanak Dev, *ibid*, Rag Siri, p.15.

¹⁵ Guru Nanak Dev, *ibid.*, Japu, st. 28, p.6.

¹⁶ Guru Arjan Dev, *ibid*, op. cit., Rag Dhanasri, p. 671.

ਨਾ ਰੋ ਬੈਰੀ ਨਹੀ ਬਿਗਾਨਾ,
ਸਗਨ ਸੰਗਿ ਹਮ ਰਉ ਬਨਿ ਆਈ।...
ਸਭ ਮਹਿ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਪ੍ਰਭੁ ਏਕੈ,
ਪੇਖਿ ਪੇਖਿ ਨਾਨਕ ਬਿਗਸਾਈ।¹⁷

None is our enemy.

Nor is anyone stranger to us.

We are in cordial accord with one and all.

The One God pervades all

seeing whom, I am in bloom of joy. ¹⁷

Thus centuries ago, the Sikh Gurus broke down the said “barriers of prejudice and hostility” not only “between religious communities and insitutions” but also between all individuals who constitute these.

Keeping such catholic aspirations and universal convictions in view, the Sikh Gurus also “confronted the powers of the world with the word of the teachings of their religion rather than conformed to them when they acted contrary to the well-being of humanity” Guru Nanak not only “confronted”, in 1521, the invading Mughal Babar but also called him the regent of death,” condemned the tyrannical deads of his hordes and voiced the agony of the oppressed humanity in some of the most heartrending hymns contained in Guru Ganth Sahib, as given below for instance,

ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨ ਕੀਆ,
ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਡਰਾਇਆ।...
ਏਤੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕਰਨਾਣੈ,
ਤੈ ਕੀ ਦਰਦ ਨ ਆਇਆ?
ਕਰਤਾ ਤੂੰ ਸਭਨਾ ਰਾ ਸੋਈ;
ਜੇ ਸਰਤਾ ਸਕਤੇ ਰਉ ਮਾਰੇ,
ਤਾ ਮਨਿ ਰੋਸੁ ਨ ਹੋਈ।
ਸਰਤਾ ਸੀਹੁ ਮਾਰੇ ਪੈ ਵਡੇ,
ਖਸਮੈ ਸਾ ਪੁਰਸਾਈ।...¹⁸

¹⁷ Ibid, Rag Kanra, p. 1299.

You, O God; saved hurasan from Babar' invasion
and have let loose terror on Hindustan.

The People were tortured so ruthlessly
that they, in agony, cried to heaven.

Did it not awake any compassion for
them in you, O Lord?

You, O Creator, Who belong to all, pray listen :

If the powerful one smites another equally powerful,
our mind is not much grieved over it.

But if a tiger falls upon a herd of kine,
then the Master of the herd must answer for it.¹⁸

He not only "confronted" the invaders and appealed to the Creation-of-all in such touching and dynamic verses, but also rebuked the then rulers (viz. Lodhi Pathens) of hindustan for their not putting up a stiff fight for it, and allowing such a precious gem (i.e. India) to be ravaged and snatched away so easily. It was so because they

ਸਾਹਾ ਸੁਰਤਿ ਗਵਾਈਆ,
ਰੰਗਿ ਤਮਾਮੇ ਚਾਬਿ।
ਬਾਬਰਬਾਣੀ ਫਿਰਿ ਗਈ,
ਕੁਇਰੁ ਨ ਰੋਣੀ ਖਾਇ।¹⁹

The rulers had lost their senses
in the pursuit of sensuous pleasures.

Now, when Babar's command has gone around
even the princes go about without a crust.¹⁹

The Guru not only exposed their betrayal of trust and moral degradation, but also their administrative setup in no less forceful terms such as these:

¹⁸ Guru Nanak Dev, Guru Granth Sahib, Rag Asa, p. 360.

¹⁹ Ibid., Rag Asa, p. 417.

ਰਾਜੇ ਸੀਹ, ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ;
 ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ।
 ਚਾਕਰ ਨਕਦਾ ਪਾਇਨਿ ਘਾਉ,
 ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਹੁ।²⁰

The rulers are turned tigers and their officers hounds.

They do not let people to rest in peace.

Their servants wound them with their claws.

And lick up all their blood and marrow that is spilt.²⁰

Guru Arjan, whose own contribution to the content of Guru Granth Sahib is the largest, pronounced the following 'Divine Manifesto' during his time as people were threatened with another onslaught on their life, honour and fundamental rights :

ਹੁਣਿ ਹੁਕਮੁ ਹੋਆ ਮਿਹਰਵਾਣ ਦਾ,
 ਪੈ ਕੋਇ ਨੇ ਕਿਸੈ ਰਵਾਣਦਾ।
 ਸਭ ਸੁਖਾਨੀ ਵੁਠੀਆ,
 ਇਹੁ ਹੋਆ ਹਲੇਮੀ ਰਾਜੁ ਜੀਉ।²¹

The gracious Lord has now

promulgated His Ordinances ;

None shall domineer over others

or cause pain to them.

All shall abide in peace and joy,

as the governance shall be gentle and compassionate. ²¹

While preaching their message of amity, unity, equity, love and truth on the one hand, and also confronting the native and foreign "powers of the world" so candidly and courageously on the other, the Sikh Gurus also roused the conscience of the people to make them fearless, good and true; and endeavoured to take them on the path that led to God's presence. But denial of freedom and suppression of human dignity by the government

²⁰ Ibid., Rag Malar, p. 1288.

²¹ Guru Arjan Dev, Ibid., Rag Siri, p. 74.

of the day obstructed that common and peaceful path. In order, therefore, to safeguard that path: to honour the sovereignty of God; to uphold the freedom of conscience; and to defend human rights and values on the one hand and to uproot intolerance, hatred, indignity and tyranny on the other, two of its holy contributors-Guru Arjan Dev and Guru Teg Bahadur (1621-1675)-laid down their lives in 1606 and 1675, in Lahore and Delhi, respectively.

The Sikh prophet-teachers did all that, thus, to promote peace and harmony as well as all those lofty ideals which, as projected in Guru Granth Sahib, equate the Supreme Lord with Truth and Love of Him with Service of Humanity. They also enjoined upon all human beings mutual love, understanding and cooperation on the one hand, and truthful living and social responsibility on the other, invoking thereby both social service and social action. They believed in :

A. Love for God and Humanity:

ਜੋ ਰਤੇ ਸਹਿ ਆਪਣੇ,
ਤਿਨ ਭਾਵੈ ਸਭ ਕੋਇ।²²

They who love God,
love everybod.²²

B. Devoted Service to God and Humanity :

i. ਜੇਤੇ ਜੀਅ ਤੇਤੇ ਸਭਿ ਤੇਰੇ,
ਵਿਣੁ ਸੇਵਾ ਫਨੁ ਹਿਸੇ ਨਾਹੀ।²³

All living beings are Your own creatures.

But none obtains any reward without rendering

devoted service to You and to Your created ones.²³

ii. ਵਿਚਿ ਦੁਨੀਆ ਸੇਵ ਰਮਾਈਐ;
ਤਾ ਦਰਗਹਿ ਬੇਸੁਣੁ ਪਾਈਐ।²⁴

A resting place at the Divine Portal

²² Guru Nanak Dev, Ibid., op. cit., Rag Wadhans, p. 557.

²³ Guru Nanak Dev, Guru Granth Sahib, op. cit., Rag Asa, p. 354.

can be found only
through devoted service
of the people in this world.²⁴

Envisioning and preaching, thus, a new cultural ethos and an ideal social order; and emphasising social justice, moral obligations and service to humanity, Guru Granth Sahib has all along been exhorting and asserting for the liberation of humankind from all kinds of degrading bondage - mental, spiritual, social, political and the like. Its sacred writings present unimpeachable evidence to the aims and impact of that radical and dynamic movement which was initiated by the Sikh prophet-preceptors in the 15th century for the liberation and well-being of all human beings. Thus spoke Guru Arjan Dev, also the founder of the Golden temple at Amritsar, in around 1600 AD, while summing up the impact and influence of this “noble spiritual triumph”²⁵ in the words of Toynbee :

ਫੂਟੋ ਆਤਾ ਭਰਮ ਰਾ,
ਮਨਹਿ ਮ ਭਇਓ ਪਰਗਾਸੁ;
ਕਾਟੀ ਬੇਰੀ ਪਗਰ ਤੇ,
ਗੁਰੀਨੀ ਬੰਦਿ ਖਨਾਸੁ।²⁶

The egg-shell of doubt has shattered
and the mind is illuminated.
The Master has freed us from bondage
by putting off fetters from our feet.²⁶

As regards the third postulate of the above resolution of the World Conference on Religion and Peace, the Sikh Gurus, Guru Granth Sahib and their teachings have always been striving to ward off “the root causes of hatred and violence” and to “buld inter-religious understanding in our local communities, particularly where prejudices run strong”

According to Dr. S. Radhakrishnan too, the blessed founder of Sikh religion, Guru Nanak, “strove to bring Hindus and muslims together. His life and teachings were a symbol of the harmony between the two communities”. A popular vers describes him as a” Guru of the hindus and a Pir of the Muslims :

²⁴ Ibid., Rag Siri, p. 26.

²⁵ Toynbee, Prof. Arnold, Unesco’s Selections from the Sacred Writings of the Sikhs, london-1960, pp. 10-11.

²⁶ Guru Arjan Dev, Guru Granth sahib, op. cit., Rag Maru, p. 1002.

Baba nanak Shah Faquir

Hindu ka Guru, Musalman Ka Pir.”

This was in spite of the glaring fact that he “was critical of the formalism of both the hindus and the Muslims”²⁷ and his historic thunderblast, when he took up the mission of his life at Sultanpur Lodhi in Panjab, as already quoted, was :

ਨਾ ਰੋ ਕਿੰਦੂ ਹੈ,
ਨਾ ਰੋ ਮੁਸਨਮਾਨ ਹੈ।²⁸

There is neither a Hindu

Nor a Muslim.

(All are uman beings,

born of the one Supreme Being).²⁸

“Here it was”, said Swami Viekanand in 1897, “that the gentle Nanak preached his marvellous love for the World. Here it was that his broad heart was opened and his arms outstretched to embrace the whole world, not only of Hindus but of Mohammedans too.”

It was Guru Arjan, the Fifth Nanak, who in a single hymn, indicative of his cosmopolitan attitude and universal good-will, using a good number of attributive names of God, drawn from both the Hindu and the Muslim traditions, e.g. Jagannath, Rishikesh, Narhar, Gopal, etc.; and Maula, Allah, Khaliq, Khuda etc. respectively, and shattering the age-old doubts and illusions about His name, declared at its and:

ਰਹੁ ਨਾਨਕ ਭੂਰਿ ਖੋਏ ਭਰਮ,
ਏਕੋ ਅਨਹੁ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ।²⁹

The Master has lifted my illusion

(about the Name of God

and has enabled me to realise)

That Allah (Muslim name of God)

and Par-Brahm (Hindu name of God)

are one and identical. ²⁹

²⁷ Radhakishnan, in his Introduction, to UNESCO Selection from the sacred writings of the Sikhs, op. cit., pp. 21&23.

²⁸ Prachin Janamsakhi, ed. by Mr. M.A. Macauliffe, Rawalpindi -1885, p.37.

²⁹ Guru Arjan Dev, Guru Granth Sahib, ap. cit. Rag Ramkali, p. 897.

It was he, again, who transcending all sectarian biases and parochial limits, using a composite name, Allah Rama, for God, also proclaimed unequivocally :

... ਨ ਹਮ ਹਿੰਦੂ ਨ ਮੁਸਲਮਾਨ, 30
ਅਲਹ ਰਾਮ ਰੇ ਪਿੰਡੁ ਪਰਾਨ।...

... We are neither Hindus nor Muslims

For, our body and soul belong to the one Supreme Being
who alone is both Rama and Allah for us.³⁰

To make such a revolutionary pronouncement and record it in one sacred scripture in a communally surcharged and racially divided atmosphere during an intolerant alien rule, speaks highly of the deep concern and sincere efforts made by him in the cause of peace and amity, for the promotion of “commonalities among diverse faiths”, inculcation of inter-faith understanding, and harmonious relationship of all for the development of “a peaceful world community; rather for the “creation of a family across the world, which respects human dignity, honours the sovereignty of God and promotes justice and peace.

These pronouncements were made at a time when Guru Nanak, expressing his anguish and agony over the chaotic and terrible situation as well as the total evil of the period, painfully exclaimed in verses such as the following :

i. ਨਾਨਕ ਦੁਨੀਆ ਫੈਸੀ ਹੋਈ?
ਸਾਨਕੁ ਮਿਤੁ ਨ ਰਹਿਓ ਰੋਈ।
ਭਾਈ ਬੰਧੀ ਹੋਤੁ ਚੁਕਾਇਆ,
ਦੁਨੀਆ ਰਾਰਣਿ ਦੀਨੁ ਗਵਾਇਆ।³¹

i. O what has the world come to!
no gude of the way, no friend is left in it!
Even brothers and relatives
have lost the element of love.
O, it is for the sake of this world that
people lose even faith in God.³¹

³⁰ Ibid., Rag Bhairo, p. 1136.

³¹ Guru Nanak Dev, Guru Granth Sahib, Slok, p. 1410.

ii. ਹਲਿ ਰਾਤੀ, ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ,
ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਟਿ ਉਡਰਿਆ।³²

ii. This age has turned into a drawn knife.

Kings behave like butchers

and righteousness has taken wings.³²

Guru Granth Sahib transcends not only such “religious barriers, mutual hostilities and strong prejudices,” but also all types of religious exclusiveness, dogmatism, formalism, chauvinism and egocentric individualism. It preaches that God, the creator of all, being one, and all people being His own creation, there is, therefore, only one basic religion for the whole humanity and that religion is Truth which can be adopted and practised by anybody, any time, anywhere.

Expressing this conviction in very clear terms, it states:

ਏਕੋ ਧਰਮੁ, ਦਿੜੈ ਸਚੁ ਕੋਈ;
ਗੁਰਮਤਿ ਪੂਰਾ, ਜੁਗਿ ਜੁਗਿ ਸੋਈ।³³

He, who grasps the Truth, realizes that

as the Creator is One and is ever the same age after age.

There is, therefore, one religion of all mankind.³³

Enunciating its own concept of that one religion of all mankind and the definition of its true adherent, it also observes:

ਫਨੀ ' ' ਜੋਗੁ ਨ ਹੋਈ,
ਏਕ ਦਿਸਟਿ ਕਰਿ ਸਮਸਾਰਿ ਜਾਣੈ,
ਜੋਗੀ ਕਹੀਐ ਸੋਈ।³⁴

Religion consists not in mere talk.

He who looks on all alike

and considers all as equals.

May be acclaimed as truly religious.³⁴

³² Ibid., Rag Majh, p. 145.

³³ Guru Nanak Dev, Guru Granth Sahib, op cit., Rag Basant, p. 1188.

³⁴ Ibid. Rag Suhi, p. 730.

Indicating also the way to such an ideal and equalitarian religion, it maintains:

ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨਿ ਰਹੀਐ,
ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਇਵ ਪਾਈਐ।³⁵

The way to true religion is found

by dwelling in God.

And remaining detached

in the midst of worldly attachments.

(like a lotus in the water).³⁵

This sacred scripture has given optimistic hope to every person belonging to any caste or creed, sex or stratum for his or her liberation even when he or she is alive in this very world :

ਖੜੀ, ਬਾਹਮਣ, ਸੂਦ, ਵੈਸ,
ਸਭ ਏਰੈ ਨਾਮਿ ਤਰਾਨਬ।³⁶

Khatris, Brahmins, Vaishyas and Sudras

all can swim across the ocean of existence,

through loving devotion to the Name of the One Lord.³⁶

It can be surely attained while leading a normal householder's life of virtuous conduct, remembering God, adoring His Nature, doing honest work, performing social and familial duties, earning livelihood and sharing earnings with the needy, as opposed to pursuing enforced celibacy or barren asceticism and mortification of the body to obtain it. So said Guru Nanak Dev :

ਪੁਤ੍ਰ ਰਲ੍ਹ ਵਿਚੈ ਭਤਿ ਪਾਈ।³⁷

One can attain salvation

even while living a normal domestic life.³⁷

Guru Granth Sahib has addressed itself, thus, to the common man of the world and not to an ascetic or a recluse, it has brought religion out of the

³⁵ Ibid, Rag Suhi, p. 730.

³⁶ Guru Arjan Dev, Guru Granth Sahib, Rag Maru, p. 1001.

³⁷ Guru Nanak Dev, Guru Granth Sahib, Rag Dhanasri, p. 661.

cloister and related it to the living beings and to the realities of life, adding a noble, ideal, practical approach and social meaning to its fold. It advises and tells them, for instance,

1. ਜਗ ਨਗ ਦੁਨੀਆ ਰਹੀਐ ਨਾਨਕ,
ਕਿਛੁ ਫੁਲਖੁ ਸੁਣੀਐ, ਕਿਛੁ ਰਹੀਐ।³⁸

we should keep on communicating
with our fellow-beings,
so long as we live in the world.³⁸

2. ਮਿਥਿਆ ਤਨ,
ਨਹੀ ਪਰਉਪਕਾਰਾ।³⁹

The human body
that does not do good to others, is worthless.³⁹

3. ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀ ਨਾਨਕਾ,
ਕੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆ ਤਤੁ।⁴⁰

Sweetness and humility are
the essence of all virtues and good qualities.⁴⁰

4. ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ,
ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ।⁴¹

Truth is higher than everything else;
but higher by far is the truthful living.⁴¹

5. ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ,
ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨੁ।⁴²

Why revile woman, from whom even kings and great men are born?⁴²

³⁸ Ibid, Rag Dhanasri, p. 661.

³⁹ Guru Arjan Dev, Guru Granth Sahib, Rag Gauri, p. 269.

⁴⁰ Guru Nanak Dev, Ibid., Rag Asa, p. 470.

⁴¹ Ibid., Rag Siri, p. 62.

⁴² Ibid., Rag Asa, p. 473.

The aim and object of such instructions and exhortations has been all-round uplift and welfare of the entire humankind through love, devotion, selfless service and righteous deeds, contributing to universal peace, pleasure and prosperity. They embody the message of unity, equality, compassion, tolerance and non-violence; and evince socialistic and altruistic approach which is one of optimism, faith and joy in natural phenomena. They also enjoin upon its followers truthful living and social responsibility, invoking both social service and beneficent action, as advised in the following verse by the founder of Sikh religion:

ਘਾਨਿ ਖਾਇ, ਡਿਛੁ ਰਬਹੁ ਦੇਇ;
ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ।⁴³

They alone have known the right way
who eat the fruit of their own toil
and share it with those in need.⁴³

These, and all other counsels, teachings and exhortations of Guru Granth Sahib are meant not only for its adherents but also for the peace and welfare of the whole humanity, as is stated in the following verse:

ਪਰਬਾਇ ਸਾਖੀ ਮਹਾਪੁਰਖ ਬੋਲਦੇ,
ਸਾਝੀ ਸਗਨ ਜਹਾਨੈ।⁴⁴

Great men speak in the terms of particular
but their wisdom is applicable to the whole world.⁴⁴

These are also specifically addressed to various persons belonging to some particular categories, creeds and callings etc., such as Yogis, Hindus, Muslims, Jains, farmers and traders, etc.,

All are advised, none criticized or insulated, to be true and firm believers in their respective faiths and callings, Such sincere advice and impressive guidance to the followers of other religions and professions etc., in the sacred scripture of one's own faith, does not seem to have been given this way in the Holy Book of any other religion. Inclusion of the compositions of their 30 (23 Hindus and 7 Muslims), out of 36, spiritual teachers in its fold and giving them the highest scriptural and transcendental status,

⁴³ Guru Nanak Dev, Ibid., Rag Sarang, p. 1245.

⁴⁴ Guru Amar Das, Guru Granth Sahib, Rag Sorath, p. 647.

quite on par with the Gurus themselves, is no less a unique and remarkable feature of this Holy Book.

The fervent appeals, prayers and pleadings included in Guru Granth Sahib, are also applicable to the entire humankind. These have been made by the Sikh Gurus to the Creator of all and sundry, for and on behalf of the whole humanity, for the maximum good of, every creature, for the Well-being of the whole world. They find their highest and noblest expression in verses like the following :

ਸ਼ਭੇ ਜੀਅ ਸਮਾਨਿ,
ਆਪਣੀ ਮਿਹਰ ਕਰ।
ਅੰਨ੍ਹੇ ਪਾਣੀ ਪੂਰੇ ਉਪਾਇ,
ਦੁਖ ਦਾਨਦੁ ਭੰਨਿ ਤਰ।⁴⁵

Be merciful, O God I

and keep all beings in Your care.

Let grain and water be in plenty,

shatter their suffering and penury,

and ferry them across the Ocean of Existence.⁴⁵

What a universal appeal embodying such a marvellous altruistic spirit, cosmopolitan outlook, liberal essence and tolerant attitude, seeking boons and blessings for the peace, prosperity and welfare of every human being, irrespective of his or her belief and faith, caste or creed, colour or country, sex or status.

Such prayers and teachings of Guru Granth Sahib have contributed considerably to the uplift and welfare of humankind by promoting goodwill, general happiness and collective moral values of the society for building a new, peaceful, prosperous and pluralistic world order based on the vision and pattern of such an ideal city-state as is envisaged, defined and projected in its following matchless evocative hymn by Bhagat Ravidas, one of its saint-contributors

⁴⁵ Guru Arjan Dev, Ibid., Rag Sarang, p. 1251.

ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ,
 ਦੁਖੁ ਅੰਦੋਹੁ ਨਹੀਂ ਤਿਹਿ ਠਾਉ।...
 ਕਾਇਮੁ ਦਾਇਮੁ ਸਦਾ ਪਾਤਿਸਾਹੀ,
 ਦੋਮ ਨ ਸੋਮ ਏਹ ਸੋ ਆਹੀ।...
 ਤਿਉ ਤਿਉ ਸੈਨ ਕਰਹਿ ਜਿਉ ਭਾਵੈ,
 ਮਹਰਮ ਮਹਨ ਨਾ ਕੋ ਅਟਰਾਵੈ।
 ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਖਨਾਸ ਚਮਾਰਾ,
 ਜੋ ਹਮ ਸਹਰੀ ਸੁ ਮੀਤੁ ਹਮਾਰਾ।⁴⁶

The name of my city is 'griefless',
 suffering and sorrow do not abide in it...
 Its sovereignty is firm and inviolate for ever.
 There is no second or third class,
 as all are alike, being in the first class...
 Its residents are prosperous and contented.
 They go about as they please...
 no one prevents their entry into it.
 So says Ravidas, the liberated cobbler,
 to whom all fellow-citizens are loving friends.⁴⁶

Herein lies the power, modernity and universality of the revelation, thought, teaching, message and appeal of Guru Granth Sahib who has all along been emanating new rays of love, light and liberty; peace, hope and happiness', equity and justice for all mankind all over the world. Hence, said Mrs. Pearl Buck, the Nobel-Laureate, in 1962*

"There is something strangely modern about these scriptures.
 They speak to persons of any religion or of none.
 They speak for the human heart and the searching mind. It is impressive and significant that in the study of these Sikh scriptures, we see the affirmation of the essential unity of science and religion...
 Through them we see a beyond that belongs to us all.
 The result is Universal Revelation.

⁴⁶ Bhagat Ravidas, Guru Granth Sahib, Rag Gauri, p. 345.

That is why, Professor Arnold Toynbee has called it “a catholic anthology” which is part of mankind’s common spiritual treasure”. Hence, according to him, “It is important that it should be brought within the direct reach of as many people as possible. “A book”, that has meant, and means, so much to such a notable community as the sikh Khalsa, deserves close study from the rest of the world.”⁴⁷ Concluding his ‘Foreword’ to the UNESCO’S Selections from the Sacred writings of the Sikhs, he has also stated; “Mankind’s religious future may be obscure; yet one thing can be foreseen: the living higher religions are going to influence each other more than ever before, in these days of increasing communication between all parts of the world and all branches of the human race. In this coming religious debate, the Sikh religion, and its scriptures the Adi Granth will have something of special value to say to the rest of the world. This religion is itself a monument of creative spiritual intercourse between two traditional religions (Islam and Hinduism) whose relations have otherwise not been happy. This is a good augury.”⁴⁸

This “something of special value” lies in the aim, object, schome and content of Guru Granth Sahib, a highly remarkable scripture of love and peace, world-wide celebration of whose Tercentery Day Falls on 29th October 2007, coinciding incidentally with this global meet of the International Congress of Asian and African Studies in Ankara, Turkey, with the motto of

Ataturk ‘Peace at Home, Peace in the World’.

⁴⁷ Toynbee. Selections from the Sacred Writings of the Sikhs, op. cit., p. 9.

⁴⁸ Ibid., p. 10.

BASIC VALUES VS. RELIGIOUS DEVELOPMENT

SIDDHARTA, Sundari
HINDĪSTAN/INDIA/ИНДИЯ

ABSTRACT

No two religions are the same, because no two tribes practising religion are same.

All religions are expression of the eternal spiritual truths. But each expression is suited to the needs of the time at which it was made; suited to the dawning civilization that it was intended to mould and guide in its evolution. But the ultimate aim of all the religions is to bring its civilization into line with the general evolution of the human family.

What makes one religion appear to be so different from the other, is the numerous accretions that get added on to every religion in the course of time. These add-ons are capable of completely obliterating the view of the Basic Common Values in Religions.

So as a first step, one should distinguish the essential from the non-essential in each religion. For this, we can use a yard-stick. Is it ancient, from the Founder's guidelines, is it universal, found under some form in all religions? Usually unessential rites, ceremonies, observance and customs get included in the religion and take on a fanatic character. This should not be forced on others. It has been well-said that 'in things essential there should be **unity**, in things non-essential there should be **liberty**, and in all things there should be **charity**'.

With faith, love and wisdom, we can unveil the common foundation which supports all religions.

All the great Religions and their scriptures come from one divine source.

Self-surrender to God can bring peace to the soul of man.

God is perfect goodness, absolute justice and almighty Power.

God has given man reason and consciousness as a guide towards righteous life.

A ceaseless honest industry, with goodness of heart and truthfulness of mind, devoted to the Lord – this is the true basis of a righteous life.

There is one God, eternal, absolute, revealed through creation. He sends his messengers from time to time to lead his creatures towards him.

In the unfettered form of each religion is perceived the Basic Common Value in its character.

Key Words: Values, essential, love, wisdom, add-ons, evolution rites, customs, god, man, infinite.

No two religions are the same, because no two tribes practising religion are same. But what is religion? All religions are expression of the eternal spiritual truths, but each expression is suited to the needs of the time at which it was made; suited to the dawning civilization that it was intended to mould and guide in its evolution. Even though the ultimate aim of all the religions is to bring its people into line with the general evolution of the humanfamily, yet in the everyday practice, one religion appears very, very different from the other. That is because of the numerous accretions that get added on to every religion in the course of time. These add;ons are capable of completely obliterating the view of the basic common values in the religions. The net result-that which ought to unite has been the ever-springing source of division. So much so that many people over the times and in the recent centuries. have become so frustrated and helpless. that they have shaken off all religions as being man's worst enemy: the introducer of strife and hatred everywhere. But such are a very minimal part of the population of the world, the majority; from alsections of the society-are those for whom Religion is Life, or Life is Religion. Their profession. Their means for bread and butter, their family. their duties, are al not overlooked. Life and its functions are carried out in full, and yet the religious rituals, the daily worshipindividual and social-are observed and carried out as an integral part of life. The faith and belief have been handed down from generation to generation, over many millenniuma. Most of us take it at its face value: not questioning the rationality behind it. Why so? What is it that artracts us in Religion? What is it in Religion that appeals to us? A partial answer may be found in the remark of a psyehologist - "Religion will be there, as long as man is afraid of pain and death." Religion is that unexplained, mysterious support that grants succour to those who are over-ridden by the trials and tribulations of life, and are unable to face up to it.

Clinging to Religion is not wrong, but not realising the similarity in one's own religion and in that of the others is what creates problems. For this. Religion has to be raised from its level of rituals and worship, to the level of Spiritualism or Philosophy. the source which explains the one power behind all. and the divinity of it, existing in each and every creature.

When we go deep into every religion and examine their source, we realise that every religion has evolved from the particular circumstance prevailing, and the resulting need that has to be fulfilled. In every instance, a person having a vision more sharper than that of the group he lives in, rises as the leader.

Actually the various religions of the world are God's answer to the search made through men in whom more of Himself was manifest than is the case in ordinary people. These men are variously called Prophets, Rishis, Divine Men, Sons of God. They may be considered as composing one great Spiritual Brotherhood of God-inspired men, the Guardians and Teachers of Humanity. They put the one Message in different ways, each choosing the way which would most help the people to whom they came.

1. At one time the way was of Duty and Order - (Dharma - of Hinduism). Law, order, harmonious dutiful growth, the right place of each, right duty, right obedience.

2. Beauty was the way of the Roman faith.

3. Another way was the Purity - as in Zoroastrianism. It says stainlessness of thought, of word, of act is Purity.

4. The way of Wisdom is that of Buddhism - knowledge, all embracing, wedded to perfect love and compassion.

5. Christianity talks of self-sacrifice. It takes the cross as its clearest symbol, Remembering that wherever one human spirit crucifies the lower nature and rises to the Supreme, there the cross shines out.

6. The way of submission is that of Islam - self surrender to the one Will that guides the worlds; and sees that will everywhere.

This was as it should be, each having its own path, and practising it to his own satisfaction. For as long as your religion is yours, and mine is mine, and neither claims to impose his religion on the other, no question of persecution can arise

But in this world nothing remains unchanged except perhaps the word or the concept of “change”. From being the support and saviour of Men, Religion became the al and al of life, Religion became the prime aim, around which life was moulded. Ceremonies festivals, fasts, incantations everything multiplied. Mode of dress, eating habits. mode of worship etc. took priority over the source - the Religion. To use a vernacular phrase, “the tail was mistaken for the animal”. To add fat to the fire, the feeling of my religion and your religion arose, and that exploded as the situation that we see today around. And as if that was not enough, the ‘fuel’ of ‘politics’. and the ‘wind’ of ‘power and domination’ has made sure that the fire of ‘religious fanaticism’ and blind faith is kept ignited for cold and ignorant hands to warm themselves, but the fire has started consuming them. Word Unity is broken up by religions and religions are again broken up by sect, for the hatred-mongers to pounce upon them easily. as upon ‘sitting ducks’.

A look at the list of sub-sects of religions is mind-boggling:

Hindus	- Saivas, Vaishnavas, Saktas, Vira Saiva, Jains, not to mention the castes and sub castes.
Zoroastrians	- Shanshais, Kadims.
Buddhists	- Mahayana, Hinayana, Northern & Southern churches.
Christians	- Greek, Roman, non Roman Catholics, Protestants, Anglican Lutherans Calvinists Wesleyans, Baptists, Congregationalists.
Muslims	- Shias, Sunnis and their sub-divisions.

Though many, they are One. Similarly to prove the universality of the truths in the various religions, we can examine the main characteristics of each religion: common symbols, common doctrines, common stories, and common morals.

There is a remarkable affinity to be seen. Jesus Christ and Shri Krishna are very often compared. both were born in secluded places - one in a barn or cave and the other in prison. Christ is violently crucified and Krishna falls victim to the arrow of a hunter.

Symbols are innumerable but the resemblance is unmistakable. The swastika. five pointed star, circle with a point in it, thunderbolt, serpent, dragon. Symbolism is the common language of all religions.

Common doctrines are easily perceptible:

1. The Unity of God. hindu says 'one only without a second'. Parsi tells of 'Zarvan Akarana'. the Boundless. The Jew quotes 'O Israel! The lord our God is One Lord'. Buddhist believes in the one, uncreated, universal, whence creation and particulars come. The Christian says - There is one God'. The son of Islam says - God is God, and there is no other. These statements should normally result in the feeling of Unity amongst humanity. but what man does is to clothe the one great truth in a different dress, and affixes a different label on it, and proclaims his is different, and the best.

2. Trinity of Divine manifestation: The philosophical Hindu says: Sat cit ananda. buddhist tells of Amitabha Avalokitesvara and Manjushri. The Parsi mentions Ahura-Mazda, Spento-and Angro-Mainyush, and Armaite. The Jews proclaim Kether, binah and Chockmah. The Christians have Father, son and Holy Ghost. In the Al Quran are the three attributes - the Mighty, the merciful, the Wise.

3. The Religions by themselves are basically the proclaimers of unity and brotherhood. The following quotations from the scriptures, prove the point:

Hinduism - Bhagavadgita VI. 29. - The self, harmonized by Yoga, seeth the self abiding in all beings, all beings in the self; everywhere he seeth the same."

Zoroastrianism - Patet Pashemani - 'If I have committed any sin against the law of brotherhood in relation to my fathe, mother, sister, brother, mate or children: in relation to my leader, my next of kin and acquaintances, my own townsmen and my servants - then I repent and pray for pardon.'

Buddhism - metta sulta 7,8 -.... Let everyone cultivate a boundless (friendly) mind towards all beings. And let him cultivate good will towards all the world, a boundless (friendly) mind, above and below and across, unobstructed, without hatred, without enmity.

Judaism - XV 7, 8 - If there be among you a poor man of one of thy brethren ... thou shalt open thine hand wide unto him, and shalt surely lend him sufficient for his need, in that which he wantet.

Christianity - Acts XVII. 26, 29, - God .. hath made of one blood all nations of men. for to dwell on all the face of the earth ... We are the offspring of God.

Islam - The Sayings of Muhammed p.1. - No man is a true believer unless he desireth for his brother that which he desireth for himself.

Ethics and Morality of each religion speaks of Right and Wrong, which can be generalised as follows:

Right	- That which makes for unity by establishing harmonious relations is Right
Wrong	- That which makes for separateness, which divides and disintegrates - that is Wrong.

There is Diversity, Without difference. The path leading to the supreme is only one, and yet it is many, because every individual has his own path to reach that Supreme.

Conclusion: Religion was a discipline of the tribes. But now it has become a commodity, the marketing of which is a lucrative business, a profession. Once it comes the full circle, it might become for all what it should be - a unifying force of humanity.

ISLAM AND THE FEMININE – THE POST- COLONIAL RESPONSE

SUVOROVA, Anna
RUSYA/RUSSIA/РОССИЯ

ABSTRACT

1. The paper presents a spectrum of issues linked to women and Islam, particularly, as they appear in Islamicated South Asia. Firstly, it reflects the newly emerging female spirituality in South Asia as it is being shaped by the experiences of women facing a range of political and social injustice. Secondly, it is a particular devotional subculture which, even if it defies Islamic orthodoxy, offers profound religious alternatives to it.

2. In Jungian terms, masculine and feminine are psychological and symbolic concepts in which ‘feminine’ represents a sort of intellectual attitude that is receptive, more inner-oriented rather than external, action-focused view. All religions, including Islam, reflect the ‘mix’ of masculine and feminine. But the monotheistic religions were hypermasculinized after their founders’ death – even though the religious experience in those religions requires a ‘feminine’, receptive consciousness.

3. As H. Corbin pointed out, the ideal of Divine Truth in Muslim Sufism has been frequently depicted in the feminine form by Muslim poets and thinkers such as Rumi and Ibn ‘Arabi. The prominent Sufi mystics have obtained “the highest theophanic vision in contemplating the image of Feminine Being...of the Eternal Womanly as an image of Godhead”.

4. In recent years the issues of violence against women in the name of Islam has gained considerable attention. The spectrum of violence ranges from maltreatment of women by the Taliban and wife beating in Pakistan to denial of divorce and property. None of them are sanctioned by Islam. But they occur in many societies which are overwhelmingly Muslim. At present the feminist protest in these societies is taking shape of devotional mystical movements which are the subject of the paper.

Key Words: Islam, the post-colonial studies, the gender studies

The world religions have been called patriarchal religions. Does it mean that the religion itself was a projection of male concerns and imagery and a legitimization of male desire to subjugate women and have power over them? Some Western scholars note that there was:

“congruence between the gender of a people’s creator god(s), their orientation to the creative forces of nature, and the secular expression of male and female power...Almost always in male-dominated societies, the godhead is defined in exclusively masculine terms.”¹

Judaism, Hinduism, and Confucianism were ethnic religions in their early stage, and they generally acknowledge male dominance outside the home. Christianity, Islam and Buddhism are universal religions; women were very active in the initial phase, but later, after the death of the founder, the tradition reverted to male dominance in the religious life.

In Christianity (both Roman Catholic and Eastern Orthodox) through the ages a lot of independent female mystics and charismatics arose, and their independence was also potentially threatening to male authority. For this reason the Church found ways of institutionalizing such women, either by the founding of new religious orders in which male authority and control could be established, or by official canonization of these women as saints. Nevertheless, the role of the Feminine in Christianity with its veneration and worship of Virgin Mary\ Our Holy Mother has never been disputed.

So often has Islam been portrayed as an exclusively masculine, patriarchal faith that many have never suspected the central importance of the Feminine in Islam. Due to the metaphysical interiority of the Feminine, this aspect of Islam has lived a largely hidden existence – but it is no less vital for that. Moreover, in the sources of Islam and in the Sufi tradition growing from there, we find a distinct, explicit preference for the feminine aspect of God, especially the nature of ultimate Divine Reality as essentially feminine.

In Jungian terms, masculine and feminine are psychological and symbolic concepts in which ‘feminine’ represents a sort of intellectual attitude that is receptive, more inner-oriented rather than external, action-focused view. All religions, including Islam, reflect the ‘mix’ of masculine and feminine. But the monotheistic religions were hypermasculinized

¹Peggy Reeves Sanday. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. London, 1981: 6.

after their founders' death – even though the religious experience in those religions requires a 'feminine', receptive consciousness.

Dr. Durre Ahmed who was the first to use the sound metaphor of the subject of women and religion as "the last frontier" of post-colonial landscape wrote:

"In sum the notion of the feminine is both an aspect of divinity as well as a psychological experience. All religions, particularly mysticism, incorporate this dimension in which human consciousness must put itself into a receptive state in order to experience the divine. This feminization of the psyche in religion is evident across numerous cultures"²

"Masculine" and "feminine" both have the roots on the level of the Divine Nature. On this highest level God is Absolute and at the same time Infinite. That Allah is Absolute is the principle of masculinity, and that Allah is Infinite relates to the principle of femininity. Allah has revealed Himself in the names of Majesty (*Jalāl*) and Beauty (*Jamāl*) – the former are the prototype of masculinity, while the latter are the prototype of femininity.

Some of the key terms associated with the Divine are of the feminine gender in Arabic. Three of them are essential to understand the feminine dimension in Islam. First is Wisdom (*hikmah*) that can be referred to with feminine pronoun (*hiya*). This may remind us of the Christian tradition where the Divine Wisdom is personified as a woman, Sophia.

The second term is Mercy (*rahmah*) related to the most important name of God – al-*Rahmān*. In its turn the term is related to the word for *rahām* – the womb. Therefore the Divine Mercy is the source of life as the womb and the feminine aspect of it is evident.

The third, and the most remarkable of all, is the term for the Divine Essence itself, *al-Ẓāt*, which is also feminine. The renowned Sufi sheikh Najm al-Din Kubra wrote of *al-Ẓāt* as the "Mother of divine attributes". Ibn al-ʿArabi himself wrote that he sometimes employed the feminine pronoun in addressing God, keeping in view the Divine Essence.

Sufi literature has contributed a lot to the discussion of femininity in Islam. In their poetry and narratives the Sufis have transformed the stories of earthly love (*ʿishq-i majāzī*) into the most sublime meaning of the Divine

² Durre Ahmed. Women, Psychology and Religion. – in Gendering the Spirit. Women, Religion and Post-Colonial Response. London-New York, 2002: 8.

Love (*'ishq-i haqiqī*). In most poems of Nizami, Amir Khosrow Dihlawi, Jami and other classics the heroine is elevated to symbolize the Divine Reality itself. The hero goes in quest of the Divine which is a masculine act. God as the Beloved in Sufi poetry, *ma 'shūq*, is depicted with female iconography. Sufi literature is replete with the imagery of mystic experience of God as the vision of the Beloved and union with the Beloved.

As H. Corbin pointed out, the ideal of Divine Truth in Muslim Sufism has been frequently depicted in the feminine form by Muslim poets and thinkers such as Rumi and Ibn 'Arabi. The prominent Sufi mystics have obtained "the highest theophanic vision in contemplating the image of Feminine Being...of the Eternal Womanly as an image of Godhead".

The famous couplet about woman from Rumi's *Masnavi* reads:

Partaw-e haqast ān mashūq nīst

Khaliqast ān gūyia makhlūq nīst

She is radiance of God; she is not your beloved.

She is the Creator – you could say that she is not created.

(Masnavi, 1:2437)

Unlike Christianity, Islam has never depicted God as Father. Such comparison is outside the boundaries of Islamic discourse. However, Muslims have found it natural to speak of the maternal qualities of Allah. Prophet Muhammad (PBUH) was the first to use the example of mothers to illustrate God's mercy.

The hadith from al-Bukhari describes how during the Muslim conquest of Mecca a woman was running about in search of her son. Having found him she clutched him to her breast weeping. The Prophet told his companions pointing to her:

"Do you wonder at this woman's mercy (rahmah) for her child? By Him in Whose hand is my soul, on the Day of Judgment, Allah shall show more rahmah towards His believing servant than this woman has shown to her son".

The Ka'bah in Mecca is also associated with feminine imagery. Medieval poets have often compared the holiest shrine of Islam with a desired veiled bride, especially when on the hajj. The Persian poet Khaqani most frequently employed this bridal symbolism in his pilgrim poems.

Surah 109, al-Kawthar, gives a revealing look into the validity of the Feminine. The Prophet's enemies had been taunting him that he had only daughters, while they had been given sons. God revealed the message of consolation to the Prophet:

"We have given thee al-Kawthar....surely one who hates thee will be cut off (from progeny) ".

Al-Kawthar, a sacred pool of life-giving water in Paradise, is a profoundly feminine symbol. It represents a heavenly exaltation of the Feminine over patriarchal society.

Nevertheless through the ages the issue of Islam and the Feminine still remains marginal for intellectual and theological discourse. How to change the old sex role models in patriarchal religions that cling to extreme male dominance is the challenge of the post-colonial present.

As women's movement in the West began to pick up steam in the 20th century, the same thing occurred, although to a lesser extent, in the Muslim world at this time. Feminists in the Muslim world in the 20th century (until the 1980-s) were generally upper class women whose ideas and practice were modeled after feminists of the West. But just as modern socio-political models in the Muslim world of the post-colonial period began to shift from Western models of society to "Islamic" models, feminism in the Muslim world took on Islamic forms rather than aping the Western feminism pattern.

This has been true not merely for Muslim women but for women throughout the entire Third world. Hence, the Third world women realize that while they have many things in common with the struggle of Euro-American feminists, what is the best for the Western women is not necessarily going to be best for them. Consequently, Muslim women have been developing a distinctly "Islamic" form of feminism as a post-colonial response.

One example of the difference between Western feminism and Islamic feminism concerns the issue of 'veiling'. The *hijab* in the form of hair covering has always been seen by the Western feminist as oppressive and as a symbol of a Muslim woman's subservience to men. As a result it often comes as a surprise to Western feminists that the veil is often worn by well-educated and socially-active Muslim women as a symbol of Islamic identity and the post-colonial freedom from the Western cultural domination.

In many cases, Muslim women feel that restrictions placed upon them in the name of Islam are unjust, but they have neither fluency in the Islamic legal discourse nor the religious authority to convincingly argue their objections. When the religious leadership does not include women, their experiences, concerns and priorities will not be well represented. More compellingly, when women are not in leadership positions in their communities, they are cut off from religious education, and they have few means to access the rights they possess in theory.³

At present the feminist protest in Muslim societies is taking shape of devotional mystical movements as well as of the religious leadership within the community. The most ambitious form of such a would-be leadership is the effort of some women who are well-versed in the Qur'an, to act as imams in a congregational prayer.

There is a current controversy among Muslims on the circumstances in which women may act as imams – that is, lead a congregation in prayer. According to all existing traditional schools of Islam, a woman cannot lead a mixed gender congregation in *salat*. Some schools make exception for *Tarāwih* (optional Ramadan prayers) or for a congregation consisting only of close relatives.

With regard to women leading the women-only congregations, however, several hadith report that the Prophet's wife 'A'isha did so and as a result most *mazhabs* support it. Now, fully aware of the importance of 'A'isha as the foremost scholar of her generation, Muslim women are confident that they have a right to study and speak about Qur'an interpretation, the Sunna and Islamic law. Confidence springs from the knowledge that it is not an innovation to have women authoritatively and publicly interpreting and teaching Islamic texts; rather, this is a renewal of the spirit of the early Islamic community.⁴

By the end of the last century the Muslim women's claims for religious leadership had gained a new strength and recognition. In 2000 some Shia religious authorities in Iran declared that they allowed women to lead a woman-only congregation, reversing a previous ban in that country.

An unusual feature of Islam in China is the existence of *nūsī*, mosques solely for women. The imams and all the congregants are women and men

³ Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections: from Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder and London: 1994.

⁴ Mohja Kahf, "Braiding the Stories: Women's eloquence in the early Islamic era," in *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, ed. Gisela Webb, Syracuse, 2000: 147-171.

are not allowed into these mosques. On the other hand, in at least some communities where these mosques operated, women were also not allowed in the men's mosques. A handful of women have been trained as imams in order to serve in these mosques.⁵ In recent years, efforts have been made to establish similar mosques in India and Iran.

In the Western countries women strive for acting as imams in a mixed gender congregation. One of the earliest reported cases of a woman imam in the West occurred in 1995 in Johannesburg, South Africa. For about two years a congregation met every Friday for the Jum'a prayer. The *khutba* was delivered by either a male or female *khatib* and the imams for the prayer also included men and women.

Most of the cases of women leadership in prayers are recorded in Canada and the USA. In 2004 in Toronto Yasmeen Shadeer led the night 'Isha prayer with her congregants including both men and women. This was the first recorded occasion in contemporary times where a woman led a congregation in prayer in a mosque. Some of the women-imams including the American converts into Islam, became so popular that the former Mufti of Marseille, Sohaib bin Sheikh, requested that either Raheel Raza or Pamela Taylor would lead him in prayer during his visit to Canada.

In the USA the most popular woman-imam was Amina Wadud, an Afro-American Muslim, and a professor of Islamic Studies at Virginia Commonwealth University, who in 2005 led a congregation in Friday prayers in New York sponsored by the Progressive Muslim Union.

The Assembly of Muslim Jurists in America responded by issuing a *fatwa* against the event and reiterating the traditional opinion that a woman can neither lead the Friday prayer nor can deliver the sermon. Supporters of the "Wadud prayer" as it had been called by media, insisted that it was a long overdue change.

After the case had gained full national and international attention, Amina Wadud acted as imam for a congregation of about 60 women and 40 men seated together, without the traditional separate male and female sections.⁶

The Wadud prayer was followed by a Woman-led Prayer Initiative which sought to bring together the progressive opinions on the prayer as well as engage more conservative Muslims to bring about a transformation

⁵ Maria Jaschok and Shui Jingjun, *The History of Women's Mosques in Chinese Islam: a mosque of their own* Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.

⁶ The Progressive Muslim Union's Woman-led Prayer Initiative. New York, 2005: 23.

of gender privilege in Islam. Nowadays women continue to lead prayers in the US in several communities, as a rule with broad media coverage.

The Wadud prayer had a sound response in Europe, particularly in Spain. Spanish Muslim religious scholars responded to it with supportive legal opinion and later the same year of 2005 Wadud led a mixed gender congregational prayer in Barcelona.

In Muslim countries the occasional attempts of women to act as imams have always been banned. In Bahrain in 2004 the police arrested a 40-years old woman for trying to deliver the *khutba* at one of the biggest mosques of the state. The incident took place on the last Friday of Ramadan. The would-be *khatib* was wearing full male dress with an artificial beard and moustache. The mosque was packed with 7000 congregants. When sat on the *minbar* just before she was to deliver the *khutba*, some people realized that a new imam was a woman in disguise. So the impostor was handed over to the police.

There are, of course, many competent male religious leaders in the Muslim world who are sensitive to women's experiences and listen to their counsel and their concerns. But when few or no women in a community have recognized spiritual authority or positions of leadership, however, there is a good chance that the women of that community will experience religious authority negatively. This is a serious matter, because it defeats the very purpose of religious institutions, whose primary purpose is to bring people closer to God. One should be conscious of the unfortunate reality that religious institutions often develop in ways that lead them to defeat the very purposes they were created to serve.

To sum up I'll come back to the beginning of this paper to note that seen from the exterior, Islam may appear as a masculine-dominated religion. That is because its external aspects, such as shariat, are the manifestation of masculine, *Jalāl* attributes. The hidden side of Islam is connected with the values of interiority, the infinite *Jamāl* aspects of God's Beauty and Mercy. The primacy of the feminine aspects is established in the first *Hadith Qudsi*: "*My mercy prevails over My wrath*".

DİNLERİN ORTAK DEĞERLERİ

SÜLEYMANOVA, Naile

AZERBAYCAN/AZERBAIJAN/АЗЕРБАЙДЖАН

ÖZET

“Onun ayetlerindendir ki, sizi bir topraktan yarattı. Sonra da siz şimdi yeryüzünde dağılıp yayılan insanlar oluverdiniz”(Rum,20)

Yeryüzünde hiç bir cemiyetsiz ve imansız olmamıştır. İnsanlar bu veya diğer bir dinin mensubu olarak yaşamışlardır. Din, Tanrı ile insan arasında güçlü alaka yaratan mükemmel bir sistemdir. Bu mükemmelliğin en mühim sebebi ise dinin vahye dayanmasıdır. Kaynagını vahiyden alan bütün dinlerin birliyi, ortak değerleri ve bu dinlerin temel hususiyetleri Tanrı'ya teslim olmak, Ona boyun eymek, Ona bağlanmak gibi emirlerden ibarettir. Vahiy, Tanrı tarafından yeryüzü insanına hitap edilen ve mukaddes kitapların terkibine dahil olan kelimelerdir. Bu kelimeler yeryüzünde insanoğlunun iman esaslarında hayat tarzını düzenleyen emirlerden başlayarak, onun ta ahirete kadar yolunu belirler. Dinlerin diğer bir ortak değerleri, onların mensuplarının aynı yerden gelip, sorgulanmak için yine aynı yere dönmeleridir. Din ve manevi inkişaf insanın koruyucu bir sistemidir. Dini ve manevi inkişaf bir fertte olduğu gibi bütün bir cemiyette de yaşayabilir Bu iki unsurdan sadece birinin görünen inkişafı veya varlığı hem fertte hem de cemiyette haksızlık ve zulme hüküm verir. Bu ise dinlerin ortak değerlerinden sadece biridir.

Anahtar Kelimeler: Din, Tanrı, Vahiy, ahlak, ortak değer.

ABSTRACT

None of the society in the world is irreligious and atheist. People live belonging to this or that religion. Religion is a strong connection between God and a human being. The reason is the religion revealed to us from God. To surrender to God, to follow God, to be connected to God are bases of any religion. These revealed words are God's appeals and they are included in all saint books. Other common value of these words is that they direct life style of a human being according to the religion. These words follow the human being until the end of their life. Another common value

of the religions is people who belong to the religion come from the same place and return to the same place. Religion and moral improvement are protection system of the human being. Religion and moral improvement can be included in one person as well as in the society. Improvement of one of these dimensions prevents both person and society from unfairness and tyranny. This is only one common value of all religions.

Key Words: Religion, God, revealed moral, Common Value

Yeryüzüne dağılıp yayılan insanlar hiç bir zaman dinsiz ve imansız olmamışlar. İnsanlar bu veya diğer bir dinin mensupu olarak yaşamışlardır. Her devrde dinlerin ilk fonksiyonu cemiyyeti korumak olmuştur. “Din dendiğinde zorunlu olarak zihnimizde birisi diğerini hatırlatan iki varlık fikri mevcuttur. Birincisi ibadet yapan ölümlü (insan), diğeride kendine kullukyapılan ölümsüz varlıktır(tanrı)” (Paine, 1998, 84). Başka bir ifade ile din, Tanrı ile insan arasında güçlü alaka yaratan mükemmel bir sistemdir. Bu mükemmeliyin en mühim sebebi ise dinin vahye dayanmasıdır. Kaynagını vahiyden alan ve ilahi dinler olarak nitelenen dinlerin birliyi, ortak değerleri ve bu dinlerin temel hususiyetleri Tanrı’ya teslim olmak, Ona boyun eymek, Ona bağlanmak gibi emirlerden ibarettir. Demek, dinlerin ilk ortak değeri vahyidir.

Vahiy, Tanrı tarafından yeryüzü insanına hitap edilen ve mukaddes kitapların terkibine dahil olan kelimelerdir. Bu kelimeler yeryüzünde insanoğlunun iman esaslarında hayat tarzını düzenleyen emirlerden başlayarak, onun ta ahirete kadar yolunu belirler. Vahiy ile peygamberlere nazil olan kelimelerin toplusu dinlerin mukaddes kitapları olarak tanınır:

“O, sana Kitabı hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak tedricen indirmiş, daha önce de, insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ile İncili ve Furkanı indirmiştir...”(Ali İmran suresi,3).

Hız. Musaya verilen yahudilerin kutsal kitap külliyatı Tevrat , Hız. İsa'ya vahye edilmiş hristiyanların kutsal kitabı ise İncildir. Ayette geçen Furkan ise bütün insanlara en son ilahi kitap olarak gönderilen İslam dininin mukaddes kitabı olan Kurani-kerimin isimlerinden biridir.

Vahiy kaynaklı kitaplara mensup olan dinlerin İlâhi irade neticesinde seçilmiş ve ister dini, isterse de ictimai hayatta önder ve uyarıcı olarak gönderilmiş peygamberleri vardır:

”Ey Ademoğulları! Aranızdan ayetlerimiz size okuyan elçiler

geldiyi zaman, kim sakınır ve dezeltirse, onlara korku yokdur ve onlar üzülmeyeceklerdir.” (Araf suresi,35).

Peygamberler insanlara Allahın emir ve yasaklarını haber verme görev ve selahiyeti ile sorumlu olan insanlardır Odur ki, onların ilk vezifesi tebliğ ve davettir. Yaratıcı peygamberlerini mucize denilen olağanüstü hadiselerle destekliyor. Bütün ilahi dinlerde mucize göstermeyen kişinin peygamberlik iddiası hiçbir zaman doğrulanmaz (Demirçi, 2000, 158-162). Çünkü bazen inanmak ve tasdik etmek için mucizeye ihtiyac duyulur.

Demek, ilahi dinlerin diğer bir ortak değeri onların kitaplı ve peygamberli olmasıdır.

Dinler, mensuplarından ibadet sayılan kendi değerlerini hayata geçirilmesini, onlarla amel etmesini talep ediyor. İbadet “kişinin yüce bir varlığın ululuğunu kabul edip ona baş eğmesi, onun karşısında her türlü isyan ve direnişi bırakıp kendi istek ve hürriyetlerinden vazgeçmek suretiyle ona tam bir teslimiyetle boyun eğmesi.” demektir (Kardavi, 1974,40). İbadet ilahi dinlerde ancak ezeli ve edebi olan varlığa itaat etmekden ibarettir.

İnsanlar yeryüzünde var olandan beri kendi dini ibadetlerinin mutlak sayarak yaşamışlar. İbadetler insanı cemiyete, insanlığa bağlayan en mühüm bir üsürdür. İbadetler esasen Hakkın emrine riayet olduğu gibi, sonuç itibarıyla, halkın hakkına riyeti de içerir (İlmihal,1999,380). Çünkü, ibadetler ferdi toplum içinde uyumlu güvenilir ve hoşgörülü olmasını sağlamaya yönelik düzenlemeler getirdiği gibi onun yaratıcı ile olan bağlantısına da getirmiştir. Bir-birinden farklı zaman, mekan, şekil ve ifadesi olan ibadetler dinlerin diğer bir ortak değeridir.

İlahi dinlerin belli mekân ve zamanla bağlı olan sistematik ibadetlerinden başka diğer ibadetleri vardır ki, bunlardan biri duadır. Dua küçüğün büyüktü, acizin güçlüden ihtiyac ve arzusunu ciddi olarak istemesi ve rica etmesidir. Dinlerde ise dua insanların Rabbinde kendi isteyini ve dileğini bildirmesidir. Peygamberlerin hayatında en çok kullanılan sözlü ifade duadır:

“Daima dua edin.” (İncil, Filibelilere mektup, 5/17)

“Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilirsiniz ki, O haddi aşanları sevmez.” (Araf suresi, 55)

İnsanların bu dünyadan, o biri dünyaya geçişini hazırlayan dinlerin bir çok ortak makamları vardır. Yaratıcının birer yol gösterici olarak peygamberler gönderdiğine inanmak, insanların sorumlu olduğuna

inanmayı da gerekli kılar. İnsandaki sorumluluk duygusu da kişiyi, yaptıklarının karşılığını göreceği ahiret hayatına inanmaya götürür. Ölümünden sonraki hayatın mahiyeti ve tasviri hakkında bir-birinden farklı görüşleri benimsemiş olsalar da bütün ilahi dinler ahiret inancını kabul etmektedir. Demek, ilahi dinlerin diğer bir ortak değeri, onların mensuplarının aynı yerden gelip, sorgulanmak için yine aynı yere donmeleridir

Dinler mensuplarını dünyahayatının geçici zevklerine ve aldatmacalarına kanmamaları, daha hayırlı ve kalıcı olan ahiret mutluluğunu yakalamaları gerektiği vurgulanmaktadır:

“...şüphesiz bu dünya hayatı geçici bir eğlencedir. Ama ahiret gerçekten kalınacak bir yurttur”(Mümin seresi,39).

“O herkesi hesaba çekeceyi günü tayin etmiş....”(İncil,Mukaddes Havarilerin İşleri,14/31)

Mühtelif dövrlerde ve mekânlarda yeryüzüne nazil olmasına ramen, dinler mensuplarına ebedi bir kaderi vaad ediyor. Dünyadaki iman ve amellerine göre ceza ve mükafat görecek, cennetlikler cennete, cehennemlikler cehenneme girecek ve orada kalacaklar:

”Şüphesiz iman edenler, yani yahudilerden, hristiyanlardan ve sabiilerden Allaha ve ahiret gününe hakkıyla inanıp salih amel işleyenler için Rableri katında mükafatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur.Onlar üzüntü çekmeyeceklerdir.” (Bakara suresi, 62).

Ayetden aydın oluyor ki, gerek zahiri mümin olan müslimanlar, gerek müslimanların dışında kalan yahudi, hristyan, sabii v.e.s. Kuranda yer aldığı şekilde Allah’a ve ahiret gününe dış görünüşte ve içyüzüyle cidden iman eder ve salih ameller yaparlar ve bunda sebat gösterirlerse o zaman onlara korku yoktur (elmalî,tarihsiz, I,c., 313). Bu ise dinlerin ortak değerinin başka bir buluşma noktasıdır. Demek ki, her üç dinin mensuplarından kurtuluş ancak kamil iman ve salih amel sahiplerine vaad olunmuştur. Yaraticının kullarına büyük lütüflerinden biri de zaten onlara vaad etmesidir. Onun vaadı insanların düşüncelerinde olan vaada benzemiyor. Rabbimiz vaadinde doğru ve kesindir. Odur ki, Yaraticının vaad etmesi ilahi dinlerin ortak değerindendir:

“Tanrı vaadinde doğrudur....”(İncil, Filibelilere Mektup, 3/3)

“Allahın vadi gerçektir,kiyamet gününde şübhe yoktur....” (Casiye suresi, 32)

Her ne kadar dini seçiminde insan hür ise de her hangi bir dinin

mensupu olduktan sonra o, artık kanun çerçevesine girmiş bir takım emirlere riayet etmek mecburiyetinde yaşar. Yaratıcının bütün emirleri zaten Onun kullarına verdiği en mükemmel bir değerdir. Çünkü, bu emirler insanoğlunun hem bu dünyada, hem de ahiretdeki hayatının yöneticisidir. İlahi dinlerin kitaplarında emirlerle yanaşı yaratıcının tavsiye, vasiyet ve taleb gibi beyanları da vardır. Bu beyanlar ile yaratıcı insanın iradesinin hür olduğunu ona bildirerek zarar ve hayır kapılarını gösterir. İnsan ise hayır ve şerden birini tercih edebilirler. İşte insanın mükafat ve cezayı hak etmesinin sebebi budur. Bu ise dinlerin ortak değerlerinden biridir.

Şimdi ise, yaratıcının ilahi dinlerin kitaplarında emr, tavsiye, vasiyet ve taleb olarak geçen beyanlarına ve onların ortak değer gibi hususiyetlerine aydınlık getirmek istiyoruz.

Her bir dinin mükemmellik iddiasının göstericisi olan manevi inkişaf, o dinin kanunculuğunun temeli olan kanunlar ile müeyyen olunur. Din kanunları yaratıcı tarafında konulmuş emr ve yasaklardan ibaretdir. Bunlar yaratıcı ile Onun kulları arasındaki dünyevi ve uhrevi ilişkilerin düzenlenmesi için söz konusudur. Toplumsal kanun ve kurallar arasında ahlak kurallarının önemli bir yeri vardır. Bu kurallar din ve hukuk kuralları gibi insanın kendine ve diğer insanlara karşı manevi ödevlerini gösterir (Demirçi, 2000, 260).

Ahlakın en kuvvetli ifadesini dinlerde göre bileriz. Çünkü dini meniseme olan iman insanı daima ahlaklı kalmağa teşvik ediyor:

“O takva sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harclar, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever.” (Ali İmran suresi, 134).

“Bir-birine karşı mehriban, rahimli olun, biribirinizi bağışlayın...” (İncil, Efeslilere mektup, 4/32).

Yukarıdaki beyanlardan aydın oluyor ki, ahlakda iç düşünce, niyet ve maksat önemlidir.

Dinlerin ortak değerlerinden birini insanların birbirine olan ahlak davranışlar oluşturmaktadır. Doğruluk ve dürüstlük, adeletli olmak, emanete riayet etmek insanın çevresine karşı yerine getirme durumunda olduğu ahlaki davranışlardandır. Bu davranışlar her şeyden evvel bir insnalık ve mümin olmanın göreği olub, sağlıklı bir toplum oluşturma amacına yöneliktir.

İnsanların biri-birini sevmesi güzel ahlak davranışlarından sayılır. İlahi dinlerin kitaplarında bu ahlak davranışı hakkında beyanlar vardır:

“...ben sizi sevdiğim gibi biri-birinizi sevin...”(İncil, Efeslilere Mektup, 14/34)

“Daha önceden Medineyi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler,yanlarına hicret edip gelenleri severler.” (Haşr suresi,9).

Samimi dostluk ve anlayış ancak bir-birlerini karşılıklı olarak sevmekle kurulabilir.İnsanların yerüzünde birbirlerini yaratıcı namine sevmeleri, onları metin bir bünye haline getirir.Sevgi insanların yaratılıştan sahip olduğu bir duygudur. Herkes farklı şeyleri sever. Sevgi kalb, kafa ve zevk işi olduğu için onu zorlamak olmuyor. Lakin insanların birbirlerini sevmesi yaratıcının emri olub bütün dinlerin mensublarına aittir. Burada artık iman öne geçiyor. Kalb ve kafa ile imana sarılmışlar bu sevgiye de tabe oluyorlar.. Lakin dinlerde iman, görülmeyen şeyler ile alakadadır. İnsan bu dünyada açık-aydın dini inancların içinde olanları müşahide ede bilmiyor. Peyğamberlerin tebliğ ettiklerine uygun olarak yaşayanları iman birleştirdiyi gibi, imansızlıkda da birleşenler olmuştur.Bununla ise yeryüzünde bütün dinlerde rastlanan iki insan tipi meydana çıkıyor: iman getirenler ve iman getirmeyenler.İlahi dinlerde bu insan tiplerinin ceza ve mükafatlar; hakkında beyanları vardır:

“Allah, müminleri bulunduğu durumda bırakacak degildir;sonunda murdarı temizden ayıracaktır. Ve Allah size gayba vakıf kılacak da degildir. Fakat Allah, peygamberlerinden dilediyinin seçip.O halda Allaha ve peygamberlerine iman edin.Eger iman eder ve günahlardan korunursanız, sizin için büyük bir mükafat vardır.” (Ali İmran suresi, 179)

“Biz boynumuza alıyoruz ki,insan imanı ile kurtulur...” (İncil, Romalılara mektup, 3/28)

Beyanlardan görüldüyü gibi yaratıcı müminlere bütün ilahi dinlerin ortak degeri olan büyük ecir müjdelemiştir.

İnsan şahsiyetinnin sağlıklı yapısına uygun olan ahlak davranışlardan biri de ana ve babaya olan davranışlardır.İlahi dinler insanların ana-babaya ancak iyilikle davranmağı tavsiye ve emrediyor:

“Biz insana, ana-babasına karşı iyi davranmasını tavsiye ettik... (Ankebut suresi,8)

“Kendi ana ve babana hörmet et. ...”(İncil, Efeslilere Mektup, 6/2).

“Anne ve babana hürmet edeceksin.” ifadesi ise Hz.Musa’ya Sina Dağında vahyedilen on emrden biridir (Tümer, Küçük, 1993, 189)

Anne ve ya babaya şükür, haklarını gözetmek, itaat ve iyilikte bulunmak ve dua etmek dininden asılı olmayarak bütün insanlara Rabbinden bir tavsiye ve emridir.

Aynı zamanda dinler Çocukların da hakkını ana-babadan talep ediyor:

“Yoksulluk korkusula Çocuklarınızı öldürmeyin.Sizi de, onları da biz rızıklandırıyoruz.Doğrusu, onları öldürmek büyük günahdır.” (İsra,31)

“Ve sizde babalar Çocuklarınızı sinirlendirmeyin. Onları Tanrı’nın tavsiye ve ilmi ile terbiye edin.” (İncil,6/2: 238).

Yaratıcının hem anne-babaya, hem de cocuklara tavsiye ve emr etdiği gibi davranışlarda bulunmak dinlerin diğer bir ortak değeridir. Çünkü Yaratıcı buna karşılık olarak kullarına mükafat ve sevab vaad ediyor.

İnsanoğluna aynı cins maddeden, kuru topraktan hayat verilmiştir.. Sonra ise kendinden aynı insan, beşer cinsinden olan eşler yaratılmış ve onların arasına bir sevgi ve merhamet koyulmuştur (Elmalı, tarihsiz,VI C., s. 247). Dinler eşlerin bir-birine sevgi ile hayat sürdürmeyi tavsiye ediyor:

“Kadınlar Rabbinize itaat etdiyiniz gibi eşlerinize de itaat edin..”(İncil, Efeslilere Mektub, 5/22)

“Erkekler kendi eşlerinizi sevin...” (İncil, Efeslilere mektub 5/25)

“İçinizden, kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp, aranızda sevgi ve rahmet var etmesi, Onun varlığının belgelerindendir. Bunlarda, düşünen toplum için dersler vardır” (Rum suresi, 21)

Qarı-koca haqqında bu beyanları ilahi dinlerin diğer bir ortak değeridir.

Dinler cemiyet ve insanlık namına görülen hayırlı işlerin sevabını ibadetlerle beraber tutmuş, onun aksi olan şerrin ise cezasını tayin etmiştir.. Dinlere göre hayırlı işlerin görülmesi yaratıcının emridir. Yeryüzünde normal bir hayatın yaşanması için bu emr bütün insanlık tarafından kabul olunmalıdır.Dinlerin sahip olduğu iman medeniyyeti hayra üstünlük vermiş, şerre mükavimet göstermiştir.Dünyada serrin cesareti, ahiretde ise cezası çokdur. Dünyanın dinamik küvveti olan hayır ve şerr amellerimiz dinlere göre ahiretde yerimizi tayin ediyor:

“Onlar Allah’a ve ahiret gününe inanırlar, iyiligi emreder, kötülükden menederler, hayırlı işlere koşuşurlar.İşte bunlar iyi insandırlar.” (Ali İmran suresi, 114)

“Şerrin (karanlığın) işlerinde iştirak etmeyin...” (İncil, Efeslilere mektub, 6/4, 237).

“Her cür şerden korunun.” (İncil, Felibelilere Mektup, 5/22, 250)

Toplu halde yaşama,sadece insana mahsus bir ihtiyac olmayıp, bütün canlı varlıklar için söz konusudur. İnsan toplumla olduğu gibi toplumu meydana getiren fertlerle de her an ilişki içindedir.Bu ilişkiler aileden başlayarak sosyal ilişkiye kadar uzanır. İnsan toplumda yaşadığı sürüce ister aile, isterse de sosyal ilişkilerde birtakım yükümlülüklerle üstlenmektedir. Bu yükümlülüklerle toplumsal düzen kuralları denilmektedir. Bu kurallar içerisinde hukuk kurallarının da önemli bir yeri vardır.

İlahi dinlerin hukuk çerçevesinde olan kaide ve kanunları vardır. Bu kanunlar doğrudan doğruya insanların dış ilişkilerini düzenlemektedirler. İnsanoğlunu doğru yola illeten bu kanunlara riayet edilmesinin sevabı dinlerin diğer bir ortak değeridir:

“Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allaha ve Elçisine itaet ederse, Allah onu arada temelli kalmak üzere altlarından ırmak akan cennetlere koyacaktır. İşte büyük başarı budur.” (Nisa suresi, 13).

Şimdi ise İlahi dinlerin hukuk çerçevesinde insan hayatına verdiği değerden dolayı suçlara verdiği cezaları ele almaya çalışalım.

İlahi dinler insan hayatının korunmasını temel değer kabul ettiyi için haksız yere bir cana kıyan kimseye Kur’an ve Tevrat’ın da içerdiği bir hüküm olan kısas cezasını uygun görmüştür:

“Tevrat’ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezalar). Yaralarda kısastır (Her yaralama misli ilr cezalandırılır). Kim bunu (kısası) bağışlarsa kendisi için o keffaret olur...” (Maide suresi, 45).

Bu hüküm dengi bir ceza vermenin mümkün olduğu durumda söz konusudur.

Cemiyyetin ahlak esaslarının sağlanması için ilahi dinlerin yasakladığı fiillerden birisi de zinadır. Zina ilahi dinlerin hepsinin yanlış, çirkin ve ayıp saydığı bir fiildir. İlahi dinlere göre zina insan fıtratına aykırı ve büyük günahlardan biridir. Böyle bir eylemin karışısını almak için dinler bir sıra tedbirler öngörmüştür:

“Zinaya yakınlaşmayın, zira o, bir hayasızlıktır ve kötü bir yoldur.” (İsra suresi, 32).

Ayeden aydın oluyor ki, Kuran hem zinanın açık bir çirkinlik olduğunu belirtilmiş hem de ondan uzak durulmasını emr etmiştir.

Emeyi ve mülkiyeti toxunulmaz kabul etmiş ilahi dinler hırsızlığı suç

saymış ve cezasını tayin etmiştir. Hz. Musaya hırsızlık yapılmayacağı on emrden biri olarak vahyedilmiştir. Kurani-kerimin ise hırsızlık hakkında beyanı böyledir:

“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allahdan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.” (Maide suresi, 38)

Bütün bu emrler sosyal toplumda zulüm ve bozgunculuğun kökünü kesmeye, hayır ve hakka çalışmağa hükmeder.

İnsanoğlu yeryüzünde yaşadığı müddet erzinde tamamen günahsız ve hatasız yaşaması mümkün deyildir. İnsanoğlunun dünyaya gelişinin sebebidir bir hataya dayanıyor. Yaratıcı öylr bir toplum istiyor ki, hatasını anlasın ve Rabbine dönsün. Heçbir zaman insan kendini hatasız kabul etmemeli, hatasını kabul etmekle beraber hatanın çokluğu onu ümitsizliye düşürmemeli ve hemen hatanın sonunda Rabbinin mağfiretine sığınmalıdır (karaçam, 1965, 8). Hatalı kullar Ona dönmek için daima Onun kapıları açık bulunuyor. Bu kapını ismi dinlere göre tevbedir. Tevbenin manası kabahatten, kabahat olduğu için, nedamet ederek vazgeçmesidir. Lakin burada en önemli bir esas tevbenin Rabbinin rızası için etmektir:

“Kim haksız davranışlarından sonra tevbe eder ve durumunu düzeltirse şübhesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcı ve esirgiyecidir.” (Maide suresi, 39)

“...Tanrı insanlara her yerde tevbe etmenizi emrediyor” (İncil, Mükaddes havarilerin işleri, 17/30).

Tevbe insanoğlunu kötü hâllerden uzaklaştırarak iyi hâllere intikal etmesidir ki, bu ise ilahi dinlerin ortak bir değerdir. Çünkü, yaratıcı kullarına değer verdiğini için tevbeni tavsiye ederek onların daima iyilerden olmasını istiyor.

Bu gün dünyada ünsiyetlerin sınır ve zaman anlayışlarının yaklaştığı, yani qloballaştığı bir devrdir. Böyle bir devrde dünyanın dinlerarası dioloklar esasında kurulan hakiki bir sülh mühitine ihtiyac daha çoktur. Biz bunu söz konusu ederek, ilahi dinlerde yer verilen ortak değerlerin bazıları üzerinde durmayı çalıştık. Elbette ki, değerler bununla bitmiyor...

KAYNAKÇA**Türk dilinde**

1. Kur`ani Kerim ve Türkce açıklamalı meali (heyet), Medine 1992.
2. Demirçi Muhsin, Kur`anın Temel Konuları, İstanbul 2000.
3. Elmalılı Hamdi Yazar, Hak Dini Kur`an Dili, İstanbul tarihsiz.
4. Gühay Tümer, Küçük Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ankara 1993.
5. Kardavi Yusuf, İbadet, (trc H.Cemal) İstanbul 1974.
6. Karaçam İsmail, Tevbe, Bursa, 1965.
7. Karaman Hayreddin, Mükayeseli İslam Hukuku, İstanbul 1996.
8. İmihal, (heyet) İstanbul 1999.
8. Thomas Paine, İnsan Hakları (trc. M. Osman) İstanbul 1998.

Rus dilinde

9. Новый Завет, Библейское общество (без даты, без места)
10. Закон Божий. Составитель Слободский С. США 1987.

ULUSLARARASI POLİTİKANIN RUHU: DİN

ŞAHİN, Mehmet
TÜRKİYE/ ТУРЦИЯ

ÖZET

Din uluslararası politikada değişik zamanlarda değişik oranlarda her zaman varlığını korumasına rağmen, uluslararası politika yapıcıları ve çalışanları/uzmanları tarafından dikkate alınmamış/görmezlikten gelinmiştir. Uluslararası politikada dinin görmezlikten gelinmesi yok olduğu anlamına gelmemektedir. Batı siyasi tarihi ve bilimi temelli oluşturulan uluslararası ilişkiler disiplininde dinin giderek daha da etkisizleşeceği varsayılmıştır. Bu dönemde seküler yaklaşımlar uluslararası ilişkilerde hâkim konumunu uzun süre korumuştur. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve kürselleşmenin yaygınlık kazanmasına paralel olarak din, uluslararası politikada varlığını ciddi bir şekilde göstermeye başladı. Dinin tekrar uluslararası politikada önemli bir faktör olarak ortaya çıkmasında küreselleşmenin yaygınlık kazanmasının bir sonucu olarak katı ulus-devlet tanımının değişime uğraması, büyük ölçekli siyasi değişimlerin dini değişimlere sebep olması, küresel bazda ateizmin ve devlet sekülerizminin gerilemesi gibi gelişmeler önemli rol oynadı. 11 Eylül 2001 olayları ile uluslararası politikaya keskin bir dönüş yapan din, bugün uluslararası politikanın en önemli konularından biri hâline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası politika, din, küreselleşme, sekülerizm

Vestfalya Barışı ile din her ne kadar devletlerarası ilişkilerde belirleyici unsur olma özelliğini kaybetmiş olsa da varlığını her zaman korumuş, ancak, esas belirleyici olma özelliğini yitirmiştir. Uluslararası politika uzmanları, dış politika analistleri ve resmî karar alıcılar, dinin uluslararası politikadan Vestfalya'dan itibaren uzaklaştırıldığını düşünerek, görmezlikten geldiler. Dinin politik değerlendirmelerde, değerlendirme dışı bırakılması ulusal, bölgesel ve küresel düzeyde zaman zaman kötü sonuçlarla karşılaşılmasına

sebepe oldu. Bu problemin oluşmasının sebebi, Avrupa tarihi okumalarının genel kabul görmesindendir. Yani Avrupa'nın yaşamış olduğu tarihi ve bilimsel/düşünsel deneyim, bütün dünya için geçerli sonuçlanmış gibi yorumlanmıştır. Batılı liderler, politikacılar, entelektüeller bu algılamayla hareket ederek dini giderek dünya politikasında zayıflayan bir faktör olarak gördüler.¹ Bu yaklaşım, uluslararası politikanın yanlış veya eksik değerlendirilmesine/yorumlanmasına sebebiyet verdi. Aslında Batı deneyimini temel alan yaklaşımın, bütün dünya için geçerli olduğu savının doğru olmadığını, yaşanan tarihsel süreç çok pahalı bir bedelle dünyaya göstermiş oldu.

Dini, dünya politikasında giderek etkisi azalan bir faktör olarak gören algılamının oluşmasında üç temel yanlış vardır.² Birincisi, modern zamanda Avrupa'da din gittikçe artarak bir teolojik mesele olarak görüldü. Kamu hayatında dinin politik bir etkisinin olamayacağı düşünüldü. Avrupa'da din üzerine yapılan çalışmalar daha çok Hristiyanlık, Protestanlık, Reformasyon, Karşı-Reformasyon ve Avrupa'da din savaşları üzerine yapıldı. Din politik tartışmaların bir ögesi görülmeyerek hem ulusal hem de uluslararası politik hayatta yok sayıldı. Buna karşılık dünyanın birçok yerinde, din yöneticilerin güçlerini sürdürebilmelerinin temel dayanağı olarak kullanıldı/kullanılmaktadır. Avrupa dışında dünyanın birçok yerinde din bazen bir milletin istikrar ve istikrarsızlığının sebebi olarak kendini gösterdi, bazen ise, çekişen/çatışan toplumların karakterlerinin tanımlanmasında önemli rol oynadı/oynamaktadır. Bütün bunlara rağmen, modern dönemde; Avrupa tarihi okumaları etkisinde olan akademisyenler/uzmanlar, dini toplumsal kimliğin önemli bir ögesi olarak görmeyerek ihmal ettiler.

İkincisi, üçüncü dünya modernleşmesinde, kaçınılmaz olarak dinin etkisinin azalacağı varsayımının yanlışlığıdır. 17., 18. ve 19. yüzyıllarda, Avrupa yaşanan sekülerleşme sürecini, bazı gözlemciler/akademisyenlere göre, dünyanın geri kalan kısmı da takip edecekti. Bu yaklaşıma göre, bilim, teknoloji, sekülerizm ve hümanizm gibi modern zamana ait düşünceler, dini yaklaşımların üstesinden gelecek ve modern zaman öncesi düşünceleri etkisi altına alacaktı. Fakat olaylar, beklenildiği gibi gelişmedi. Batı orijinli modern düşünceler, Batı'nın dışında "ithal", "zorla empoze edilen" veya "emperyalistik düşünceler" olarak algılandığından bu düşüncelere şüpheyile yaklaşıldı. Batı kaynaklı modern düşüncelerin

1 Barry RUBIN: "Religion and International Relations", Douglas JOHNSTON ve Cynthia SAMPSON, Der., Religion, The Missing Dimension of Statecraft, , Oxford University Press, Oxford, 1994. s. 20.

2 RUBIN: a.g.e., s. 20.

iyi algılanmamasında, Batı'nın sömürgeci geçmişinin de önemli etkisi olmuştur. Çünkü Batı, modern düşüncelerini yayarken dünyanın geri kalanında iyi bir sınav vermedi.

Üçüncü olarak, Komünist rejimler de dâhil olmak üzere, Karl Marx'ın "*din kitlelerin afyonudur.*" yaklaşımı, Batılı entelektüeller tarafından geniş kabul gördü ve genellikle bu entelektüeller tarafından yaygın olarak kullanıldı. Bu anlayışa göre; din hayatın her alanından çıkarılmalıydı.³ Fakat Marx ve bu doğrultuda düşünenlerin göremedikleri bir şey vardı; o da, afyonun çekicilik özelliği olmasıydı. Nitekim, din her ne kadar görmezlikten gelinse de varlığını sürdürmeye devam etti.

Dinin Vestfalya ile ulusal ve uluslararası alanda etkisinin azaldığı doğrudur. Ama bu tamamen dinin bittiği/etkisizleştiği anlamına gelmemelidir. Sadece din, uluslararası politikada birincil önceliğini kaybetmiştir. Bir anlamda devlet dinin hizmetinde iken, ulus-devletindeki parçalanmayı fırsat bilerek egemenliği ele alarak dini bir araç haline getirmiştir. Nitekim din her zaman her fırsatta sekülerizmin doğduğu ve hüküm sürdüğü Avrupa'da dahi bir dış politika aracı olarak da olsa varlığını devam ettirmiştir/ettirmektedir.

Ulus devletlerin egemen olduğu bir düzende din her ne kadar uluslararası politikada yok sayılsa da devletler dini, dış politika aracı olarak kullanmaktan geri durmamışlardır. Tarih dinin bir dış politika aracı olarak kullanıldığını gösteren örneklerle doludur. Avrupa'da Sanayi Devrimi sonrasında gelişen Sömürgecilik döneminde, Avrupalı devletlerin ele geçirmeye çalıştıkları sömürgelerde, devlet adamları ve din adamları (misyonerler) birlikte el ele çalışmışlardır.⁴ Avrupalı sömürgeci güçler dini kullanarak sömürgelere yerleşmeye çalışmışlardır. Misyonerler ise devletin gücünü kullanarak yeni yerlerde yayılma imkânı bulmuşlardır. Ayrıca, devletler dini bazen hem yayılma hem de başka devletlerin iç işlerine karışmak için kullanmışlardır. Nitekim Rusya İmparatorluğu Balkanlarda etkinlik kurabilmek ve yayılmak için Ortodoksluğu bir dış politika aracı olarak kullanmaktan geri durmamıştır.⁵ Ayrıca, Batılı güçlü devletler Osmanlı İmparatorluğu üzerinde etkinlik kurabilmek ve ulusal çıkarlarını gerçekleştirmek için Osmanlı Devleti içindeki dini azınlıkları

³ Marksizme göre uluslararası ilişkiler yaklaşımı hakkında bkz: İbrahim S. CANBOLAT: "Marksizm ve Uluslararası İlişkiler", İdris BAL, Der., Değişen Dünyada Uluslararası İlişkiler. Lalezar Kitabevi, Ankara, 2006, ss. 77-105.

⁴ PALMER, R. R. ve COLTON, Joel: A History of Modern World, Von Hoffman Press, New York, Seventh Edition, 1992, s. 650; Fahri ARMAOĞLU, Siyasi Tarih (1789-1914), Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. baskı, Ankara, 2003, s. 418.

⁵ ARMAOĞLU: a.g.e., s. 495.

bir araç olarak kullandılar. Hatta başta ABD olmak üzere, İngiltere ve Fransa gibi Batılı devletler bu amaçlarını gerçekleştirmek için Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde misyoner okulları açtılar. Bu açılan misyoner okulları Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü tehlikeye sokarken Batılı devletler için çalışan “*Truva atı*” rolünü oynadılar.

Bütün bu gelişmelerden anlaşıldığı üzere, tekrar etmek gerekirse, din Vestfalya ile uluslararası politikada etkinliğini kaybetmiş olsa da ulus devletlerin elinde bir dış politika aracı olarak daima varlığını sürdürmüştür. Fakat uluslararası politika çalışanları/teorisyenleri bu durumu hep görmezlikten gelmişlerdir. Buna bağlı olarak, yapılan uluslararası politika yorumlamaları/çözümlemeleri eksik kalmıştır.

Batı dünyasında dinin ulusal ve uluslararası politikada araç konumuna getirilmiş olması, 20. yüzyılın başlarında Avrupa'da milliyetçilik ve Rusya'da komünizm gibi ideolojilerin giderek etkisinin artması, aydınlanma yaklaşımını haklı gibi gösterse de, Afrika, Orta Doğu ve Asya gibi bölgelerde din hemen hemen hayatın her alanında varlığını korumaya devam etti. Çünkü buralarda Batı'da olduğu gibi ulus-devlet, gelenekler ve din üzerinde tam bir egemenlik sağlayamamıştı. Batı kendi tarihi okumalarına dayanarak Batılı değerleri evrensel değerler kabul edip, bu değerlerin bütün dünya için geçerli olacağını düşündü. Fakat başta Orta Doğu'da olmak üzere üçüncü dünyada Batılı değerler, sömürgecilik geçmişleri de göz önünde bulundurularak iyi çağrışımlar yapmamaktadır. Buralarda Batı'nın evresel olarak gördüğü değerlerden daha çok, dini de içine alan yerel değerler oldukça fazla itibar görmektedir. Bundan dolayı Batı merkezli uluslararası ilişkiler teorisyenleri, evrensel değerleri baz alıp yerel değerleri dikkate almadıklarından dünyayı ve uluslararası politikayı eksik okumuşlardır. Başta din olmak üzere yerel değerler, Batı dışında her zaman politikanın merkezinde olmuştur. Buradan şu sonucu da çıkarmak mümkündür; Batı merkezli yaklaşımlarla, bunun karşısında olan yaklaşımları benimseyenler dünyayı aynı gözle görmemektedirler. Yani uluslararası ilişkileri Batı'dan okumakla Doğu'dan okumak farklı sonuçlar doğurur. Çünkü Batı'nın tarihi ve düşünsel deneyimi ve değerleri ile Doğu'nunki farklıdır. Bunun yanında Batı'da seküler hukuk kuralları hâkimken, Orta Doğu'nun büyük bir kısmında mezhepsel farklılığı da içeren İslami hukuk kuralları geçerlidir.⁶ Bu farklılıklar dünya algılamasında ciddi farklılıkların oluşmasına sebep olmaktadır. Fiziksel anlamda dünya tek olsa da düşünsel anlamda dünyanın tek olmadığı her geçen gün daha

⁶ İslami mezhep okulları ve öncüleri hakkında kapsamlı bilgi için bkz: Muhammed Ebu ZEHRİ: İslam Hukuk Okulları ve Sekiz Büyük İmam, Alternatif Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul, 2006.

da iyi anlaşılmaktadır. Nitekim seküler değerlere dayanan uluslararası ilişkiler yaklaşımları olduğu gibi, dini değerlere dayanan uluslararası ilişkiler yaklaşımları da ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁷ Örneğin savaş ve barış gibi uluslararası ilişkiler alanının yüksek politika alanlarında seküler değerlere dayanan yaklaşımlarla dini değerlere dayanan yaklaşımlar arasında önemli farklar vardır.

Batı'da olduğu gibi ulus-devlet temelli uluslararası ilişkiler yaklaşımını başta Orta Doğu olmak üzere dünyanın birçok yerinde görmek mümkün olmamaktadır. Örneğin Orta Doğu'da Batı'da olduğu anlamıyla bir ulus-devlet bulmak zordur. Çünkü dinin toplum hayatından ve politik alandan neredeyse hiç eksik olmadığı Orta Doğu'da ulus-devlet ile din çekişmesi yaşanmaktadır. Bu bölgede insanlar ulus-devletten daha fazla dine bağlılık göstermektedir. Henüz Orta Doğu'da ulus-devlet Batı'da olduğu gibi rüşünü ispat edememiştir.⁸

İşin aslına bakıldığında ulus-devlet, uluslararası politikada temel aktör olarak ortaya çıkarken mücadeleyi dine karşı vermiştir. Ulus-devlet bu mücadeleyi Batı'da kazanmıştır. Fakat başta Orta Doğu olmak üzere dünyanın birçok yerinde bu mücadelenin ulus-devlet tarafından kazanıldığını söylemek çok doğru gözükmemektedir. Nitekim ulus-devlet ile din arasındaki veya sekülerizm ile din arasındaki mücadele bu bölgelerde hala yaşanmaktadır. Çünkü ulus-devlet ile din arasında bir mücadelenin yaşanması doğaldır. Din doğası itibari ile evrenselidir. Din evrensel mesajlar içerir ve bu mesajlar ulus-devlet sınırları ile sınırlı kalmaz. Ulus-devlet ise, sahip olduğu sınırlarda kesin hâkimiyet ister. Ulus-devlet, ne sahip olduğu sınırlar içerisine dışarıdan ne de içeriden dışarıya kendi kontrolü dışında bir müdahale ister. Din ise, bir devletin sınırları ile sınırlandırılmaz. Bundan dolayı dünya tarihi hem ulusal hem de uluslararası alanda sürekli olarak devletle din arasında yaşanan mücadeleye tanık olmaktadır/olacaktır. Ulus-devlet, Vestfalya ile ele aldığı politik gücü dine bırakmak istemeyecek, din ise başta Batı'da olmak üzere kaybetmiş olduğu gücü tekrar kazanmaya çalışacaktır. Nitekim bu mücadelenin örneklerine dünyada he zaman şahit olunmaktadır.

Soğuk Savaş sonrası dönemde din, uluslararası politika daha belirgin ve belirleyici hale gelmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında iki kutuplu sistemin sona ermesinden sonra dünyada yaşanan büyük ölçekli siyasi değişimler etkili olmuştur. Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra küresel

⁷ A. Ahmed Ebu SÜLEYMAN: İslamın Uluslararası İlişkiler Kuramı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

⁸ İslam ve Ulus devlet arasındaki ilişkinin detaylı incelemesi için bkz: Panayiotis J. VATIKIOTIS: İslam ve Ulus Devlet, Çev. Enis ARSLANOĞLU, Pınar Yayınları, İstanbul, 1998.

düzeyde Ateizm’de ve devlet sekülerizminde gerilemelerin yaşanması, Hristiyanlık ve İslamiyet’in yayılmasına imkân sağladığı gibi dinî çeşitliliğin artmasına sebep olmuştur. Küresel bazda ideolojik alanda yaşanan gerileme dini uluslararası alanda daha da görünür hâle getirmiştir. 11 Eylül olaylarının da trajik bir şekilde ortaya koyduğu gibi din, artık uluslararası politikanın ihmal edilemeyecek bir unsuru hâline gelmiştir.

RELIGIOUS TOLERANCE AND RESPECT FOR THE RIGHTS OF MINORITIES IN AL-ANDALUS

TAHA, Abdulwahid Thanoon
IRAK/IRAQ/ИРАК

ABSTRACT

The research deals with the policy of religious tolerance shown by the Moslms who ruled Spain in the Middle Ages. This tolerance included a number of issues. Muslims did not interfere in Christians administration and their religious rites, or prejudice private affairs and worship. This tolerance included also respect the terms of lenient treaties held with the people of the country. The Muslims did not impose Islam on them; so many of them remained Christians.

The research focuses also on the conditions of those people, and their own free will within the Muslim community. They spoke Arabic and read Muslim books. Some of them embraced Islam without undue influence or coercion, others stayed on their religion, and they were left free to organize their own affairs as they wish. Among other things tolerance also allowed Christians to assume positions of service devoured, including the post of judge.

The research includes also details of the old Spanish Church organizations, which Muslims did not interfere in. As a result of the tolerance of Muslims, the Spanish Church organization remained after the conquest unchanged. Also all institutions of a religious character, such as, monasteries, public and private chapeles, remained as they used to be. The clergy kept their clothes and uniforms, and then gradually changed it without interference by the Moslms. One of the manifestations of this tolerance, was the respect for private property, which belonged to the indigent population, while the Muslims, after they became Masters, were able to control it, but they did not do so, and left the right to dispose of them.

This example shows the honorable way in which Muslims dealt with the conquered people of the country. Because of this tolerance Muslims gained respect of those people and their hairiness to embrace Islam.

Key Words: Religious, tolerance, Al-Andalus.

This research deals with the policy of religious tolerance shown by the Muslims who ruled large parts of the Iberian Peninsula in the Middle Ages, which had a major impact in facilitating the mission of conquest, and the entry of large numbers of the population to Islam. This tolerance included a number of issues. Muslims did not interfere in Christians administration and their religious rites, or between prejudice private affairs and worship. The places of worship were respected, and the churches existed everywhere, and sometimes were adjacent to the mosques.

This tolerance included also a respect for the terms of lenient treaties held with people of various parts of the country. Moreover, Muslims lived with people of the country in peace without making the others feel that they were Masters. They did not impose Islam on them; so many of them therefore remained Christians, and were called *Muʿahdin* and *Muzarabes*.

The research focuses also on the conditions of those people, and their own free will within the Muslim community. They spoke Arabic and read Muslim books. Some of them embraced Islam without undue influence or coercion; others stayed on their religion, and they were left free to organize their own affairs as they wish. There was ongoing cooperation between Muslims and them, and they had a superior responsible for them, who was called the (*qawmas*) of Al-Andalus (the word *Comte Cont*).

Among other things, tolerance also allowed Christians to assume positions of service devoured, including the post of judge of (*agam*) who called (*Alcalde*), similar to the mayor of our time. The research includes also details of the old Spanish church organizations, which Muslims did not interfere in. So they did not communicate the Chair of the Greater diocesan from Toledo to Cordoba. As a result of the tolerance of Muslims, the Spanish Church organization remained after the conquest unchanged. Also all institutions of the religious character, such as, monasteries, public and private Chapels remained as they used to be. The Clergy kept their clothes and uniforms, and then gradually changed it without interference by the Muslims. One of the manifestations of this tolerance, was the respect for private property, which belonged to the indigent population while the Muslims, after being Masters, were able to control it, but they did not do so and left the right to dispose of them. This example shows the honorable way in which Muslims dealt with the concord people of the country. Because of this tolerance, Muslims gained respect of those people, and their hairiness to embrace the religion of Islam, which occurred by wisdom and sage advice, without coercion, and thus stayed in that country for nearly eight centuries.

Al-Andalus concord by Muslims in 91 A. H/ 710 A. D, the Arabs and Moroccan tribes who completed the Conquest had a significant impact on integrating and mixing with the local population. The settlement of Muslims included almost all parts of the Iberian Peninsula, and the Islamic rule, lasted about eight centuries. In this long era, we find that Muslims did not impose Islam by sword on the people of the country, but Islam spread through wisdom and good counsel.

The policy of religious tolerance shown by Muslims towards the people of the country had the greatest impact in attracting those people to Islam. This tolerance has praised by many of Europeans, who regarded it as one of the basic causes for the spread of Islam in Al-Andalus. Thomas Arnold says: "In fact, the policy of religious tolerance displayed by these Conquistadors about Christianity had a great effect in facilitating the capture of this country."¹ Muslims did not interfere in the administration of the Christian religious rites, nor also in their own affairs, and places of worship. They did not prevent them from resorting to their religion. "They had been providing sacrifices-sounding bells, burning incense, and other Catholic religious rituals, as well as Intonation Psalms, preaching, and celebration of Christian holidays as they were celebrated before the Conquest."² The places of worship, were respected, churches scattered, sometimes adjacent to the mosques. Muslims did not take churches as mosques except in the case of replacement or abandoned after the entry of people in Islam, or purchased from Christians as Abdul Rahman I did with the Church of Cordoba. He compensated them, and authorized them to build another church instead of the old one which became the Whole mosque of Cordoba. The Christians had their own churches in their own neighborhoods in Cordoba, Toledo, Saragosa, Seville and other cities of Al-Andalus, and they started beating their bells although it caused inconvenience to Muslims. Beating bells is a clear indication of the tolerance of Muslims who left Christians to practice their religion in complete freedom. Ibn Hazm Al-Andalusi mentioned in one of his books the bells of the Christians, he said : ³

You came to me while the moon shines before Christians beating their bells.

¹Thomas Arnold, *The Preaching of Islam*, Arabic translation, Cairo, 1970 : 157 P see also : J. Reinaud, *Incur-sions of the Muslims into France, Switzerland, Italy and Mediterranean Islands*, Arabic translation, Beirut, 1966 : 156 , 291.

² Arnold, *OP.CIT.*, 158.

³ Ibn Hazim al- Andalusi, *Tawq al- Hamama fi al- Ilfa wal Alaf ed*, Hasan. Al-Sayrafi, 133

أَتَيْتَنِي وَهَلْ أَجْـوْ مُطْلَعٌ قُبَيْلَ قَرْعِ النَّصَارَى لِلنَّوَاقِيسِ

Muslims allowed the Christians to build several new monasteries in addition to many prosperous monasteries constricted by monks and nuns who lived in security and tranquility with the Muslims. There was no reason to hide their badges pastors religious. Religious posts or integration in higher hermitage did not prevent Christians from undertaking high positions in the State or carry out the tiles. ⁴

Muslims follow the policy of tolerance since the first days of their presence on the land of the Iberian Peninsula. Their leaders applied this tolerance before all, although they faced full different Society, customs, and traditions. Their treatment and behavior with the indigenous population shows clearly this kind of tolerance. It is better to look at the commander Abdul Aziz bin Musa bin Nusair, how was sent to conquer the south-eastern region of the Iberian Peninsula. He met the ruler of this region, called Duke (Theodemir), who resisted the Muslims. Nevertheless they recognized him and all the rights of his people in the seven cities under his command. They reached a unique treaty which took place in the month of Rajab in the year 94 of Hijra/April 713 A. D⁵.

This treaty contained some very appropriate conditions, aimed from the outset to create a kind of cooperation with the indigenous population to run the country after the conquest. The Muslims had pledged not to kill or take the property of anyone of the country's people, or to divide between children and their womenfolk, and to allow them to practice their own religion, and also pledged to respect the churches. Senior witnesses of the leaders accompanying the campaign singed this treaty to ensure the sincerity of its implementati ons. Those included Uthman bin Ubayyda el-Qurashi, Habib bin Abi Ubayyda el-Qurashi, Saadan bin Abdullah Al-Rabi, Sulaiman Bin Qais al-Tamimi, Yahya binYamur Al-Sahmi, Bishir bin Qais Allkhmi, Yaish bin Abdulah Alazdi, and Abu Asim Alhdli.

⁴ Arnold, **OP.Cit**, 159.

⁵ For further details and discussions about Theodemir and the circumstances of this treaty see :al- Udhri, Nusus an al-Andalus, ed . Abdulaziz al-Ahwani, Madrid, 1965: 4-5; H. V. Livermore, **The Origins of Spain and Portugal**, London, 1971 :296 ; Abdulwahid Dhanun Taha, **The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain**, London, Routledge, 1989: 97.

The Muslims respected the terms of that treaty which contains the freedom of belief and religious practice of the Christian population. Even though we do not have other similar provisions of this Treaty, but it is likely that the Muslims had implicated the same policy in other regions of Alandalus. For example, Musa bin Nusair also held other treaties with the Andalusian cities, including the Peace Treaty with the inhabitants of the town Merida which ensured the safety of the population, and not to hurt any individual decides to stay in the city or intended to leave anywhere.⁶

We have another example of the moral of Muslims army, and its finest treatment of the local population, who decided not to be subjected to them. When Muslims arrived to the city of (Huesca) in the upper north-east of the Iberian Peninsula, people sit inside their city walls. The Muslims surrounded the city, and built around them, without any fighting, and built homes outside the walls and embedded chromium, and tilled the land for their livelihood. This lasted seven years, and the people of Huesca watched them and seeing their actions without any attempt to abuse them. So they came done by themselves and their children and their money. A number of them embraced Islam. Others remained Christians, and played tribute.⁷

A good relations occurred between Muslims and Andalusian Christians, because Muslims were aware of their rights and the rights of others. They did not intend to live as masters, but settled with the people of the country and lived in peace without intervening in their way of life, or changing their religion.

Islam putdown all injustice and exploitation, and carried the banner of freedom and equality for all elements of the population. Muslims also left to the people of the country the right to follow their laws and submitting to their own judges, and continue to practice their faith. The performance tribute is imposed on Christians and Jews for protection and exemption from military service. Small sums compared with the old tax that was paid to the Goth. It imposed on the position of men; many were excluded from it such as; women ,children, ,elderly, monks, blinds, disabled, needy, and Slaves. When anyone embraced Islam, he became one of the Muslims and not to pay any tribute. Slaves and the rest of the population who belonged to different social assets hurried to convert to Islam.

As for these who remained on the Christian religion they were named as Agam dhimmah. But those who had a treaty have been branded as

⁶ Taha, *Op.Cit.*, 96

⁷ Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib*, ed, G. S. Colin and Levi-Provencal, Leiden, vol. ii.; 56-57.

Muahiden, or Muahiden Christians. They learned Arabic and used the colloquial language (Alagamiya). They were called Arabized (Muzarabes), and have Arabic names; many of them circumcised, and imitated Muslims in matters of food and drink, and the spoken language of the conquerors. The study of Arabic language replaced Latin language throughout the country.⁸

It became necessary to translate the old Spanish church laws and the Bible into Arabic, to be easy to use by the Christians. Some of those Arabized embraced Islam gradually, and some of Spaniards almost demounted superiority in Arabic language. We can cite Ibn Al-Faradi, in the translation of one of these, namely : Abdullah bin Omar bin al-Khattab (died in 276 AH/889 AD) to demonstrate this, as it says : “He was from the Masalimat Aldhimh, who was famous in Seville because of his knowledge, eloquence and his tongue, so that he honored by the Arabs.”⁹

The rest of the Arabized or Mozarabes who remained on Christianity were left free to organize their affairs as they want. Cooperation continued between the Muslims and them. Their supervisors oversee everything connected with them, they appointed judges, who heard their problems as in the time of the Goths, and oversee the churches and serve affairs. The Muslims appointed on the dhimmah Chairman's, a (Comes) Qawmas of Al- Andalus, or leader of Christians, , and they gave him full respect. In addition to this, each aspect of Al-Andalus had its own Comes elected by people. Their authority was not limited to those cities elected them, but extended to every point within the scope of those cities.

Muslims allowed Christians to assume positions of the other service to their community, including the post of judge Qadhi al-Ajam, who judged with the “costume of the Christians,” along with the judge of the Muslims who judged according to the law of Islam. The Christians judge was called (Alcalde) distorted from the Arabic word; judge. This meaning has evolved with time, and became something like (the mayor) in our time. It is likely that this development happened when Islam wildly spread and the authority of the judges decreased gradually. Then this post has come to resemble elected Honorary President of the Christian Community.

Although our information on the conditions of the Jews and their systems and its evolution after the conquest of Al-Alandus is very slim, yet such information is available heavily on Christians and their organizations and

⁸ Arnold, **OP. Cit.**, 160 .

⁹ Ibn al-Faradhi, *Tarikh Ulama al- Andalus*, Cairo, 1966: vol I. P 216.

church laws. It is clear that Muslims did not intervene in the old Spanish church organizations, so they were not transferred chair of the diocesan Greater Toledo to Cordoba, after it became the latest country's capital. But they were keen to hold the councils for the church in Cordoba. Muslims also spared a Spanish church spiritual, material and financial resources from Rome, and made it a separate entity in al-Andalus. That is why the religious ceremony of the Andalusian church became different from that prevailed in the Catholic Church generally as a result of the entering of the church in the Al-Andalus into the scale of the East.

As a result of Muslim tolerance, the organization of the church remained after the conquest unchanged, except for the names of posts which changed depending on the Arabize of the tongues of the people. Muslims kept all institutions of religious character without touching or hurting them, such as men and women monasteries, small churches, public and private Chapels. Clergy kept their clothes and uniformed, and then gradually changed it without interference by the Muslims, after they Arabized in tongue and lifestyle. But many of them took Arab names known by the people, and keep the church name from the Spanish or Latin origin on their behalf. The Christian groups in the cities and countryside, convoluted around their bishops and priests, without any intravenous by the Muslims in their relationship with them. The churches performed their functions in addition to social and religious functions. Priests was conducting marriages, baptizing births and, and choose their names, registered selling and contracts between people.

In addition to the respect of religious rights of the local population, Muslim also respected private property, while they were able to control it in that they mastered the country, and their authority became unchallenged. We can take one example from the Era of Governors. Directly after the Conquest, there were strong persons living, like Sumayl Ben Hatem Al-Kilabi, Syrian Clients, and some influential Governors, such as Abdul Rahman bin Abdullah Al Ghafiqi, Abou Alkhtar Al-Kalbi, and others. But they were not subjected to the property of Christians and did not approach the previous Royal family property which was more than three thousands estate. Some of those Muslim leaders visited Artabas (Ardabast) the son of Witaza, the former king of the Goths, and they asked him some of his estates. On one of those occasions, the Muslim historian Ibn Al- Quttya tells us that Ardabast donated hundred estates to ten of these leaders. He also tells another story of a similar meaning, : that a Syrian Client asked

Ardabast to give him an estate to cultivate it and the profit will be shared equally between them, Ardabas refused this offer, and donated him tow estates.¹⁰

This shows the Muslim respect for the indigenous population's property, and also demonstrates the onset and mutual respect and cooperation between the Muslims and Christians.

¹⁰ Ibn al-Qutyya **Tarikh iftitah al-Andalus**, ed and translated into spanish by julian Ribera, Madrid, 1926, 3840.

TARİHİN SONU: İSMÂÎLÎ DÖNGÜSEL TARİH ANLAYIŞI

*TAN, Muzaffer
TÜRKİYE/ ТУРЦИЯ

ÖZET

Şia'nın önde gelen kollarından biri olarak İsmailiye mezhebi tarihi döngüsel (*devrî*) bir süreçler bütünü olarak ele alır. Devir/devirler (*devr/edvâr*) nazariyesi olarak niteleyebileceğimiz bu yaklaşım İsmailî tarih anlayışının temelini oluşturur. Bu nedenle İsmâîlî tarih anlayışının sağlıklı bir şekilde anlaşılması bu nazariyenin doğru bir şekilde ortaya konmasına bağlıdır. İsmailî öğretinin gelişim sürecine paralel olarak bu nazariye de belli dönemlerde kendi içerisinde birtakım değişikliklere maruz kalmıştır. Dolayısıyla İsmailîler için tek bir devir nazariyesinden söz etmek yerine devir nazariyelerinden bahsetmek daha doğru olacaktır. Bu açıdan tebliğimizde belli bir tarihi süreç içerisinde bu nazariyede meydana gelen farklılaşmalar, dönüşümler tespit edilerek ortaya konacak; ele alınacak dönem İlk İsmâîlîlik, Fatîmî İsmâîlîliği ve Nîzârî İsmâîlîliği olmak üzere üç farklı dönemle sınırlı tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Döngüsel Zaman, İsmailiye, Nâtık, Nutakâ, Devr, Edvâr

ABSTRACT

Ismailism, one of the most important branches of Shia, approaches the history as an entirety of cyclical (*dawrî*) processes. This approach that can be described as the theory of cycle/cycles (*dawr/adwâr*) constitutes the basic principle of Ismailite understanding of history. Thus, this theory must be put correctly so that the Ismailite understanding of history should be understood properly. In addition, in parallel with the developments seen in the Ismailite teaching, this theory has been subjected to some changes. Accordingly, it will be more properly, as to Ismailites, to speak of various theories of dawr than that of only one. So, in the paper these differences and developments that took place in the course of time will be dealt with

*Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

and the period to be analyzed will be restricted to the three distinct periods, Early Ismailism, Fatimid Ismailism and Nizari Ismailism.

Key Words: Cyclical Time, Ismailism, Nâtiq, Nutaqâ, Dawr, Adwâr.

İlk İsmâîlîlik, kabaca Cafer es-Sadık'ın 148/765 yılındaki vefatından ilk Fatîmî halifesi Ubeydullah el-Mehdi'nin İsmâîlî imamet anlayışında köklü paradigmatik bir değişiklik yaptığı 286/899 yılına kadar geçen dönem olarak kabul edilebilir. (Daftary, 1990; 90-93). Şöyle ki Ubeydullah el-Mehdi'ye kadar İsmâîlî davet tamamen Muhammed b. İsmail'in Mehdi-Kaim olarak ricat etmesine dayanmaktaydı ve, tarih anlayışı dâhil, tüm öğreti bu esasa göre teşekkül etmişti. Bu hususta, son derece yetersiz olmakla birlikte, en eski bilgilere, Nevbahtî (300/912) ve Kummî (301/913) gibi İmamî Makâlât yazarların yanı sıra, özellikle Mansuru'l-Yemen (302/914) ve oğlu Cafer b. Mansûri'l-Yemen (347/958)'e nispet dilen birtakım ilk İsmâîlî metinlerde ulaşmak mümkündür.

Söz konusu eserlerden anlaşıldığı kadarıyla başlangıçta İsmailîler insanlık tarihini yedi büyük döneme ayırmaktaydı (Cafer b. Mansur, 1984; 27). Bu dönemler nâtık adı verilen altı büyük peygamber (*ûlu'l-azm*) ve yedinci nâtık olarak Kaim Mehdi tarafından temsil edilmekteydi. Tarihin ilk altı devrinin nâtıkları sırasıyla Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Muhammed iken, yedinci ve son nâtık Muhammed b. İsmail b. Cafer'di. Bu nâtıklardan her biri kendi devirlerinin şeriatının bâtınında gizli olan hakikatleri *tevil* etmesi için *vasî*, *esâs* ya da *sâmit* adı verilen birer vekile sahipti. İlk altı devrin vasileri (*evsiyâ*) sırasıyla Şîs, Sâm, İsmail, Harun (veya Yuşa), Şemunu's-Safâ ve Ali b. Ebî Tâlib idi. Kaim Mehdi'ye gelince, o kendisinden önceki bütün nâtıkların (*nutakâ*) getirdiği ilahi yasaların (*şeriat*) gizli/bâtınî anlamlarını (*hakâik*) kendisinde toplayan ve ifşa eden yegâne otoriteydi. (Kummî, 1963; 84).

Ayrıca her bir devirde, o devrin vasisinden sonra kendilerine *etimmâ* (tekili *mutim*) adı da verilen yedi imam mevcuttu ve onların asli görevi kendi devirlerinin şeriatının hem zahirî, hem de batınî manalarını muhafaza etmektir. Her devrin yedinci imamı bir sonraki devrin nâtığı makamına yükselirdi ve böylece getirdiği yeni şeriat ile bir önceki devrin nâtığının şeriatını iptal ederdi. Bu ilk altı nâtık dönemi gizlilik dönemi (*devru's-setr*) olarak isimlendirilirken, yedinci nâtık dönemi daha farklı bir özellik taşımaktaydı. Şöyle ki bu dönemdeki nâtık aynı zamanda kedisinden önceki nâtıkların mesajında saklı olan hakikatleri izhar eden Kâim olması hasebiyle tüm gizliliklerin ortadan kalktığı keşf döneminin (*devru'l-keşf*) temsilcisini ifade etmekteydi (Sicistanî; 1966, 181).

Yukarıda kısaca değinilen ilahi hakikatin dinin batınında gizli olduğuna inanılan bu batınî ve gnostik İsmailî düşünce sistemi, temelde insanlık tarihi ile ilgili döngüsel bir bakış açısı ve kozmolojiden ibaret olup, belli ölçüde, Helenistik ve Gnostik karakterdeki farklı düşünce ekolleri, İslam'dan önceki İbrahimî dinler ve Gulat Şiası'nın etkisiyle şekillenmişti (Walker, 1978; 355-366; Jamal, 2002; 11). Bununla birlikte bu sistem nazari olarak, hem İsmailîliğin nübüvvet ve insanlık tarihiyle, hem de Kur'an'daki yaratılış felsefesi ve *Ulu'l-Azm* peygamberlerin risaletiyle ilişkiliydi (Stern, 1983; 53).

Kummi ve Nevbahti, İsmailîlerin Kaim-Mehdi olarak Muhammed b. İsmail'e Adem'in cennetinin verildiğini öne sürdüklerinden bahseder (Kummi, 83-84; Nevbahti, 73-74). Bu ise Kaim'e inananların yeryüzünde cenneti yaşama, dolayısıyla her türlü yükümlülüklerden muaf olmaları anlamına gelmekteydi. Bu perspektiften bakıldığında, Kaim'in zuhurundan sonra doğal olarak tüm şer'î hükümlerin bir anlamı kalmamaktaydı. Bu durum Hz. Muhammed dâhil diğer tüm peygamberlerin mesajı için geçerliydi. Bu itibarla daha sonraları kaynaklarda İsmailîlerin birtakım ibahî fikirlere sahip oldukları yönündeki iddialar (Bağdadi, trz; 257 vd; Deylemi, 1987; 14-16) bu yaklaşımın bir yansıması olarak görülebilir. Bu anlamda Muhammed b. İsmail, Mehdi Kaim olarak yeni bir risalet ve şariat sahibi olarak görülmekteydi ki doğal olarak bu, Hz. Muhammed'in risaleti ve mesajının hükmünü kaybetmesi anlamına gelmekteydi. Bununla birlikte Kaim'in, yani Muhammed b. İsmail'in, Hz. Muhammed dönemine ait şeriatı neshedebilmesi için yeniden zuhur etmesi gerekmektedir. Böylece Muhammed b. İsmail ilk İsmailî anlayışta bir milat teşkil etmekteydi. Dolayısıyla tarih ondan önce ve sonra olmak üzere bir anlamda ikiye ayrılmaktaydı. Aynı zamanda iktidarın baskısından bezmiş kitleler için onun zuhur etmesi yeryüzünde cenneti yaşamak ve yarı kutsal bir devrin başlaması anlamına da gelmekteydi.

Her ne kadar Muhammed b. İsmail, *nâtık* ve *esâsın* vasıflarını kendisinde birleştiren ve İslam'ın yasalarını yürürlükten kaldırarak yedinci ve son devri başlatacak son imam olarak görülmüşse de, o yeni bir din getirmeyecek; fakat daha önce gelen ilahi mesajlarda gizli olan bütün hakikatleri açık seçik ortaya koyacağından ötürü dinî hükümlere ihtiyaç kalmayacaktı. Neticede o, Kaim ve nâtıkların sonuncusu olarak dünyayı adaletle yönetmesinin akabinde cismani dünya sona erecekti (Cafer b. Mansur, 1984; 14, 104, 109; Kadı Numan, 1960; 33, 40, 42; Sicistani, 1966; 181-193).

Bu döngüsel tarih anlayışının izlerini daha erken dönem birtakım Şii gulat fikirlerde, kısmen de olsa, bulmak mümkündür. Bilhassa Hattâbiyye fırkası bu anlamda önemli bir yere sahiptir. Eşarî (324/936), Bağdadi (429/1037) ve Neşvanu'l-Himyeri (573/1175) gibi önde gelen Makâlât yazarları *nâtık-sâmit imam* fikrini Hattâbiyye'ye dayandırırken (Eşari, 1965; 9; Bağdadi, trz. 218; Neşvanu'l-Himyeri, 1948; 166), Kummî, Hattâbiyye'nin nâtık ve sâmit olarak isimlendirilen iki elçinin (*rasûleyn*) her asırda var olmasının zorunluluğunu öne sürdüğünden bahseder (Kummî, 1963; 51). Bunun yanında Nâşi el-Ekber (293/905) Keysani bir fırka olan Harbiyye'nin yedi devir (*el-edvâru's-seba'*) inancına sahip olduğunu ifade eder (Nâşi el-Ekber, 1971; 39). Söz konusu rivayette yeryüzüne yedi Âdem ve neslinin sırasıyla geleceği ve yedinci Âdem'den sonra yedi devrin sona ermesiyle *taabudun*, yani şer'î yükümlülüğün ortadan kalkacağı ifade edilmektedir. Her ne kadar buradaki yedi devir anlayışı ilk İsmailî döngüsel tarih anlayışıyla tam olarak örtüşmese de, mevcut benzerliklerden hareketle, başta Irak kültür havzası olmak üzere, İslam coğrafyasında İsmâîlî tarih anlayışına temel teşkil edebilecek epistemolojik bir zeminin daha önceden var olduğu ve bir şekilde İsmâîlî düşünce sistemine nüfuz ettiği söylenebilir.

Büyük oranda Muhammed b. İsmail'in Mehdi-Kaim oluşuna dayanan ve imametinin ondan sonra devam etmeyeceğini kabul eden bu yaklaşım, İlk Fatîmî halifesi Ubeydullah Mehdi'nin hicri 280'li yıllarda İsmâîlî davetin başına geçmesinden sonra imamet anlayışında yaptığı köklü değişiklikle yeni bir aşamaya girmiştir. Bu süreçte yaşanan, temelde o ana kadar Mehdi-Kaim olarak zuhur edeceği öne sürülen Muhammed b. İsmail'in imameti fikrinin terk edilerek, yerine imametinin onun soyundan imamlar kanalıyla devam edeceği görüşünün ikâme edilmesi (Daftary, 1993; 123-139; Hamdani-de Blois, 1983; 173-207). Bu köklü değişikliğin neticesi olarak Muhammed b. İsmail, artık Mehdi-Kaim olarak değil, sadece Muhammed devrinin yedinci imamı olarak görülmekteydi (Cafer b. Mansûri'l-Yemen, 1984; 21, 57, 101, 164; Kadı Numan, 1964; 40 vd; Nuveyri, 1948 216, 227-232; İbnu'd-Devâdârî, 1961; VI/65-68).

Ubeydullah el-Mehdi ile birlikte ortaya çıkan ve *Fatîmî İsmâîlîliği* diyebileceğimiz bu yeni anlayışın yanında, eski anlayış tamamen terk edilmeyerek varlığını sürdürmüştür. Şöyle ki muhtemelen Irak bölgesindeki İsmâîlî davetin baş daisi Hamdan Karmat'a nispetle *Karâmita* olarak adlandırılan bir kesim Muhammed b. İsmail'in Mehdi Kaim olarak zuhur edeceği görüşünü muhafaza ederek Bahreyn ve Irak'ın yanı sıra, Cibal ve Horasan bölgelerinde varlığını sürdürmüştür. Bu eski anlayış, bilhassa İran

ve Maveraünnehir’de faaliyette bulunan önde gelen birtakım İsmâîlî dailer tarafından yeniden ele alınmıştır. Bunlar arasında İslam coğrafyasının doğusunda İlk İsmâîlî düşüncenin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan Muhammed b. Ahmet en-Nesefî (332/943-44), Ebû Hâtîm er-Râzî (322/934) ve Ebû Yakûb es-Sicistânî (386/996 civarı) önemli bir yere sahiptirler. Bu dailer önceleri, Ubeydullah el-Mehdî’nin imametini kabul etmeyerek Muhammed b. İsmail’in dönüşü fikrini savunmaya devam etmişlerse de, Ebû Hâtîm er-Râzî ve es-Sicistani daha sonra Fatimî halifesi Muiz döneminde (341-365/953-975) Karmatî kanattan ayrılarak Fatimî imamların imametini kabul etmişlerdir (Ivanow, 1955; 87-122; Madelung, 1961; 101-114; Corbin, 1987; 187-193; Stern, 1983; 30-46).

Ebû Hâtîm er-Râzî ve Sicistânî, birtakım hususlarda ihtilaf etmişlerse de, her ikisi de tarihi süreci yedi devre uygun bir şekilde ele almışlardır. Başta Zerdüştilik ve Sabilik olmak üzere, bu yedi devirli tarih anlayışında diğer dinlere yer bulmak için özel çaba harcamışlardır (Stern, 1983; 30-46).

Yeni Eflatunculuğu ilk defa İsmailî düşünceye sokan Muhammed b. Ahmed en-Nesefî ise fikirlerinin özetini *el-Mahsûl* adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu eser kısa sürede tek bir merkezi liderliğe sahip olmayan Karmatî topluluklar arasında özel bir alaka konusu olmuş ve benzer yapıda bir Karmatî akaidinin oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. İslam *devrinin* Muhammed b. İsmail’in yaşadığı dönemde sona erdiğine ve insanlığın yedinci ve son devrinin o dönemden itibaren başladığına inanan Nesefî, ibahaya inanarak şeriatın/dinin hükümlerinin büyük bir kısmının artık gereksiz olduğunu ileri sürmüştür.

Bu bağlamda Nesefî’nin *Kitâbu’l-Mahsûl* adlı eserindeki birtakım görüşlerine itiraz etmek amacıyla *Kitâbu’l-İslâh* adlı eserini kaleme alan Ebû Hâtîm er-Râzî, Nesefî’nin Muhammed b. İsmail’den itibaren şeriatın iptal edildiği bir çağın başladığı fikrini reddetmiştir. Ona göre nâtlıklardan her birinin devrinin sona ermesiyle, bu devrin yedinci imamının sonraki devirin nâtıkı olarak zuhur etmesine kadarki gaybet sürecince bir *fetret* dönemi mevcuttu. Bu fetret dönemi her bir devrin sonunda yedinci imamın gaybeti ile bir sonraki devrin nâtıkının zuhuru arasında geçen zaman aralığını ifade etmekteydi. Bu dönemde imamların gaybeti sırasında on iki *lâhik* davetin yürütülmesinden sorumluydu ve bunlardan birisi o devrin gaip yedinci imamın halifesiydi. Ebû Hâtîm’in yine bu nazariyesine göre bu fetret dönemi Muhammed b. İsmail’den itibaren başlamaktaydı; fakat İslam ve şeriat dönemi Muhammed b. İsmail’in Kaim-Mehdi ve yedinci

nâtık olarak ortaya çıkmasına kadar devam edecekti. (Madelung, 1961; 101-104; Stern, 1983; 30; Corbin, 1987; 187-193).

Ebû Hâtîm'in ortaya koyduğu bu yeni yaklaşım içerisinde kendisine de bir yer bulduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki onun kendisini Muhammed b. İsmail'in halifesi olarak gördüğü ve bu yüzden bu devirdeki diğer lâhiklerden (*levâhik*) daha üstün bir makama sahip olduğunu iddia ettiği söylenebilir. Bununla birlikte diğer dailerin Ebû Hâtîm'in bu iddiasını kabul edip etmedikleri hakkında açık bir bilgi yoktur.

Bu dönemde göze çarpan bir diğer gelişme dördüncü Fatîmî halifesi Muiz'in yaklaşımıdır. Muiz bir yandan Karmatilerin siyasi desteğini kazanmak, diğer yandan da doğudaki Fatîmî İsmâîlîleri arasında Karmatilerin bazı görüşlerinin etkili olacağı endişesiyle imamet nazariyesinde birtakım değişiklikler yapmıştır. Bu yüzden değişik yollarla Karmatî toplulukların desteğini kazanmaya çalışırken, aynı zamanda Sind gibi uzak bölgelerdeki İsmâîlî dailerle temasa geçen halife Muiz, onlara gönderdiği bazı mektuplarda Karmatilerin tebliğlerinden etkilenmiş Fatîmî İsmâîlîne inanan birtakım grupların inançlarındaki şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışmıştır (Kadı Numan; 1978; 407 vd.; İdris İmâdüddin, 1975; 160-161; Madelung, 1961; 86-101; Daftary, 1990; 214-218). Bu yapılan değişikliklere dayanarak, 286/899'dan önceki İlk İsmâîlî görüşlerin bir kısmı, Karmatilerin desteğini kazanmak amacıyla, yeniden resmen kabul edilmiştir. Böylece İslam devrinin yedinci imamı olarak Muhammed b. İsmail bir kez daha Fatîmî İsmâîlîlerince *Kaim* ve *Nâtık* olarak tanınmaktaydı. Ancak bu durum İmamet'in onun soyundan devam ettiği görüşünü nakzetmeyecek şekilde yeniden kurgulandı. Şöyle ki bu yeni yaklaşım kendi içerisinde bir tutarlılığa sahipti. Her ne kadar Muhammed b. İsmail, *Kaim-İmam* ve *yedinci nâtık* olarak şeriatla gizli olan hakikatleri açıklamak görevine sahip idiyse de, artık onun Kaim ve nâtık olarak yapması gereken görevleri *halifelerine*, yani kendi soyundan gelen İsmâîlî imamlar olarak Fatîmî halifelerine geçmişti. Dolayısıyla artık Muhammed b. İsmail *recat* etmeyeceğinden ötürü, şeri hükümlerin batınî anlamları bu halifeler vasıtasıyla açıklanacak ve böylece Kaim'in görevleri onlar tarafından yerine getirilecekti. Daha önceleri gizlilik döneminde (*devru's-setr*) faaliyetlerini sürdüren bu halifeler, Ubeydullah el-Mehdi ile birlikte açıktan davet döneminde (*devru'l-keşf*) faaliyette bulunmuşlardı. Devru'l-Keşf, cismanî dünyanın sonuna dek sürecekti ve son halife, Kaim'in hücceti olacaktı (Kadı Numan, 1956; 67, 70-71). Böylece bir taraftan kıyamet gününe kadar şeriatın hiçbir hükmünün

yürürlükten kalkmayacağı vurgulanırken (Kadı Numan, 1960; 316), diğer yandan, Daftary'nin de belirttiği gibi (Daftary, 1990; 177), Kaim önce Muhammed b. İsmail'in şahsında, ardından da Fatîmî halifelerin şahsında ortaya çıktığından dolayı bir anlamda Kaim-Mehdi'nin devri olarak yedinci devir fiilen başlamış, Halifeler, İslam şeriatı dâhil, bütün geçmiş dinlerin gizli anlamlarını (*hakâik*) açıklayarak Kaim'in görevini yerine getirmiş olmaktadır.

Bunun yanında başta Nasır Hüsrev (471/1078) gibi bazı İsmâîlî yazarlar döngüsel tarih anlayışına dair birtakım yeni kavramlar geliştirmişlerdir. Nasır Hüsrev bir yandan imametın sürekliliğinden söz ederken, diğer yandan sürekli olarak yedi imam (Nasır Hüsrev, 1977; 9, 12, 42, 76-80, 109) ya da Hz. Muhammed'den sonra gelen yedi imamdı bahseder (Nasır Hüsrev, 1977, 212). Bununla birlikte, yedinci imamı *kâimu'l-kıyâme* mertebesini haiz olarak niteler (Nasır Hüsrev, 1977, 86-88). Nasır Hüsrev'e göre Âdem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa'dan sonra altıncı nâlık olan Hz. Muhammed'i izleyecek altı imamdı sonra gelecek olan Kaim yeni bir şeriat getirmek yerine ilahî rehberlik altında nihai hükmü verecek yedinci nâlıktır (Nasır Hüsrev, 1977; 46, 51). Ayrıca o, yedi devrin tamamını içine alan büyük devir (*devr-i mehîn*) ile bu devrin son dönemini oluşturan Muhammed devri sonrasını kapsayan küçük devir (*devr-i kihin*) arasında bir ayırım yapar (Nasır Hüsrev, 1977; 62, 64, 126 vd.).

Döngüsel tarih anlayışında yaşanan bir diğer farklılaşma Fatîmî halifesi Müstansır döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Fatîmî İsmâîlîleri, Muhammed b. İsmail'in zuhuruna ilişkin daha çok bir tür ruhsal bir anlayış benimsemişlerdir. Artık onun cismanî dönüşünü/recatını beklemiyorlardı. Onlara göre Kaim, yedinci nâlık olarak ikinci gelişinde Muhammed b. İsmail ve Müstansır'ın soyundan, yani Fatîmî soyundan bir imam olacak ve insanlık tarihinin son devrini başlatacaktı (Müeyyed; 1974; I/363; Nasır Hüsrev, 1977, 13, 43).

Daha sonraki İsmâîlîler de bu yedili devirden müteşekkıl tarih anlayışında birtakım ilave değişikliklere gitmişlerdir. Mesela Yemen'deki Tayyibi İsmâîlîlileri astronomik hesaplamalara dayanarak büyük devri (*kevr-i a'zam*) her biri yedi devirden oluşan ve kıyametin kopmasıyla (*kıyâmetu'l-kıyâmâ*) kemale erecek sayısız devirden oluştuğunu kabul ettiler (Velid, 1961; 100, 121). Onlara göre büyük devir (*kevr-i a'zam*) aynı zamanda kendi içerisinde her biri yedi devirden oluşan ve art arda gelen *devru's-setr* ve *devru'l-keşfler*den müteşekkıldı (Hamidî, 1971; 205-227; Velid, 1961; 121-128; Daftary, 1990; 140-141).

Son olarak Alamut dönemindeki Nizari İsmâîlîlerine baktığımızda, her ne kadar onlar da genel anlamda yedi nâtıktan müteşekkil devir anlayışını kabul etmişlerse de, Tayyibi İsmâîlîlerinin tersine daha önceki devirlere fazla ilgi göstermeyerek kendi dönemleri üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. Bununla birlikte kendi tarih anlayışlarını ortaya koyma bağlamında, Hz. Muhammed devrindeki geçiş dönemleri olarak kıyamet dönemlerini kabul ettiler. Onlara göre altıncı devir olarak İslam döneminde geçici kıyamet dönemleri olabilirdi ve bunlar Muhammed devrinin sonunda meydana gelecek büyük kıyamete bir anlamda hazırlık aşamalarını ifade etmekteydiler. Ayrıca her Nizari imamı potansiyel olarak *kaim* kabul edildiğinden dolayı *kıyametin* şatları prensip olarak her an mevcuttu ve bu anlamda imamın irade etmesiyle Muhammed devrinde *kıyamet* ve *setr* devirleri birbirlerini takip edebilirdi. Bununla birlikte *kıyamet* gizli kalmış hakikatin Nizari imamın şahsında tecelli etmesi iken, *setr* imamın gerçek manevi şahsiyetinin gizli kalması demekti (Daftary, 1990: 386 vd). Bu anlamda kıyamete sembolik bir anlam yüklendiği anlaşılmaktadır. Böylece *hakikat* zahir hükümlerin bâtının gizli kalması durumunda *şeriatın* tam olarak gözetilmesi ve dolayısıyla *takiyye* yapılması söz konusu olmaktadır (Tûsi, 1950 61-63, 128-149; Corbin, 1987: 117 vd; Hodgson, The Order of Assassins, 1955; 148 vd.;).

Sonuç Yerine

Netice olarak, İsmâîlî tarih anlayışının tipik bir Şii yaklaşım olarak imamların tarihi üzerinden inşa edildiği görülmektedir. Bu anlamda bu tarih anlayışının büyük oranda tarihsel gelişmelerin etkisi altında devamlı olarak yeniden kurgulandığı söylenebilir. Pragmatik/pratik olarak kabul edilebilecek bu yaklaşım, bilhassa birtakım siyasi-dini kriz anlarında İsmâîlî imamet anlayışının yeni bir formda kendisini tekrar inşa etmesine imkân tanımıştır. Bu anlamda, mesela ilk dönemlerde yoğun Abbasi baskısı karşısında Muhammed b. İsmail'in Kaim-Mehdi olarak döneceği vaadinin büyük oranda dönemin siyasi konjonktüründe kitlelerin ümidini canlı tutmak için başvurulan bir yöntem olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, Ubeydullah el-Mehdi'nin bu anlayışta gerçekleştirdiği köklü değişiklik, büyük oranda dönemin sosyo-politik şartların dayattığı bir zorunluluktan kaynaklanmaktaydı. Şöyle ki İmamiyye Şiası'nda 12. imamın gaybeti ve sonrasında yaşanan hayal kırıklığı yanında; hem İmamî, hem de İsmâîlî çevrelerdeki yoğun Mehdi beklentisi, hareketin parçalanması pahasına da olsa, Ubeydullah'ın imamet anlayışında bu değişikliği yapmasını gerektirmekteydi. Dolayısıyla, imamların Muhammed

b. İsmail'in soyundan geleceği fikri, Abbasilere karşı Fatımilerin siyasi meşruiyeti açısından hayati önem taşımaktaydı. Nitekim Muiz döneminde olduğu gibi, değişik dönemlerde Fatimi imamet anlayışında yaşanan farklılaşmalar benzer gerekçelere dayanmaktaydı.

Nizari imamet anlayışına gelince, kıyamet öğretisinin sürekli olarak canlı ve devamlılık arz etmesi, Alamut Nizari devletinin içinde bulunduğu coğrafi, askeri ve siyasi yapı düşünüldüğünde, İsmailî-Nizari kitlelerin imamlarına bağlılığını, dolayısıyla, oldukça farklı bir karaktere sahip bu devletin varlığını sürdürebilmesi için en pratik çözüm yoluydu.

KAYNAKÇA

Abbas Hamdani-François de Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs" **JRAS**, (1983), s. 173-207.

El-Bağdadi, Abdulkâhir Tâhir b. Muhammed (429/1037), **el-Fark beyne'l-Fırak**, thk. Muhammed Osman Huşt, Kahire 1988.

Cafer b. Mansur el-Yemen, Ebu'l-Kâsım (347/958), **Kitâbu'l-Keşf**, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1984.

....., **Serâir ve Esrâru'n-Nutakâ**, thk. M. Galib, Beyrut, 1984;

Corbin, Henry, **Cyclical Time and Ismaili Gnosis**, London 1983.

Daftary, Farhad, **Ismâ'îlis: Their History and Doctrines**, Cambridge 1990.

....., "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement", **SI**, 77 (1993), s. 123-139.

Deylemî, Muhammed b. Hasan el-Yemânî (711/1311), **Kavâ'idu 'Akâidi Âl-i Muhammed**, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Sana 1987.

- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), **Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn**, Wiesbaden 1965.

Hamidi, İbrahim b. Hüseyin, **Kitâbu Kenzi'l-Veled**, thk. Mustafa Galib, Wiesbaden 1971.

Hodgson, Marshal G. S., **The Order of Assassins: the Struggle of the Early Nizari Ismailis against the Islamic World**, The Hague 1955.

Ivanow, Wladimir, **Studies in Early Persian Ismailism**, Bombay 1955

İbnu'd-Devâdârî, **Kenzu'd-Durer**, thk. Selahuddin el-Müneccid, Kahire 1961.

İdris İmadüddin, b. el-Hasan el-Karaşî (872/1467), **'Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr**, V. cilt, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1975.

Jamal, Nadia Eboo, **Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of the Ismaili Tradition in Persia**, London 2002.

Kadı Nu'mân, b. Muhammed, el-Kâdî Ebû Hanîfe (363/974), **Esâsu't-Tevîl**, Beyrut 1960.

....., **Kitâbu Mecâlis ve'l-Musâyerât**, thk. el-Habib el-Fakiy-İbrahim Şebbûh-Muhammed el-Ya'lâvî, Tunus 1978.

....., "er-Risâletu'l-Muzhibe", Hams Resâil İsmâ'îliyye, thk. Arif Tamir, Selemiye 1956.

El-Kirmânî, Hamidüddin Ahmed (411/1020), **Kitâbu'r-Riyâd**, thk. Arif Tamir, Beyrut 1960.

El-Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî (301/913), **Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak**, tsh. Cevâd Meşkûr, Tahran 1963.

Madelung, Wilferd, "Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre," **Der Islam**, 37, 1961, (1961), s. 43-135.

Müeyyed, fi'd-Dîn eş-Şirâzî, **el-Mecâlisu'l-Meyyediyye**, thk. Mustafa Galib, Beyrut 1974.

Nasır Hüsrev (471/1078), **Vech-i Din**, thk. G. R. Avanî, Tahran 1977.

....., **Zâdu'l-Müsafirîn**, thk. M. Bezlu'r-Rahman, Berlin 1923.

....., **Câmi'u'l-Hikmeteyn**, Henry Corbin-M. Muin, Tahran-Paris 1953.

Nâşi el-Ekber (293/905), **Mesâilu'l-Îmâme**, thk. Joseph Vann Ess Beyrut 1971.

Neşvânû'l-Himyeri, Ebû Saîd (573/1175), **Hûru'l-'Iyn**, nşr. Kemal Mustafa, Kahire 1948.

Nevahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa, (300/912), **Fıraku'ş-Şî'a**, tsh. Seyyid Muhammed Sâdık, Necef 1936.

Nuveyrî, Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvehhâb (733/1332), **Nihâyetu'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb**, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-'Âl, Kahire 1948.

Sicistânî, Ebu Yakub İshak b. Ahmed (361/971), **İsbâtu'n-Nubuât**, thk. Arif Tamir, Beyrut 1966.

Stern, S. M., **Studies in Early Ismailism**, Leiden 1983.

Tusi, Nasıruddin Muhammed, **Ravzatu't-Teslîm**, ed. Wladimir Ivanow, Leiden, 1950.

Velid, Hüseyin b. Ali, "Risâletu'l-Mebde' ve'l-Me'âd", thk. Henri Corbin, **Trilogie Ismaélienne**, Tahran 1961.

Walker, Paul, "Eternal Cosmos and Womb of History: Time in Early Ismâ'îlî History", **IJMES**, 9 (1978), 355-366.

ЭТНОЛОГИЯ ДЕТСТВА АБХАЗОВ

TARBA, S. Z./ТАРБА, С. З.
ASHUBA, A. E./АШУБА, А. Е.
ABHAZYA/ABHAZİYA/АБХАЗИЯ

ÖZET

Abhazlarda Çocuk Yetiştirme Etnolojisi

Çocukların korunması ve yetiştirilmesi ile ilgili Abhaz aile geleneğinde magia (doğa üstü güçlere sahip insanlar) inanışının büyük rol oynadığı görülür. Doğum geleneklerinde: üreme, üreyememe, çocuk sahibi olma, soy gelenekleri, doğum sonrası adetler, yeni doğan çocukla ilgilenme, doğum sonrası dönem, kundaklama, isim verme, yürümeye başlama vs. gibi.

Abhazların çocuklarla ilgili adetleri ile diğer Kafkas toplumlarının gelenekleri karşılaştırıldıklarında biri birine çok yakın ve iç içe oldukları göze çarpar.

Örneğin: 1. Büyük ve küçük baş hayvanlarla dair yapılmaması gerekenlerle ilgili gelenekler.

2. Üremeye yardımcı olacağına inanılan yöntemler,

3. Bebeğin göbek bağı, saçı, ve tırnaklarının doğa üstü güçlerine inanış.

4. Demir ve bitkilerin koruma yönü, suyun ve ateşin temizleme gücü.

5. Çocuğun bir yaşını doldurması ile ilgili âdetler.

Tüm Kafkas toplumlarında büyük benzerlikler gösterir. Bu geleneklerin anılan toplumlarda aynı dönemde ortaya çıkışlarının tipolojik ve tarihi temeli vardır.

Anahtar Kelimeler: Beşik, saç, tırnak, korunma, gelenekler, çocukluk.

ABSTRACT

The Ethnology of the Childhood of the Abkhazian People

The ritual-magic practice holds the important place in the family-ritual cycle of the Abkhazian people, turned upon the ensuring and the preservation of the progeny.

Bloc of the questions, belonging to the children rite, touched upon the following aspects: the fertility and the sterility, the confinement, “the paternal rites”, the cycle after the childbirth, first care of the new-born child, the time after the birth, lying down the cradle (*agara*), giving the name, first step and etc.

If we compare the rites of the child cycle of the Abkhazian people with the similar rites of the other Caucasian people, we can reveal their great similarity. For all people it's universal:

1. the prohibitions, related with the cult of the different animals and birds;

2. the different subsidiary manipulations at the childbirth (the ritual “the untying knots”);

3. the belief in the existence of the partial soul in placenta, umbilical cord, hair, nails of the child;

4. the protecting things, connecting to the metal, the protecting things of the plant, the cleansing fire force and water force;

5. the rites of the first year life of the child.

It's explained as the typological similarity and as the community of the historical lives of some people.

For the modern period it's significant to have the preservation of the traditional rites after the childbirth, changing to the direction of the reduction of the archaic elements and the increase of the daily life elements.

Key Words: The cradle, hair, nails, the protecting things, the rites, the childhood.

Тема репродуктивности, родильная обрядность, этнография детства и материнства занимает важное место в традиционной обрядности любого этноса, ритуализованно оформляя один из ключевых моментов человеческого бытия.

В семейно – обрядовом цикле абхазов значительное место занимает ритуально – магическая практика, направленная на обеспечение и сохранение потомства.

Блок вопросов, относящихся к родильной обрядности, затрагивал следующие аспекты: плодородность и бесплодие, роды, «отцовские обряды», послеродовой цикл, первый уход за новорожденным, время после рождения, колыбель, обряды первого года жизни ребенка и т.д.

Обычаи и обряды абхазов, связанные с рождением ребенка, подразделяются на три цикла: 1) родовые; 2) непосредственно связанные с родами; 3) послеродовые. Период беременности связан преимущественно с двумя группами элементов родильного комплекса – приметами о поле и характере будущего ребенка, запретами и рекомендациями, регламентирующими бытовую и ритуальную жизнедеятельность будущей матери.

По народным представлениям, уже с момента зачатия, каждый шаг женщины и ее поведение оказывают влияние на формирование различных качеств ребенка, благоприятно или отрицательно сказываются на прохождении родов. Строгому регламенту подвергался и пищевой рацион, несоблюдение которого, по поверью, могло неблагоприятно отразиться на физических данных ребенка.

Изучение абхазской обрядовой практики, связанной с рождением ребенка, показывает, что все обряды этой категории построены преимущественно на основе принципов действия двух видов магии – *имитативной* и *парциальной*.

Согласно распространенному запрету на ряд трудовых операций во время беременности, мотая нитку (веревку) или переступая через нее, женщина одновременно запутывает пуповиной – нитью плод в своем чреве. Со слов информанта, если беременная женщина перейдет, перепрыгнет через веревку, ребенок может родиться с обвязанными вокруг шеи кишками¹. Беременной женщине запрещалось: шить, вышивать, вязать, прясть (могло отрицательно сказаться на прохождении родов)²; стричь волосы (ребенок будет недоношенным); садиться на пустой сундук, либо ящик (ребенок будет с «пустым сердцем», т.е. ко всему равнодушным, камень – будет

¹ Записано со слов Джинджолия Александры (Шуры) Тарашовны, 79 л., с. Гуп, Очамчирского района, 21/08/05.

² Записано со слов Абласкир (Черкезия) Тины Темразовны, 1930 г.р., с. Гуп, Очамчирского района 23/08/05.

«каменное» сердце)³ и т.д. Запрещались контакты (даже визуальные) с представителями потустороннего мира – покойниками, иначе родившийся ребёнок будет бледным.

Система запретов как элемент регламентации поведения человека в обществе служила и служит не только цели организации взаимоотношений в обществе, удобств отдельного его члена, в том числе и защите, но и выполняла ряд иных функций (Дбар, 1998; 46). Хотя большинство информантов старались давать религиозное объяснение этим запретам, в основе их лежало унаследованное от прошлого рациональное стремление людей оградить будущую мать от нервных и физических перегрузок, могущих вызвать преждевременные роды или смерть ребенка.

Некоторые правила адресовывались окружающим. Они включают мотив опасности беременной как лиминального существа, имеющего связь с хтоническим миром (связанный с культом подземных божеств или демонов): «Беременной отказывать в просьбе нельзя – грех. В доме заведутся улитки, мыши»⁴ и т.д.

Если сравнить обряды детского цикла абхазов с подобными обрядами у других народов Кавказа, выявляется их большое сходство (несмотря на их различную этноязыковую и конфессиональную принадлежность). Это объясняется как типологическим сходством обрядов, так и общностью исторических судеб некоторых народов. Универсальным для многих народов являются:

1) Запреты, связанные с культом различных животных и птиц, многие из этих запретов совершенно явно вытекают из закона подобия и служат, следовательно, примерами негативной магии.

Передача негативных свойств объекта проходила по следующей схеме: табуированный объект – главный действующий субъект – воспринимающий субъект.

По поверью, вследствие нарушения запрета негативные свойства с табуированного объекта переходят на мать ребенка, выступающей в роли медиатора, которая передает их далее ребенку, сохраняющему эти свойства при появлении на свет.

На основе этой же мыслительной операции, заключающейся

³ Записано со слов Джинджолия Александры (Шуры) Тарашовны, 79 л., с. Гуп, Очамчирского района, 21/08/05.

⁴ Записано со слов Абласкир (Черкезия) Тины Темразовны, 1930 г.р., с. Гуп, Очамчирского района, 23/08/05.

в процессе имитации и перемещения негативных качеств табуированного объекта, сформирована схема и следующей табуированной формулы: «Если муж женщины, находящейся на сносях, занимается убоем скота, у его жены может родиться ребенок со шрамом, с родимым пятном».

Будущие отцы на время беременности их жен, а также в течение родов исполняли так называемые «отцовские обряды», в глубине которых, исследователи усматривают некое психологическое начало – принцип магической связи между приходящим в мир ребенком, отцом и матерью (Загребин, 1997; 137).

Среди абхазов было принято, чтобы не быть свидетелем разрешения беременной, мужчины всячески избегали присутствия при родах, уходили к соседям или во двор и оставались там до появления нового члена семьи. Муж поселялся где-нибудь за пределами поселка, разрядив при этом свое ружье, а также обнажив саблю и кинжал (Бигвава, 1983; 80).

Согласно традиционным установкам, мужу беременной женщины запрещалось: убивать всякую живность (к примеру, змей, иначе, у новорожденного, подобно змее, на лице [на переносице носа] будет выделяться вена⁵, в другом варианте у родившегося ребенка будут «рябые ножки»⁶, могли родиться глухонемые дети; запрещалась и горная охота т.к. «выстреливший патрон, мог испугать ребенка»⁷; запрещалось ставить капканы, мышеловки, различного рода петли (Хециа, 2001; 98); не разрешалось убивать мышей, иначе ребенок мог приобрести какие-либо мышинные очертания и т.д.

Отец, либо мать ребенка совершают запретное действие – умерщвление табуированного объекта – и несут за это кару, у них может родиться ребенок, воспринявший это очевидное свойство табуированного объекта.

Будущий отец не имел права входить в число соприсяжников, давать клятву на священном месте, ибо считалось, что даже случайно произнесенная неверная клятва может вызвать преждевременные роды.

Элемент магии, первоначально заключался лишь в субъективной

⁵ Записано со слов Гунба Джульнера, с. Дурипш, Гудаутского района, 15/07/2000.

⁶ Записано со слов Пилия (Ашуба) Альдоны Фрикановны, с. Гвада, Очамчирского района, 4/09/02.

⁷ Записано со слов Джинджолия Александры (Шуры) Тарашовны, 79 л., с. Гуп, Очамчирского района, 21/08/05.

интерпретации производимых действий. Так, женщине, ждущей ребенка, нельзя было: резать, либо потрошить курицу (если при этом руки запачкаются разорвавшимся желчным пузырем, то на том месте, о которое она [мать] вытрет руки, у новорожденного будет родимое пятно)⁸.

Роженица не должна была присутствовать и при закалывании животных (по убеждению абхазов, это могло плохо отразиться на процессе родов, а также и на самом ребенке) и т.д. Схема перемещения негативных свойств табуированного объекта на воспринимающий субъект в данной формуле более сложная, чем в предыдущих. Вследствие нарушения запрета и осуществления табуированного действия по отношению к сакрализованному объекту (скот, подлежащий убою) его «отрицательные» свойства (хриплый голос, астматическое удушье и т.д.) переносятся на ребенка.

Этот тезис согласуется с фактом, сообщаемым турецким этнографом М. Байры, утверждающим, что среди турецких крестьян распространено мнение о причинах патологии у детей, которые якобы коренятся в проступках и грехах, совершаемых их родителями (Мифы, культы, обряды, 1986; 207).

2) Различные родовспомогательные манипуляции (обряд *«развязывания узлов»*).

Во время трудных родов предпринимались магические родовспомогательные манипуляции (обряд *«развязывания узлов»* – открывание дверей дома, развязывание узлов, фартуков, расплетание волос, распарывание подола платья, расстегивание ворота рубашки, распоясывались и пр.), реальное воздействие которых имело психотерапевтический характер.

Развязывание всяких завязок, узлов и проч., а также отпирание сундуков, открывание дверей и т.п. в качестве магического приема, облегчающие трудные роды, составляют один из наиболее распространенных обычаев у множества кавказских и некавказских народов (армяне, осетины, карачаевцы, русские, украинцы и т.д.).

Нередко, в подобных случаях абхазы обращались к элементам имитативной магии. Так, по сообщению А. Иоакимова, в Самурзакани резали барана, и роженица бралась руками за ноги животного в уверенности, что с прекращением жизни последнего прекратятся и ее

⁸ Записано со слов Шониа Александры (Шуры) Махазовны, 1944 г.р., с. Маркула, Очамчирского района, 14/05/05.

страдания (Иоакимов, 1874).

Аналогично поступали и лакцы (народы Дагестана), полагая, что вытекшая кровь [барана] облегчает появление на свет ребенка. (Гаджиева, 1985; 276).

Абхазы, как и адыги (Хаберикова, 1993; 90) верили, что быстрому разрешению роженицы поможет перешагивание через нее человека, освободившего лягушку от змеи, и три раза прошедшего между ними со словами: «отпускаю тебя».

У русских, таким человеком мог быть и супруг роженицы. В Нижегородской губернии, «когда роды совершаются трудно, зовут мужа, и он переступает три раза через жену, лежащую на полу» (Редько, 1899; 126).

У народов Кавказа (грузины, армяне) человек, к помощи которого обращаются, не шагает через роженицу, а дает ей выпить из полы своего платья (Чурсин, 1957; 181), в другом варианте (адыги), роженице дают выпить воду, в которой этот человек мыл руки (Хаберикова, 1993; 90) и т.д.

У кумыков, если роды были тяжелыми, в подол платья роженицы насыпали ячмень, подводили к ней лошадь и давали последней съесть ячмень с колен женщин (Гаджиева, 1985; 276).

Сходный прием зафиксирован и у абхазов. Так, в Абжуйской Абхазии женщины в случае затянувшейся беременности кормили солью лошадь из подола своего платья (Иоакимов, 1874; 47).

3) Вера в существование парциальной души в последе, пуповине, («рубашке»), волосах, ногтях ребенка и т.д.

По окончании родов, пуповину перевязывали ниткой или волосами матери, а отпавшую через несколько дней часть закладывали в коровий помет и вмазывали в стену дома (будущее жилище ребенка), либо сушили и тщательно хранили (Смирнова, 1955; 68). Ножницы, которыми отрезали пуповину у новорожденного, должны были лежать без употребления, пока рана не заживет.

Большое значение придавалось захоронению послета, как средству, обеспечивающему здоровую жизнь ребенка и плодовитость матери. Послед, или детское место крепко завязывали в платок и глубоко зарывали в землю. При этом если мать не хотела больше иметь детей, кончик послета обжигали, а потом придавали земле (Джанашиа, 1960;

106). Закапывали послед и с вредоносными целями (Дбар, 2000; 33).

Указанные действия с пуповиной и последом, вероятно, имели целью обеспечение возможности/невозможности будущих родов, а также были призваны поддерживать связь с природой. И, как предположение мы высказываем мысль, что по тому, как относились абхазы к последу и пуповине, можно заключить, что им была свойственна вера в симпатическую связь их с телом человека.

Такие же манипуляции с последом совершались в разных вариантах у различных народов. К примеру, карачаевцы, при рождении ребенка послед иногда закапывали около дома или выкидывали в реку, или же закапывали около кладбища (Каракетов, 1995; 110). Осетины же, в случае когда хотели остановить деторождение, вместе с последом закапывали и закрытый замок (Дзуцуев, Бесаева, 1994; 33).

Почти все события, случающиеся при родах, а также различные обстоятельства, имеющие какое-нибудь отношение к новорожденному, служат тем или другим указанием на его будущую судьбу. Счастливым считался ребенок, на котором маточная сорочка оставалась неповрежденной (такая «рубашка» высушивалась, складывалась в маленькую книжечку, пряталась, либо носилась на груди в виде амулета)⁹. По народному поверью, «рубашка может сделать человека невидимкой», поэтому такую «рубашку» в старое время носили на себе некоторые молодцы, промышлявшие конокрадством (Иоакимов, 1874).

Аналогичные представления, существуют и у других народов. Так, русские подобные «сорочки» тщательно берегли, зашивали в ладанки и подвешивали на шнуре к нательному кресту (Энциклопедия, 2000; 13).

Рождение близнецов. Обряды перехода усложняются в случаях, которые признаются нестандартными, рождение близнецов воспринимается амбивалентно. У многих народов близнецы мифологизированные персонажи, рождение которых считалось сверхъестественным.

Согласно абхазскому поверью, опасно и не одноутробное одновременное рождение (в один день и час) детей в семье или у соседей, которых неразделяет вода (река, ручей), а также одновременное

⁹ Записано со слов Зухба (Сичинава) Хицкур Хазаратовны, 65 лет, с. Отхара (пос. Гарп), Гудаутского района, 23/08/06.

рождение в семье вместе с человеческим ребенком щенят, котят, мышат и т.д. (Аншба, 1982; 13; Дбар, 2000, 50). Это явление таило в себе опасность, т.к. жизненные силы человека приходится делить с другими одновременно родившимися существами (Барциц, 1998; 34).

В таких случаях, чтобы ребенку не повредило совместное появление на свет, совершался ритуал, инсценирующий «продажу» ребенка, дабы запутать злую силу (смерть), убедить ее, что в доме ребенка нет, его продали, так как считается, что один из близнецов должен умереть (Хашба, 2000).

Среди народных целебных средств против всевозможных болезней преобладают те, в основе которых различные магические обряды и действия апотропеического типа. В первую очередь следует назвать профилактические средства, характерные в основном для детского цикла.

4) Обереги, связанные с металлом, растительные обереги, очистительная сила огня, воды.

Укладывание в колыбель. Для абхазов важно было не только рождение здорового человека и своевременное его лечение в случае болезни, но и обеспечение ему магическими приемами в дальнейшем здоровой счастливой жизни. Колыбель (*агара*) окружалась рядом магических запретов, поверий.

С целью отогнать злых духов и обеспечивать успех в военных делах и охотничьих предприятиях мальчику под подушку клали пулю. Девочке же под голову клали подарки, очевидно, в знак того, что она принесет отцу богатый выкуп, даваемый женихом (Бигвава, 1983; 81).

Ребёнка в колыбели старались не оставлять одного, если же матери надо было отлучиться по делам, то от сглаза привешивали к люльке младенца различного рода обереги и амулеты: ставили рядом с колыбелью либо клали под матрац веник, клали ножницы, складной перочинный нож или холодное оружие¹⁰; прикрепляли ракушки¹¹, бусы (черные) с белыми крапинками, талисманы-молитвы и т.д. Вешали на ниточке на шею, либо на агару, специальную маленькую книжечку, куда были вшиты уголек, долька чеснока, и веточка сухого дуба.¹²

¹⁰ Острым железным предметам в мифологии многих народов приписывали особые магические свойства.

¹¹ Записано со слов Джинджолия Александры (Шуры) Тарашовны, 79 л., с. Гуп, Очамчирского района, 21/08/05.

¹² Записано со слов Джинджолия Александры (Шуры) Тарашовны, 79 л., с. Гуп, Очамчирского района, 21/08/05.

Как предохранительное средство от всяких болезней и сглаза у изголовья люльки также ставили ветку дикой яблони, алычи, либо грецкого ореха¹³, амулет из веточки кислицы, пахучих растений.

Адыги, в таких случаях привязывали ветку боярышника к левой стороне колыбели младенца.

В ряде общих для многих народов обрядов, связанных с охраной здоровья детей и лечением детских болезней (коклюша, кори), можно обнаружить реликты представлений о связи человека с растительным миром (протаскивание больных детей через расколотое дерево – магическая передача болезней), либо в случае рождения болезненных детей – мнимая продажа детей, «лечение» их наговоренной водой, различного вида заговорами и т.п.

Протаскивание больных детей между корнями или ветвями фундукового дерева, а также сквозь дупла деревьев, представляющий один из весьма распространенных магических приемов народной медицины, практиковали в различных вариациях народы Кавказа, а также русские, сербы, шведы, турки и другие народы (Чурсин, 1957; 109).

5) Обряды первого года жизни ребенка.

Стрижка ногтей и волос. Абхазы до года ребенку не стригли ногти и волосы (по другим данным, первый раз стригли ребенку волосы через пять месяцев после рождения).

В представлениях абхазов, если подстричь волосы раньше положенного срока, они могли вырасти неровными, мелкими как зубья расчески.

Существовали и различные магические действия, стимулирующие рост волос, к примеру: чтобы волосы выросли большими, при первой стрижке волос, маленькую девочку сажали на плетень тыквы, или же состригали ей волосы, посадив на барашку, дабы они [волосы] были кудрявыми (Ашуба, Тарба, 2004; 257).

У многих народов первые состриженные волосы выполняли роль оберега для ребенка. Так, дагестанцы, зашивали их в маленькие треугольные мешочки и привязывали к люльке или привешивали к одежде малыша (Булатов, 1988; 186).

Аналогично этому, абхазы, остриженные волосы зашивали в

¹³ Записано со слов Кортова Нели Кинтовны, 46 л., с. Баслаху, Очамчирского района, 20/08/02.

материю и вешали на перекладине люльки. Волосы первой стрижки клали туда, где нельзя было причинить им вреда, так как существовало представление о возможности передачи его ребенку через эти волосы или же состриженные ногти (магия целого и части).

Первые срезанные ногти и волосы никогда не выбрасывали, а прятали, считая, что если они попадут на землю и их затопчут, ребенок может заболеть, либо у него будут частые головные боли. Абхазы, первые состриженные волосы и ногти прячут до тех пор, пока ребенок не начнет говорить (Иоакимов, 2005; 457).

У черкесов, первые ногти остерегаются обрезать, чтобы ребенок не вырос вором: матери полагается их обкусывать и затем класть в колыбель (Пчелинцева, Соловьева, 1996; 123-124).

Первое купание, мытье головы, стрижка ногтей и волос и прочее – все это не только имеет гигиеническое значение, но и рассматривается некоторыми учеными (Геннеп, 1999; 52-53), как составляющие обряда очищения, который можно отнести к группе обрядов отделения от матери.

Первый зуб. В отличие от ногтей, волос, пуповины, последа, которые, даже физически отдаленные от человека, остаются с ним в магической связи и поэтому их нельзя выбрасывать, первый выпавший молочный зуб, абхазы, как и родовые волосы, заворачивали в материю и в сопровождении вербального текста клали куда-нибудь подальше от посторонних глаз.

Магический смысл имели и некоторые другие ритуалы первого года жизни ребенка (первое купание, кормление, одежда новорожденного, первый шаг ребенка, имянаречение), которые сопровождались обрядовыми действиями, главным образом религиозно-магического характера.

Рассмотренный нами материал позволяет сделать выводы, что именно беспокойство за здоровье беременной женщины, за нормальное развитие плода и благополучные роды создало целую систему защитных средств, всевозможных запретов, примет, передаваемых из поколения в поколение, которые претерпели не одну модификацию формы и трансформацию смысла. В плане содержания, часть советов и табу очень старые, традиционные, и, с одной стороны апеллируют к магическим представлениям, а с другой стороны – ищут нового, рационального объяснения.

Детская обрядность, разрабатываемая в последние годы нередко на основе экспедиционных материалов и с учетом современного преломления традиционных воззрений, дает возможность наблюдать характерное сохранение послеродовых традиционных обрядов, изменяющихся в сторону сокращения в них архаических и увеличения социально-бытовых элементов. Об изменении обрядов говорит смещение сроков их проведения, постепенное упрощение, незнание информантами значения или содержания обряда.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аншба, А.А., (1982), Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси: 13.

Ашуба, А.Е., Тарба, С.З., (2004), «Предсказательная символика в традиционной культуре абхазов», Абхазоведение, В. 3, Сухум, 257.

Загребин, А.Е., (1997), «Проблемы этнографии удмуртов в исследованиях финских ученых XIX – первой половины XX веков», Дисс. канд. ист. наук. Ижевск, 137.

Бигвава, В.Л., (1983), Современная сельская семья у абхазов. Тбилиси: 80.

Барциц, М.М., (1998), «Судьба в системе традиционного мировосприятия абхазов», Сб. науч. ст. «Мосты», Вып.1, Сухум: 34.

Булатов, А.Г., (1988), Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана. Л.: 186.

Гаджиева, С.Ш., (1985), Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. М.: 276.

Геннеп, А., (1999), Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: 52-53.

Джанашиа, Н.С., (1960), Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми: 106.

Дбар, С.А., (1998), «Предродовые запреты у абхазов», Сб. науч. ст. «Мосты», Вып.1, Сухум: 46.

Дбар, С.А., (2000), Обычаи и обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX – начало XX вв.). Сухум: 33.

Дзуцуев, Х.В., Бесаева, Т.З., (1994), Этнография детства у осетин. Владикавказ: 33.

Иоакимов, А., (1874), «Абхазцы», «Кавказ», № 47.

Иоакимов, А., (2005), «Абхазцы», Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX – нач. XX вв.). Кн. I. Сухум: 457.

Каракетов, М.Д., (1995), Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.: 110.

Мифы, культы, обряды, (1986), Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии. М.: 207.

Пчелинцева, Н.Д., Соловьева, Л.Т., (1996), «Традиции социализации детей и подростков у народов Северного Кавказа», Северный Кавказ бытовые традиции в XX в. М.: 123–124.

Редько, А., (1899), «Нечистая сила в судьбах женщины-матери», «Этнографическое обозрение», № 1–2, 126.

Религиозные верования адыгов, (2001), Религиозные верования адыгов. Хрестоматия исследований. Майкоп; 329.

Смирнова, Я.С., (1955), «Семейный быт и положение абхазской женщины», КЭС. М.: 68.

Хаберикова, Х.А., (1993), «К вопросу о магических обрядах и действиях в народной медицине адыгов», Из традиционной этнографии народов Карачаево-Черкесии. Черкесск: 90.

Хашба, Р.А., (2000), «Элементы магии в заговорной поэзии в абхазском детском фольклоре», Доклад на итоговой сессии АБИГИ 25-28 апреля 2000 г.

Хециа, А.Д., (2001), «Из абхазской охотничьей лексики», «Алашара», №1, 98 (на абх. яз.).

Чурсин, Г.Ф., (1957), Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: 181.

Энциклопедия, (2000), Энциклопедия русских обычаев. М.: 13.

KUR'AN'DA EVRENSEL BARIŞA YÖNELİK MESAJLAR (İNSAN TEMEL HAK VE ÖZGÜRLÜKLERİ AÇISINDAN)

TURGAY, Nurettin
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Kelime olarak barış ifade eden İslam dini, evrensel barışın sağlanması için, bütün insanların mal, can, nesil, din ve akıllarını korumayı hedeflemektedir. Bu hedeflere ulaşıldığı takdirde, insanlar arasında evrensel barış, kendiliğinden teşekkül etmiş olur.

İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'ân ve onun açıklaması durumunda bulunan sünnette, bu barışın sağlanması istikametinde çeşitli mesajlar verilmektedir. Kur'ân'ın özeti mahiyetinde olan Fatiha suresinde Allah, bütün alemlerin Rabb'i olarak tanımlanmaktadır. Kur'ân'da, insanlar arasında herhangi bir ayırım gözetilmeden, sosyal hayatta adaletin sağlanması emredilmektedir. Kur'ân'a göre insanların farklı inanç ve etnik kökenlerden olmaları, onların kavga etmelerini gerektirmez. Böyle bir yapı, onların tanışıp hoş geçinmelerinde etkili rol oynamalıdır. Çünkü Allah, İslâm dinini hak olarak kabul etmekle beraber, insanların inançlarında serbest olduklarını haber vermekte ve farklı milletlerden olmanın, bir ayrıcalık olmadığını, aksine insanlık için bir zenginlik olduğunu vurgulamaktadır. Çeşitli hadislerde de, kendimiz için arzu ettiğimiz her türlü iyiliği, hak ve hürriyeti, diğer insanlar için de arzu etmemiz istenmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v.), hem İslam'ı hem de imanı bu yönde tanımlamıştır. Ayrıca o, yaşayışında bu ilkelere hep riâyet etmiştir.

Bu ve benzeri ilkelere riayet etmek, evrensel barışa büyük katkı sağlar. Günümüzde, tüm insanlığın buna ihtiyacı vardır. Bunu araştırıp inceleyen ve gereğini yerine getiren Müslümanlar, dünya milletlerine bu konuda ders verebilecek düzeye gelebilirler. Bunu sağlamak, Müslümanların en önemli görevlerindendir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, barış, Kur'ân.

ABSTRACT

Messages from the Quran to Universal Peace

The İslâm is peace. It aimes to protection ll humanites property, life, eligion, generation and mind. After that, the Universal peace comes in to being.

There are many messages from the Quran and Sunnah in this way. The first sura in the Quran is sura Fatiha. Said that in this sura, Allah is raub of the worlds alemeen not only of muslims.

The prophet Muhammed sais that we hawe to admit every consession for every one that we amid for us. Only after that we can be muslim and believer.

Every one need that peace to day.

Key Words: Quran, Muhammed, peace, humanit.

Giriş

Günümüzde, İslam aleminin hemen hemen her yerinde, birçok alanda büyük problemler yaşanmaktadır ve İslam âlemi, tabir caizse, diğer dünya devletleri, özellikle batı ülkeleri karşısında aciz ve çaresiz bir durumda bulunmaktadır. Bunun elbette çeşitli sebepleri vardır. Kanaatimize göre bu perişanlığın en önemli sebebi, İslam aleminde insanların tabii haklarının çiğnenmesi ve sosyal adalet esaslarının uygulanmamasıdır.

Müslüman devletler, gayr-ı Müslim ülkelerin sultasından kurtularak siyasi, iktisadi ve askeri alanlarda kendi kendilerine yetebilmeleri için ne yapmalıdırlar? Bu soruya cevap olarak çeşitli fikir ve düşünceler ileri sürülebilir. ¹

Kanaatimizce İslam ülkelerinin, Batı devletleri karşısında bu acizlik ve perişanlıklarından kurtulabilmeleri için, her şeyden önce içte ve dışta güven kazanmaları gerekir. Bilhassa kendi iç aleminde güveni sağlamadıkları müddetçe, dışarıya karşı güveni sağlamaya ve çeşitli problemlerini halletmeye çalışmaları, boş bir hayal peşinde koşmaktan başka hiçbir şeyi ifade etmeyecektir. Çünkü, iç organlarından rahatsız olan bir kişinin ayakta durabilmesi ve diğer insanlar arasında sağlıklı bir hayat sürdürebilmesi, imkânsız gibi görünmektedir. Kişinin, diğer insanlar arasında normal bir hayat sürdürebilmesi için, her şeyden önce iç bünyesinin sağlıklı olması

¹ Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Mevdudi, İslam'da İhya Hareketleri, trc. Halil Zafir, Ankara 1967, s. 32 vd.; Seyyid Kutup, İslam ve Kapitalizm Çatışması, trc. Mustafa Uysal, Konya 1967, s. 59 vd.; Roger Garaudy, Entegrizm Kültürel İntihar, trc. Kamil Bilgin Çileçöp, İstanbul 1992, s.82 vd.; Mehmet Paçacı, Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?, Ankara 2000, s. 16 vd.

gerekir. İslam âleminin de, dünya milletleri ile aynı seviyeye gelebilmesi ve hatta onları geride bırakıp daha ileriye gidebilmesi için, kendi içinde güven ortamını tesis etmesi icap eder. Toplumda iç güvenin sağlanması için ise, toplumu oluşturan tüm bireylerin çeşitli kişisel haklarının korunması ve sosyal adaletin topluma hakim olması icap eder. Haklarının korunduğuna, kişi olarak özgürlüklerinin sağlandığına kanaat getirmeyen insanlardan oluşan bir toplum, mutlu olduğunu söyleyemez. Kendini mazlûm, mâhkum, mağdur ve mahkur olarak hisseden insanların bulunduğu toplumlarda, barıştan, güvenden ve çağdaşlaşmadan söz edilemez.

İnsan hakları konusundaki hassasiyetimiz, bizi, bu konuda çok yönlü çalışmaya sevk etti. Günümüzde “İnsan Hakları” konusunda çok çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Haliyle yazarlar, doğal olarak bu konuyu kendi bakış açılarına göre açıklamaya çalışmaktadır. Biz de bu çalışmamızda, kendi bakış açımıza göre “Kur’ân’da evrensel barışa yönelik mesajlar”ı açıklamaya çalışacağız. Yeryüzünde evrensel barışın sağlanması için, sosyal adalet dengesinin oluşması gerekmektedir.

A. Sosyal Adalet

Sosyal bir varlık olup tek başına yaşayamayan insanın, toplumun kopmaz bir parçası olarak bir takım iyi vasıflar kazanması, güzel huy ve iyi ahlak örnekleriyle donatılması gerekir. Kişisel menfaat ve çıkarlarını ön planda tutan, başkalarını hor ve hakir gören, başkalarının tabii haklarına saygı göstermeyen kişiler, her zaman topluma ters düşerler. Bu tür insanlardan oluşan bir toplum, zamanla parçalanıp dağılmaya, en azından güvensizlik havasında boğulmaya mahkumdur. Onun içindir ki Kur’an, kişiyi, toplumun kopmaz bir parçası olarak kabul etmektedir; bununla beraber, toplumu oluşturan bütün insanların önüne, sosyal adalet ve insanların tabii hakları hususunda uymaları gereken bazı kuralları koymaktadır.

Kur’an, her şeyden önce insanları, tabii bir varlık olarak doğuştan eşit görmektedir; ancak, doğuştan sonra insanlar arasında oluşan bazı farklılıkları çeşitli ayetlerde dile getirmektedir. Bazı insanların inanıp iyi işler yapmaları,² cehaletten kurtularak ilimle mücehhez olmaları³ ve benzeri güzel davranışları⁴ nedeniyle daha üstün özellikler kazanmaları mümkündür.

Kur’an, insanların özel mülkiyet haklarını kabul etmekte ve bu durumda toplumda zengin olmayı meşru kılmaktadır. Ancak Kur’an, özellikle

² en-Nur 24/55.

³ ez-Zümer 39/9; el-Mücadele 58/11.

⁴ el-Bakara 2/253; en-Nisa 4/95; en-Nahl 16/71.

zengin-fakir ayırımının yapılmamasını, fakirlere zekat, fitre, sadaka, fidye ve bağışlarla yardımların yapılmasını emretmekte ve fakirlerin şu veya bu şekilde hor görülmelerine asla rıza göstermemektedir. Hatta Yüce Allah, bu konuda peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'i uyarmıştır. Kur'an'da yer alan ve bu türden uyarı niteliğini taşıyan iki olaya yer vermek istiyoruz:

a) Bir ara Mekke'nin ileri gelenleri, fakir insanların Hz. Muhammed (s.a.v.)'in yanında toplandıklarını görünce, onunla konuşmaya tenezzül etmemişler. Hz. Muhammed (s.a.v.), konuşmak üzere kendilerini davet edince, onun etrafında toplanan fakir ve yoksulları kast ederek, "Bunlar kim oluyor ki, biz gelip onlarla beraber senin yanında oturalım, onların huzurunda seninle konuşalım? Biz geldiğimiz zaman, sen onları yanından çıkar. Biz, ancak bu şekilde gelip seninle konuşuruz," demişler. Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinin Müslüman olmalarını son derece arzu eden Hz. Muhammed (s.a.v.), bu teklifi kabul eder gibi olmuş ve onlar geldiği zaman, fakir Müslümanları yanından çıkarmayı düşünmüştür. Fakat, böyle bir ayırıma razı olmayan Yüce Allah, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i ayetle uyarmıştır:

*"Rabb'inin rızasını isteyerek sabah akşam ona dua edip yalvaranları, sakın huzurundan kovma. O müşriklerin yaptıklarından sanan bir sorumluluk, senin yaptıklarından da onlara bir sorumluluk yoktur. Eğer o fakirleri huzurundan kovarsan, zalimlerden olursun."*⁵

Bu ayetin nazil olması üzerine, Hz. Muhammed (s.a.v.) müşriklerin ileri gelenlerinin bu konudaki tekliflerini kabul etmemiş ve ondan itibaren, bu fakir sahabeleri incitmemek için, onlar onun huzurundan müsaade alıp gitmedikçe, kendisi onların yanından kalkmak istememiştir.⁶

Yüce Allah, bu ayette açıkça zengin-fakir ayrımcılığına karşı çıkmakta ve belki Mekke'li müşriklerin ileri gelenleri Müslüman olur da bu davaya hizmet ederler şeklinde iyi niyetle hareket eden Hz. Muhammed (s.a.v.)'i, bu düşüncesinden dolayı uyarmaktadır. Yine Allah bu ayette, insanın kalbini incitecek, onu rencide edecek herhangi bir ayırımda bulunmanın zulüm ve böyle bir ayırımda bulunan kişilerin de, peygamber dahi olsa, zalimlerden olacaklarını açıkça ifade etmektedir.

b) Yüce Allah tarafından, peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e yönelik bir uyarı niteliğini taşıyan ikinci bir olay, şöyledir:

Hz. Muhammed (s.a.v.), bir gün Mekkeli Müşriklerin ileri gelenlerine

⁵ el-En'am 6/52.

⁶ Bkz. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, el-Keşşaf, Mısır 1977, II,68; Abdulfettah el-Kadi, Esbabu'n-Nüzul, Mısır tsz. s.101.

İslam dinini anlatıp onları tevhit inancına davet etmekle meşgul iken, gözleri görmeyen ve fakir biri olan Abdullah b. Ümmi Mektum adındaki bir kişi, onun huzuruna varıyor ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in meşguliyetinin farkında olmadığı için, “Ey Muhammed, Allah’ın sana öğrettiğinden bana da öğret,” diyordu. Hz. Muhammed (s.a.v.), karşısındakilerle konuşmaya devam ederken, Abdullah b. Ümmi Mektum da, söylediğini tekrarlıyordu. Onun bu ısrarlarından bir nevi rahatsız olan hatta bu nedenle yünü ekşiten Hz. Muhammed (s.a.v.), anında Yüce Allah tarafından uyarılıp ikaz edilmişti. ⁷ Bu konuda nazil olan ayetlerin meali şöyledir:

“Kendisine o ama geldi diye peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü. (Ey Muhammed!) Ne bilirsin, belki de o arınacak; yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecek. Kendini muhtaç hissetmeyene gelince, sen ona yöneliyorsun. (İstemiyorsa) onun arınmamasından sana ne! Allah’a karşı derin bir saygıyla korku içinde koşarak sana geleni ise bırakıp, ona aldırmıyorsun. Hayır, böyle yapma! Çünkü bu (Kur’an) bir öğüttür. Dileyen ondan öğüt alır. O, şerefli ve sadık yazıcı meleklerin elindeki yüksek, tertemiz ve çok değerli sayfalardır.”⁸

Görüldüğü gibi, Yüce Allah bu ayetlerde açık bir şekilde Hz. Muhammed (s.a.v.)’i yaptıklarından dolayı uyarmaktadır. Bu uyarılara göre, kendini beğenen zengin insanların, ama ve fakir olan bir kişiden hiçbir üstünlükleri yoktur. İnsanın temiz inancı ve dürüstlüğü olmadıktan sonra, dünyadaki servet, tahsil, makam, şöhret ve benzeri özelliklerinin, Kur’an ölçülerine göre hiçbir değeri yoktur. Onun için bu ayetlerde, temiz inançlı ve samimi olan yoksul kişi övülmekte, kendilerini beğenip böbürlenene ve toplumun ileri gelen zenginleri olan kişiler aşağılanmaktadır. Bununla beraber, yoksul kişi ile ilgilenmeyip diğerlerine farklı bir şekilde iltifat eden Hz. Muhammed (s.a.v.) de, yaptıklarından dolayı uyarılmaktadır. Bu ölçülere göre, bu gün dünya çapında zengin sayılabilen servet sahiplerini, devlet yönetimlerinin en üst düzeylerinde bulunan yöneticileri ve benzeri kişileri tahsil, makam ve mal varlıkları ve hele soy kökenleri sebebiyle üstün gören ve onları diğer insanlardan farklı bir muameleye tabi tutan kişilerin, inanç ve insanlık açısından kendilerini sorgulamaları gerekir.

Ayrıca bu ayetlerde anlatılan Abdullah b. Ümmi Mektum olayı, Kur’an’ın mucize olduğunu gösteren önemli kanıtlardan biridir. Çükü bazılarının iddia ettiği gibi Kur’an, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in uydurduğu bir kitap olsaydı, onun, yazdığı kitapta kendi kendini kınaması düşünülmazdi.

⁷ Muhammed b. Cerir et-Taberi, Camiü'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an, Beyrut 1995, XXX, 64 vd.; İsmail b. Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Beyrut 1969, IV, 470 vd.

⁸ Abese 80/1-16.

O, kendisi için kınama ve uyarı mahiyetindeki bu ayetleri gizlememiş, böyle bir şeyi düşünme cihetine gitmemiş ve onları, Allah’tan geldiği gibi insanlara tebliğ etmiştir.⁹

Batı düşüncesinde, on sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında “İnsan Hakları”, “Hukuk Devleti” ve benzeri kavramlar ortaya çıkmıştır. Batı dünyasında bu özel terimlerin ortaya çıkarılmaları, bunların mevcut Tevrat ve İncil’de bulunmamalarından kaynaklanmaktadır.¹⁰ İslam âleminde İlahi vahiy tahrif edilmediği için, batılılaşma döneminden önce, “Hukuk Devleti” ve “İnsan Hakları” gibi terimlerin kullanılmasına gerek yoktu. İlahi vahye uyulmasını istemek, insan haklarına, adalete, temel hukuk ilkelerine uyulmasını istemek demek oluyordu. Aslında “İnsan Hakları”, Hukuk Devleti” ve “Adalet” kavramları, ilahi vahiydir ve bunların tebliği, Adem (a.s.) ile başlamıştır. Fakat günümüzde İslam’a “İnsan Hakları” ve “Hukuk devleti” kavramları hakkında önyargılı itirazlar yöneltilmektedir. Ama “Adalet” konusunda herhangi bir şey söylenememektedir. Çünkü, mana itibarıyla bütün bu kavramları kapsayan “Adalet” mefhumu, Kur’an’ın çeşitli ayetlerinde açıkça dile getirilmektedir:

*“Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman, adaletle hükmetmenizi emreder. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”*¹¹

Bu ayette anlatılan, emaneti ehline verme ve insanlar arasında adaletle hükmetme meseleleri, çok ciddi ve son derece önemli meselelerdir. Aslında bu iki mesele, biri diğerinden ayrılmayacak derecede birbirleri ile irtibatlıdır. Aynı zamanda bu mesajlar, daha çok egemen olan yöneticilere yöneliktir. Rivayet edildiğine göre Hz. Ali (ö. 40/661), bu ayetin tefsiri ile ilgili olarak şöyle demiştir: “İmamın (idare makamında olan yöneticinin), Allah’ın indirdiği ile hükmetmesi ve emaneti ehline vermesi gerekir. İmam böyle hareket ettiği zaman, idare ettiği insanların da onu dinlemeleri ve emirlerine uymaları gerekir.”¹²

Hz. Ali’nin, bu ayetin yöneticilere yönelik olduğunu söylemesi, bu ayetin nüzul sebebine dayanmaktadır. Rivayet edildiğine göre, bu ayetin nüzul sebebi şöyledir: Mekke’nin fethi günü, Resulullah (s.a.v.) Mekke’ye girdiği zaman, Kabe’nin miftahdarı (anahtarcısı) olan Osman b. Talha

⁹ Seyit Kutup, fi Zilali’l-Kur’an, Beyrut 1971, VIII, 460.

¹⁰ Hüseyin Hatemi, İslam’da İnsan Hakları ve Adalet Kavramı, Doğu ve Batıda İnsan Hakları, Ankara 1996, s. 1.

¹¹ en-Nisa 4/58.

¹² Tirmizi, Ahkam, 4; et-Taberi, Cami, V, 200.

b. Abduddar, Kabe'nin kapısını kilitlemiş ve anahtarı Hz. Muhammed (s.a.v.)'e vermek istememiştir; daha sonra da, "Resulullah (s.a.v.) olduğunu bilseydim, menetmezdim," demiştir. Hz. Ali, derhal Osman'ı tutarak kolunu bükmüş ve anahtarı ondan alarak Kabe'nin kapısını açmıştır. Hz. Muhammed (s.a.v.) içeriye girip iki rekat namaz kılarak çıktığı zaman, amcası Hz. Abbas, anahtarın kendisine verilmesini, daha önce yapmakta olduğu zenzem suyunu dağıtma ile Kabe'nin anahtarını taşıma görevlerinin kendisinde toplanmasını istedi. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. Bunun üzerine Hz. Muhammed (s.a.v.) Hz. Ali'ye, anahtarı Osman'a iade etmesini ve kendisinden özür dilemesini emretti. Hz. Ali de anahtarı götürüp özür dileyince, Osman, "Zorlayıp eziyet ettin, sonra da gelip tamire çalışıyorsun." dedi. Hz. Ali de: "Allah senin hakkında ayet indirdi." dedi ve bu ayeti okudu. Bunun üzerine Osman şahadet kelimesini okuyarak Müslüman oldu. Bu ayetin nüzulü ile, miftahdarlığın (Kabe'nin anahtarını taşıma görevi) ebedi olarak Osman evladında kalması, vahye müstenit oldu (dayandı). Sonra Osman Mekke'den hicret edip anahtarı kardeşi Şeybe'ye verdi. Bu gün dahi, Kabe'nin anahtarı, Şeybe'nin torunlarındadır.¹³

Bilindiği gibi, ayetin nazil olmasının sebebinin hususi olması, manasının umumi olmasına engel değildir. Bu ayetin böyle bir olay üzerine nazil olmuş olması, bu ayetteki adalet ve emanet kavramlarının manasını sınırlandırmaz. Adalet ve emanet, insan haklarının ve sosyal adaletin temel esasları konumundadır.

Hz. Muhammed (s.a.v.) de, bu ayetin tefsiri mahiyetinde çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. O, kıyametin ne zaman kopacağını soran birine, "Emanet zayi olduğu zaman, kıyameti gözetle," demiştir. "Emanet nasıl zayi olur?" sorusuna karşılık olarak da, "İş, ehli olmayanların eline geçerse, kıyameti gözetle," diye cevap vermiştir.¹⁴

İki kişi, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e gelip, kendilerini emir olarak tayin etmelerini rica ettiler. O, "Biz, işimizi isteyene ve mevki düşkününe vermeyiz," diye buyurdu.¹⁵ Kendisinden valilik isteyen Ebuzer'e de, şöyle dedi: "Ebuzer, sen zayıfsın, o mevki bir emânettir; sonu da kıyamet gününde bir perişanlık ve pişmanlıktır; yalnız hak ederek alan ve üzerine düşeni de yerine getiren, müstesnadır."¹⁶

Hz. Ömer de, "Müslümanların başında bulunan kişi, dostluk veya akrabalık hatırına bir adamı bir işin başına getirirse, Allah'a, Allah'ın peygamberine ve Müslümanlara hıyanet etmiş olur," demiştir.¹⁷

¹³ Abdulfettah el-Kâdî, Esbabü'n-Nuzul, Beyrut tsz. s. 71; Yazır Hak Dini, II, 1372 vd.

¹⁴ Buhari, İlim, 2.

¹⁵ Buhari, Ahkam, 6.

¹⁶ Müslim, İmarat, 16.

¹⁷ Muhammed Cemaluddin el-Kasîmi, Tefsiru'l-Kasîmi (Mehâsinü't-Te'vîl), Beyrut 1994, V, 1334.

Burada, adaletle hareket etme ve emânete riây etme ile ilgili bir âyetin anlamı üzerinde durduk; Hz. Muhammed (s.a.v.)’in bu konuda söylemiş olduğu bazı hadislerle de yer vererek, konuyu yorumlamaya çalıştık. Burada verilen bu bilgiler, toplumda adaletle hareket etmenin ve emanete riayet etmenin, insanlar arasında sosyal adaletin yerleşmesinde ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁸ Adâlet ve emânete riây etilmeyen hiçbir toplumda, insan haklarının korunması ve sosyal adaletin oluşması, söz konusu olamaz.

*“Rabb’inin kelimesi, doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”*¹⁹

Bu ayette geçen “Rabb’inin kelimesi” hakkında çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Alimler bunu, Allah’ın hükümleri, emir ve yasakları, delilleri²⁰ va’dı²¹ ve benzeri anlamlarda yorumladılar. Ancak çoğunluğun dediği gibi, bunun Kur’an olarak değerlendirilmesi,²² ayetin anlamına daha uygun düşmektedir. Çünkü Kur’an, Allah’ın va’dını, delillerini, hükümlerini, emir ve yasaklarını kapsadığı için, bütün bu anlam ve yorumlara şamil bulunmaktadır. Yüce Allah bu ayette bütün bu kavramların, adalet ve doğruluk bakımından mükemmel olduklarını haber vermektedir.

*“Kuşkusuz Allah, adaleti, iyiliği ve akrabalara yardımı emreder; ahlaksızlığı, kötülüğü ve haksızlığı yasaklar; ders alarsınız, diye size öğüt verir.”*²³

Bilindiği gibi bu ayet, imamlar tarafından, Cuma hutbelerinin sonunda okunmaktadır. Bu ayet, genel olarak insan haklarını kapsadığı için, bir nevi insan hakları mesajı durumundadır. Ne acıdır ki, Cuma hutbelerinin sonunda yüksek sesle bu ayeti okuyan imamların ve onları dinleyen cemaatin büyük bir kısmı, bu ayetin kapsadığı geniş manaları anlamamakta ve verilmek istenen mesajların farkına bile varamamaktadırlar.

Manaları üzerinde durduğumuz bu ayetler, adalet kavramını geniş anlamı ile emreden ayetlerden sadece birkaçıdır. Kur’an’ın bu derece önem verdiği adalet, evrenseldir, kişi ve toplumlara göre değişmez. Sayın Sami Selçuk’un dediği gibi insanlar, her zaman ve her yerde barış ve mutluluğa

¹⁸ Bu ayetin açıklaması hususunda daha geniş bilgi için bakınız: Nurettin Turgay, Hazreti Ali ve Tefsirdeki Yeri, İlâhiyât, Ankara 2004, 95 vd.

¹⁹ el-En’am 6/115.

²⁰ el-Maverdi, en-Nuketü ve’l-Uyünü, II, 160.

²¹ Muhammed Esed, Kur’an mesajı, İstanbul 1999, I, 250.

²² el-Kurtubi el-Cami, VII, 47.

²³ en-Nahl 16/90.

muhtaçtırlar; bunu gerçekleşmesi için de, adalet gerekir.²⁴ Adaletin tecelli etmediği yerde de, barış ve mutluluğu yakalamak mümkün değildir.

Kur'an'ın, özellikle dünya çapında insanlar arasında sosyal bir adaletin oluşması için üzerinde durduğu önemli bir husus da, insanlar arasında ırk, kavim, millet ve benzeri hususlarda ayırım gözetmemesidir: “*Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için, sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Kuşkusuz Allah yanında en üstün olanınız, (günahlardan) en çok korunanınızdır. Allah, bilendir, haber alandır,*”²⁵ mealindeki ayette haber verildiği gibi, insanlar farklı kabile ve milletlerden oluşurlar. Bu farklılık, bir kabile veya milletin diğerlerinden üstün veya aşağı olmasını ifade etmez. Şu veya bu millettten olmak, hiçbir insana üstünlük sağlamaz. Ancak Allah'tan korkmak, onun emir ve yasaklarına riayet etmek, dürüst bir hayat sürdürmek ve özellikle insanların tabii haklarına saygı göstererek, bu konuda gereken şartlara uygun hareket etmek, insana üstün bir şahsiyet kazandırır. Bir de Yüce Allah bu ayetin başında, “*Ey insanlar*” diye hitap etmek suretiyle, bu ayetteki mesajların, yalnız inananlara değil, bütün insanlara yönelik olduğunu göstermektedir.

Başka bir ayette de, bu konuda şu bilgiler verilmektedir: “*Ey inananlar, bir topluluk, başka bir toplulukla alay etmesin. Belki (alay ettikleri kimseler), kendilerinden iyidirler. Kadınlar da başka kadınlarla alay etmesinler. Belki onlar kendilerinden iyidirler.*”²⁶ Buna göre, kadın veya erkek hiçbir toplumun, başka herhangi bir toplumu hor ve küçük görmeye hakkı yoktur. Yine bu ayette kadınlar, erkeklerle beraber zikredilmektedir. İslam'a göre, insan olarak kadın da erkek gibidir. Allah'ın yanında, kadın ve erkek insan olarak eşit tabii haklara sahip bulunmaktadır. Veda hutbesinde, kadın hakları en güzel bir şekilde anlatılmaktadır.²⁷

Bu ve benzeri ayetlerden, şu veya bu aileden veya millettten olmanın, insana herhangi bir ayrıcalık veya fazilet kazandırmadığını öğrenmekteyiz. Yüce Allah Kur'an'da, yalnız bir adamı ismen kötülemektedir. Allah tarafından kötülünen o kişi de, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in amcasıdır:

“*Ebuleheb'in elleri kurusun (yok olsun), zaten kuruyup yok oldu. Ne malı, ne de kazandığı, onu kurtaramadı. O, alevli bir ateşe girecektir. Karısı da, odun hamalı olarak, boynunda hurma lifinden bir ip olduğu halde (o ateşe girecektir).*”²⁸

²⁴ Sami Selçuk, Demokrasiye Doğru, Ankara 1999, s. 13.

²⁵ el-Hucurat 49/13.

²⁶ el-Hucurat 49/11.

²⁷ Ahmed Zeki Safve, Cemheretu Hutubi'l-Arab, Mısır 1962, I, 155 vd.

²⁸ el-Mesed 111/1-5.

Ebuleheb, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in amcası olduğu halde, karısı ile beraber ona çeşitli kötülükleri yapmaktan geri durmuyordu.²⁹ Bunun üzerine bu sure nazil oldu.³⁰ Bu surede çeşitli mesajlar verilmektedir. Her şeyden önce Ebuleheb’e, Kureyş kabilesinden olması veya Hz. Muhammed (s.a.v.)’in amcası olması münasebetiyle herhangi bir ayrıcalık tanınmadı; peygamberin amcası olması, onu kurtarmadı. O, yaptığı kötülükler münasebetiyle, Allah tarafından ismen kötülendi ki insanlar, şu veya bu aile, kabile veya milletten olmanın, insana herhangi bir üstünlük sağlamadığını daha iyi anlasınlar.

Tevhit inancına dayanan bütün dinlerin ve modern demokrasi anlayışının ideali, insanlar arasında sosyal adaleti sağlamaktır. Çünkü bu sistemlerde, insanların eşitliğine inanılmaktadır. Bilindiği gibi sosyal adalet, sınırlı cemiyet yapısının doğurduğu bütün kusurları gidermeyi hedef olarak kabul eden bir kavramdır. Sosyal adalet, yönetimin yönettiği vatandaşlara sosyal hizmetlerde sağladığı adalettir. Adalet kavramını ön planda tutan devlet anlayışına göre, insanların hukuk karşısında ve hayat mücadelesinde eşit tutulması gerekmektedir.

B. İnsan Hakları

1. “Hak” Kelimesinin Tanımı

“İnsan Hakları” kavramı üzerinde dururken, önce “Hak” kelimesinin tanımını yapmaya çalışacağız. Bu kelime, Arapça’dan Türkçeye geçmiştir ve farklı anlamlar için kullanılmaktadır. Konumuz, Kur’an ağırlıklı olduğu için, önce bu kelimenin, Kur’an’da kullanıldığı anlamlar üzerinde durmaya çalışacağız.

Kur’an’da “Hak” kelimesi, bir çok ayette Allah’ın bir ismi olarak geçmektedir.³¹ Bu ayetlerden birinin meali şöyledir: “... *Allah, hakkın ta kendisidir.*”³²

Bununla beraber hak kelimesi, Kur’an’da gerçek şey³³, adâlet³⁴, insaf³⁵, bir kimseye ait şey³⁶, herhangi bir işin karşılığında verilen şey³⁷, batılın

²⁹ Fahrudin er-Razi, Mefatihü’l-Ğayb, Beyrut 1990, XXXII, 166 vd.; el-Kurtubi, el-Cami, XX, 236; İbn Kesir, Tefsir, IV, 565; Muhammed İzzet Derveze, et-Tefsiru’l-Hadis, trc. Mustafa Altunkaya, İstanbul 1998, I, 123.

³⁰ Abdulfettah el-Kadi, Esbabu’n-Nuzul, Kahire tsz. s. 251.

³¹ Yunus 10/30, 32; el-Kehf 18/44; Taha 20/114; el-Hac 22/6.

³² el-Hac 22/6.

³³ el-Bakara 2/26; Yunus 10/55; Lokman 31/33; ez-Zuhruf 43/30.

³⁴ el-Enbiya 21/112; es-Sad 38/22.

³⁵ en-Nisa 4/105.

³⁶ el-A’raf 7/8; el-Mearic 70/24, 25.

³⁷ ez-Zariyat 51/19; el-Mearic 70/24, 25.

zıttı³⁸, kesinleşmiş emir³⁹, Kur'an ve İslâm⁴⁰, pay, hisse⁴¹, mucize⁴², doğru yol⁴³, edası farz olan bir Allah borcu⁴⁴ ve benzeri anlamlar için kullanılmaktadır.

“Hak” kelimesinin çoğulu, “Hakaik” ve “Hukuk” tur. “Hak” kelimesi, sözlük kitaplarında mastar, sıfat ve isim olarak kullanılmaktadır. Kavram olarak hak, sabit ve aklın inkar edemeyeceği derecede sübutu vacip olan demektir. Diğer bir ifade ile hak, insanın lehinde sabit olan şey anlamındadır.⁴⁵ Kur'an açısından hak kelimesini, bu tanımda ifade edildiği şekliyle, “İnsanın lehinde sabit olan şey” anlamında yorumlamanın, isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Bununla beraber hak kavramı, hukuki bir terim ve felsefi bir ifadedir. Merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942), hak kelimesini izah ederken, özetle şunları söylemiştir: “Bunun esas mefhumunda bir uygunluk anlamı var ki, ilk başta zihinlerde maddi eşyanın diğer bir ifade ile enfus (subje) ile afakın (objenin), ilim ile malumun (bilgi ile bilinenin) uygunluğunu ifade eder; bu açıdan bazen zihinler ve bazen nesneler için söylenir. Düşüncenin gözleme uygunluğu bakımından kullanıldığı zaman, isabet ve doğruluk, söz, fikir, icra, karar, ahkam ve hikmet anlamına gelir ve o işin sıfatı olur; nesneler için kullanıldığı zaman, gerçekleşme ve meydana gelme demek olur.

İşte hak ve hakikatin gerçeği, bu iki yönün birbirlerine uyum sağlayıp bir araya gelmeleri olduğundan dolayı, hak, manen ve şeklen var olmak diye tarif edilebilir ki bu, zorunlu bir vücubi vücut (zorunlu var oluş) demek olur. Zorunlu var oluş ise, ya li zatihi ya li gayrihi olarak düşünülebilir. Li zatihi vücubi vücûd, kendi öz varlığının gereği olup, hiçbir yönden başkasına muhtaç olmayan ve hiçbir noksanı kabul etmeyen, ezeli ve ebedi bütün kemal sıfatlarını kendinde toplayan Vacip Teala'ya mahsustur ve “el-Hak” ism-i şerifi, O'nun güzel isimlerindendir. Bütün enfus ve afakın birbirlerine uygunluğu ile gerçekleşmesi yani ma sivallah (Allah'ın dışındaki varlıklar) kendi zıtlarından dolayı kendileri için ve kendi icapları (varlıklarının gereği), kendi hakları ile değil, ancan Hak Teala'nın icabı ile ve O'nun hakkı için var olmuş ve gerçekleşmişlerdir. Kendi kendilerine yok olmaya mahkum ve batıl oldukları halde Allah'ın hakkıyla (yaratmasıyla),

³⁸ el-Bakara 2/42; Alu İmran 3/71; el-İsra 17/81; es-Sebe' 34/49.

³⁹ el-Hicr 15/8.

⁴⁰ el-Bakara 2/42.

⁴¹ el-Mearic 70/24, 25.

⁴² Yunus 10/76.

⁴³ Yunus 10/35.

⁴⁴ ez-Zariyat 51/19; el-Mearic 70/24, 25.

⁴⁵ Yazır, Hak Dini, I, 280.

Allah için “Hak” tırlar. Binaenaleyh bunlar, “vacibulvücut li ğayrihi” yani “Hak li ğayrihi” (başkası için hak olan) dırlar.”⁴⁶

Hak kelimesinin hukuk ilmi açısından da çeşitli anlamları vardır. ⁴⁷ Ancak burada konunun hukuki yönü üzerinde durmadığımız için, bu tanımlara yer vermiyoruz. Burada konuyu daha çok Kur’an çerçevesi dahilinde incelemeye çalışıyoruz. Hak kelimesinin Kur’an’da 247 defa geçmesi⁴⁸, bu kavramın Kur’an kültüründe ne derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Hak mefhumu, insan hayatı ile birleşen, insanın yaşadığı her yerde var olan ve insanlar tarafından her an düşünülebilen bir olgu olduğu için, bu mefhumun insanlıkla beraber başladığını söylememiz mümkündür. Çünkü insan, sosyal bir varlıktır, tek başına yaşayamaz. İnsanların mutlaka birbirlerine ihtiyacı olmaktadır. İnsanlar beraber yaşadığı gibi, ihtiyaçları da beraber bulunmaktadır. Dolayısıyla insanlar, zaman zaman birbirleriyle karşı karşıya gelmekte, çatışmaktadır. Bu gibi çatışmaların önlenmesi için, insanların haklarını düzene koyan ve koruyan kurallara ihtiyaç hissedilmektedir. Tarih boyunca, insan haklarını düzene koyan bu kuralların üzerinde durulmuş, bu konuda devamlı çalışmalar yapılmış ve daima bu hakları geliştirerek daha ileri bir seviyeye getirmek için çaba sarf edilmiştir. İnsanların bu konuda geliştirdiği felsefi, hukuki ve sosyal kurallar, her zaman için değişmiş ve gelişme arz etmiştir. Çünkü insan fikri, daima gelişmeye değişmeye muhtaçtır. Kur’an’ın insan hakları konusunda ortaya koyduğu açıklamaları ise, insan aklı tarafından geliştirilerek ortaya konan kurallar değildir; Allah’ın kelamı olup ilahi vahye dayanmaktadır.⁴⁹ Bu nedenle gelişmeye uğramaz ve gelişmeye ihtiyacı olmaz. Çünkü kur’an’ın tüm ayetleri, en mükemmeli haber vermektedir.

İster insanların geliştirerek ortaya koyduğu insan hakları prensip ve kuralları olsun, ister Kur’an’da bu konuda ortaya konan hükümler olsun, bütün bunların toplumda düzenli bir şekilde uygulanıp sağlana bilmesi için, her kişinin bu ölçülere göre başkasının haklarına saygılı olması ve kendisine tanınan haklarla yetinmesi gerekir. Her insanın hakları, başkasının hakları ile sınırlıdır. Yine her insanın haklarının korunması için, kendi haklarını kullanırken, sınırı aşarak başkasının haklarına zararlı olan kişilere karşı, bütün hukuk sistemlerinde çeşitli müeyyideler konulmuştur. Bilindiği

⁴⁶ Yazır, Hak Dini, IV, 2675 vd.; Abdulkерim Ünalın, İslam Hukuku Açısından Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması, İzmir 1997, s. 14 vd.

⁴⁷ Bakınız: Ünalın, Hak, s. 16.

⁴⁸ Muhammed Fuad Abdulkaki, el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim, Beyrut tsz. s. 208 vd.

⁴⁹ Vehbe ez-Zuheylı, el-Fıkhu’l-İslami ve Edilletuhu, Dimaşk 1984, IV, 10.

gibi Kur'an'daki müeyyideler, hem dünyevi ve hem de uhrevidir.⁵⁰ En önemli olan mesele, egemen olan güçlerin, bu konuda benimsediği kanun ve kuralları uygulamasıdır. İnsan hakları konusunda çok güzel şeyler söylenebilir ve yazılabilir. Fakat bunlar sosyal hayatta uygulanmadıktan sonra, onları söylemenin ve yazmanın hiçbir değeri yoktur.

2. İnsan Hakları

İnsan hakları kavramı, günümüze kadar çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Bu haklar, ilmi kaynaklarda farklı şekillerde tasnif edilmiştir.⁵¹ Bilindiği gibi insan hakları, bütün insanlara doğuştan eşit bir şekilde tanınan tabii haklar ve sonradan herhangi bir vesile ile kazanılan müktesep haklar diye mütalaa edilebilir.⁵² Biz, bu çalışmamızda, bütün insanlara doğuştan eşit bir şekilde tanınan tabii hakları açıklamaya çalışacağız.

İnsanlığın başlangıcından bu yana Allah tarafından gönderilen bütün peygamberler, insan haklarını korumak için çalışmışlar ve mukaddes kitapların tümünde, bu konunun hassasiyeti üzerinde durulmuştur. Daima insanlara verilmesi istenen tevhit inancı, bütün insanların her türlü tabii haklarını korumak suretiyle onların huzur ve mutluluğunu sağlamaya yönelik olan bir inanç sistemidir. Çeşitli ilmi kaynaklarda, korunması istenen bu tabii insan hakları, beş ana maddede özetlenmektedir.⁵³

- a) Dini korumak.
- b) Canı korumak.
- c) Akli korumak.
- d) Nesli korumak.
- e) Malı korumak.

Bütün bu maddelerde anlatılan haklar, Allah tarafından istisnasız bir şekilde her insana doğuştan verilen tabii haklardır. Bunlar, kazanılarak elde edilen haklar değildir. Hiç kimsenin, Allah tarafından verilen bu hakları ihlal etmeye hakkı yoktur.

Din ve inanç, insan hayatının en önemli ve ayrılmaz bir unsurudur. Kişi, aile ve toplum olarak tüm insanlığın sağlıklı bir şekilde ayakta durabilmesi için, her kişinin, dini inançlarında, fikir ve düşüncelerinde hür ve serbest olması gerekir. İnsan, hiçbir endişeyi duymadan kendi duygu, düşünce ve

⁵⁰ Mustafa Ahmed ez-Zerka, el-Fıkhu'l-İslami fi Sevbihî'l-Cedid, Dimaşk 1964, III, 7 vd.

⁵¹ Bkz. Ebu'l-A'la el-Mevdudi, İslam'ın anlaşılmasına doğru, trc. Halil Zafir, Ankara 1967, s. 153 vd.

⁵² Ahmed Hamdi Akseki; İslam, Ankara 1981, s. 55.

⁵³ Muhammed b. Muhammed el-Gazali, el-Mustasfa, Mısır 1937, I, 288; Ebu İshak İbrahim b. Nusa eş-Şatibi, el-Muvafekat fi Usulî's-Seria, Mısır 1975, II, 8 vd.; Seyfuddi el-Amidi, el-İhkam fi Usulî'l-Ahkam, Mısır 1967, III, 252; Muhammed Ebu Zehra, Kur'an Nizamı, trc. Ali Arslan, Ankara 1969, s. 61; Mustafa Bakır, İslam Hukukunda Zaruret Hali, Ankara 1981, s. 177 vd.; Osman Eskicioğlu, İslam Hukuku Açısından Hukuk ve İnsan Hakları, İzmir 1996, s. 280 vd.

inancını rahat bir şekilde yaşadığı zaman, mutlu olur. Zaten İslam dininin kelime anlamı da, bir bakıma sulh, güven, emniyet, barış ve mutluluktur.⁵⁴ Bu barış, güven ve mutluluğun sosyal hayatta oluşması için, her kişinin eşit ölçüler dahilinde inanç ve düşünce hak ve hürriyetine sahip olması gerekir. Kelime manası itibarıyla bu güzel anlamları ifade eden ve müeyyideleriyle de bu mutluluğu sağlamayı hedefleyen İslam dini, kendisine inansın veya inanmasın bütün insanların diğer çeşitli tabii haklarında olduğu gibi, dini inançlarını da korumayı emretmektedir. Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde, bu konuda bilgi verilmektedir:

“*Dinde zorlama yoktur.*”⁵⁵ mealindeki ayette ifade edildiği gibi, insanlara inanç ve düşünceleri hususunda zor ve baskı kullanılamaz. Böyle bir baskının kullanılması durumunda, insanın irade ve hürriyeti elinden alınmış olur. Yine bu ayetin verdiği habere göre, herhangi bir kişinin Müslüman olması için zora ve baskıya baş vurmamak söz konusu olamaz.⁵⁶ Bu ayetten anlaşıldığına göre, akli başında olan her insan, tam bir vicdan serbestliliği içerisinde, inanç ve düşünce hürriyetine sahiptir. Başka bir ayette, bu konuda şu bilgiler verilmektedir:

“*De ki: Hak, Rabb'inizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkar etsin...*”⁵⁷

Bu ayete göre, inanç ve düşünce hürriyeti, istisnasız her insan için vazgeçilmez tabii bir haktır. İnanmak veya inanmamak, şu veya bu şekilde inanmak, insanların iradesine bırakılmıştır. Allah, inanç konusunda insanları zorlamamış ve zorlamayı da, tasvip etmemiş, uygun görmemiştir. Zaten inanç, insanın ruh aleminde olan görünmez, psikolojik bir olaydır. İnsanı, herhangi bir şeye inanması için zorlarsanız, o da baskı neticesinde istediğiniz şeye inandığını söylerse, münafıklık yapmış olur. Çünkü içinden inanmadığı halde, baskınızdan kurtulmak için, size karşı istediğiniz şeye inandığını söylemiş olur. Yüce Allah, kafirlere hitap mahiyetinde olan el-Kafiun suresinde meâlen, “(De ki:) *Sizin dininiz size, benim dinim banadır,*”⁵⁸ diye buyurmakla, İslam muhaliflerine kendi din, inanç, fikir ve düşüncelerinde serbestliliği tanımaktadır. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde yaşayan insanlar, kişilerin din ve inanç konusundaki serbestliklerini bilmiyorlardı. O zamanın insanları, insanlara doğuştan

⁵⁴ İsmail b. Hammad el-Cevherî, es-Sihah, thk. Ahmet Abdulğafur Attar, Beyrut 1984, V, 1951; Ahmed b. Farris b. Zekeriya, Mu'cemu'l-Mekayisi'l-Luğa, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrut 1991, III, 90; Mecdu din Muhammed b. Yakup el-Firuzabadi, Kamusu'l-Muhit, Beyrut 1987, IV, 131.

⁵⁵ el-Bakara 2/256.

⁵⁶ Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hazin, Lubabu't-Te'vil fi Maani't-Tenzil, Beyrut tsz., I, 186; Yazır, Hak Dini, I, 863.

⁵⁷ el-Kehf 18/29.

⁵⁸ el-Kafirun 109/176.

tanınan bu ve benzeri tabii hakları, Kur'an'dan ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'in sünnetinden öğreniyorlardı ve zamanla bunu daha iyi bir şekilde kavrayarak idrak edebildiler.⁵⁹

Kur'an'da yer alan cihat, savaş, emr-i bi'l maruf ve nehy-i ani'l münker gibi kavramlar bile, insanların din, inanç ve fikirlerinin üzerinde oluşturulan baskıyı ortadan kaldırmaya yöneliktir. İslam açısından savaş, dini, inancı, rengi, dili, kökeni, cinsiyeti ne olursa olsun, tüm insanlar için başta inanç ve fikir serbestliliği olmak üzere her çeşit tabii hakları sağlamak ve bu hakları korumak için yapılır.⁶⁰

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hadisleri, Kur'an'ın açıklaması mahiyetindedir.⁶¹ Kur'an'da olduğu gibi, hadislerde de din, inanç ve fikir serbestliliği üzerinde durulmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v.), bir gün Medine'de Necranlı Hristiyanların bir heyetini kabul edip onlarla konuşmuş. O sırada kendisini ziyarete gelen heyetteki papazlar, kendilerine göre dua edip ibadet etmek istemişler. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in kendilerine müsaade etmesi üzerine onlar, caminin içinde, kendi dinlerine göre ibadet etmişlerdir. Orada hazır bulunan sahabeler, Hristiyanların caminin içinde ayın yapmalarına razı olmak istememişler. Bunun üzerine Hz. Muhammed (s.a.v.), “Onları bırakın, kendi ibadetlerini yapsınlar,” diyerek sahabeleri teskin etmiş ve ardından bu Hristiyanlarla antlaşma imzalamıştır.⁶² Bu antlaşma metninin bir paragrafı şöyledir:

“Necranlılar'ın malları, canları, arazileri, meskenleri (evleri), hazır bulunanları ve bulunmayanları, aşiretleri, kiliseleri, dinleri, rahipleri, ellerinde bulunan az veya çok her şeyleri, Allah Resulünün teminatı ve koruması altındadır. Papazları, rahipleri ve mabetlerinin kayyımlarından hiçbirisi değiştirilmez.”⁶³

Bu olay, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in doğuştan insanlara verilen tabii haklar konusunda ne kadar müsamahalı ve uygar olduğunu çok iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. Dikkat edilirse onun, bu derece haklarına sahip çıktığı insanlar, Müslüman değil, Hristiyanlardır. Yine bu olaydan İslam'ın, insanlar arasında hiçbir surette ayırım yapmaksızın tümünün, tabii haklarını eşit bir şekilde savunup güvence altına aldığını, sosyal hayatı Kur'an'a göre düzenlemeye çalışan Hz. Muhammed (s.a.v.)'in uygulamasından öğrenmekteyiz.

⁵⁹ Ebu Zehra, İslam Nizamı, s. 73.

⁶⁰ Bkz. Süleyman Ateş, Yeniden İslam'a, İstanbul 1997, I, 179.

⁶¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, et-Tefsir ve'l-Mufessirun, Beyrut tsz., I, 32 vd.

⁶² Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişam, es-Siretu'n-Nebeviyye, Beyrut 1971, II, 223 vd.; Şemsuddin Muhammed b. Ebi Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdu'l-Meâd, Beyrut 1994, II, 629.

⁶³ Kasım b. Sellam Ebu Ubeyd, Kitabu'l-Emvâl, Kahire 1968, s. 272 vd.; Eskicioğlu, Hukuk, s. 293.

İnsanlar, din, inanç, fikir, düşünce ve kültürlerinde eşit hak ve hürriyetlere sahip oldukları gibi, bu alanlardaki eğitim, öğretim, tebliğ, basın ve yayında da, eşit hak ve hürriyetlere sahiptirler.⁶⁴ Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.), konu ile ilgili ayetleri açıklarken, insanların inanç, dil ve kültürleri alanındaki eğitim ve öğretimlerinde serbest olduklarını ve bütün insanların bu konularda eşit haklara sahip bulunduklarını söylemiştir.⁶⁵ Onun uygulamalarından da, Müslüman olmayan insanlara da bu hakları tanıdığını ve onların bu haklarını koruduğunu öğreniyoruz. Ancak Kur'an ve sünnetin haber verdiği ölçülere göre tüm insanlara bu konuda eşit düzeyde hak ve hürriyet tanındığı zaman, **“Yurtta sulh ve cihanda sulh”** ilkesi gerçekleşebilir.

Yukarıdaki maddelerde belirtildiği gibi Kur'an, tüm insanların malını, canını, aklını ve neslini de bu şekilde korumayı emretmektedir. Kur'an'da birçok ayette, insan hayatına saygı göstermenin ve insanı öldürmemenin gerektiği hakkında bilgi verilmektedir. Bu ayetlerden bazılarının meâli şöyledir:

*“Her kim bir mümini kasten öldürürse, onun cezası, içinde sürekli kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lanet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır!..”*⁶⁶

*“Allah'ın haram kıldığı canı, haksız yere öldürmeyin.”*⁶⁷

*“Kim bir cana kıymamış, ya da yer yüzünde bozgunculuk yapmamış olan bir canı öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir. Kim de onu(n hayatını kurtarmak suretiyle) yaşatırsa, bütün insanları yaşatmış gibi olur.”*⁶⁸

Bütün bu ayetler, Kur'an'ın, insan hayatını korumaya yönelik hükümlerini ortaya koymaktadır. Kur'an'ın hemen her yerindeki ayetlerini insan hakları açısından yorumlamak mümkündür ve hemen hemen bütün ibadetlerde, insan hakları ile ilgili hikmetler aranabilir. Hz. Muhammed (s.a.v.) de, pek çok hadiste insan hakları üzerinde durmuştur. Ebu Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) bir gün ashabına:

“Müflis kimdir, biliyor musunuz?” dedi.

“Bizce müflis, parası ve malı olmayan kimsedir,” dediler. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu:

⁶⁴ el-Mevdudi, İslam'da Hükümet, trc. Ali Genceli, İstanbul tsz., s. 75.

⁶⁵ el-Kurtubi, el-Cami', XIII, 233.

⁶⁶ en-Nisa 4/93.

⁶⁷ el-İsra 17/33.

⁶⁸ el-Maide 5/32.

“Benim ümmetimin müflisi o kimsedir ki, kıyamet gününde namaz, oruç ve zekatla gelir. Fakat şuna sövmüş, şuna iftira etmiş, şunun malını yemiş, bunun kanını dökmüş ve şunu dövmüştür. Bundan dolayı onun ibadet ve iyilikleri tükenirse, hak sahiplerinin günahları ona yüklenir. Sonra o kimse cehenneme atılır.”⁶⁹

Hız. Muhammed (s.a.v.) bu hadiste, herhangi bir surette başkasına zararlı olan kişinin, onun hakkını çiğnemiş olduğunu, ahirette mutlaka bunun karşılığını ödeyeceğini ve bu şekilde kul hakkına tecavüz edenlerin, gerçek müflis olduklarını açıklamıştır.

Yine Hız. Muhammed (s.a.v.)’in, “Sizden biri, kendi şahsı için istediğini kardeşi için istemedikçe, hakiki manada iman etmiş olamaz,”⁷⁰ anlamındaki hadisi, bir nevi, insan haklarının özeti durumundadır. Alimlerin bir kısmı, bu hadisteki kardeş kelimesini, Müslüman kardeş olarak yorumlamışlardır. Diğer bazı alimler ise, bütün insanların, Adem ile Havva’nın çocukları olduğunu, dolayısıyla bu hadiste söz konusu olan kardeş kelimesinin, insan olarak kardeş anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁷¹ Nitekim Hız. Muhammed (s.a.v.) de, bu hadiste kardeş derken, bu kardeşliği, Müslüman veya mümin kardeş diye sınırlandırmamıştır.

Bu hadiste söz konusu olan “iman” kavramı, “emn”, “eman”, “emniyet” ve “emanet” gibi kavramlarla aynı kökten gelmektedir ve bu kavramlar, birbirine yakın manaları ifade etmektedirler.⁷² Bu kavramların, genel olarak ifade ettiği emniyet ve güvenin insanlar arasında meydana gelebilmesi, bu hadiste ifade edildiği gibi, her insanın, kendine arzu ettiği şeyleri diğer bütün insanlara istemesi ve kendisi için istemediği şeyleri de hiç kimse için istememesi ile gerçekleşebilir. Arzu edilen bu güvenin, insanlar arasında meydana gelmesinin daha güzel, açık ve net bir yolu yoktur. Hız. Muhammed (s.a.v.) bu hadiste, insanda kamil bir imanın meydana gelmesini, bu şekilde insan haklarına riayet etmeye bağladığı gibi, İslam’ı da buna bağlamıştır: “Kendi nefsin için arzu ettiğin şeyleri, insanlar için istemedikçe, Müslüman olamazsın!..”⁷³ Bu hadiste bildirildiğine göre, herhangi bir kişinin Müslüman olması, o kişinin kendi şahsı için arzu ettiği her türlü insan haklarını, diğer bütün insanlar için de arzu etmesiyle mümkün olabilir. Görüldüğü gibi bu hadiste, bütün insanların hakkı gündeme getirilmiştir.

⁶⁹ Müslim, Birr, 60; İbn Hanbel, II,303, 334, 372.

⁷⁰ Müslim, İman, 71, 72; Buhari, İman, 7; Tirmizi, Kıyame, 59; Nesai, İman, 19, 33; İbn Mace, Mukaddime, 9; Darimi, Rikak, 29; İbn Hanbel, III, 176, 177.

⁷¹ Muhammed b. Allan, Delilu’l-Falihin, Beyrut tsz., II, 23.

⁷² İbn Manzur, Lisani’l-Arap, XIII, 21.

⁷³ Tirmizi, Zühd, 2; İbn Mace, Zühd, 24; İbn Hanbel, II, 310; III, 473; IV, 70, 77.

Bu iki hadisin manası istikametinde, bu konuda şöyle bir kanaati belirtmemiz mümkündür: Bir kişi, kendi dini inancına, genel olarak fikir ve düşüncesine, diline, kültürüne, malına, canına, namusuna, kısacası her türlü maddi ve manevi değerlerine tanıdığı hak, hukuk ve hürriyeti, eşit ölçüde bütün insanlara tanımadıkça, ne iman olur nede İslam'ı olur!... İman ve İslam, kendimiz için arzu ettiğimiz her türlü hak hukuk ve güzellikleri, diğer bütün insanlar için arzu etmemizle meydana gelebilir. İşte o zaman, **“Yurtta sulh ve cihanda sulh”** sağlanabilir. Bu hadislerden anlaşıldığı kadarıyla, imanın da İslam'ın da ilk şartı, bu şekilde insan haklarına riâyet etme şeklinde yorumlanabilir. Zaten iman ile İslam'ın kelime olarak ifade ettiği emniyet, barış ve güven de, ancak bu şekilde insanlar arasında meydana gelebilir.

İncil'de de, bu anlamı ifade eden cümleler vardır: “Sana yapılmasını istemediğin şeyi, sen de başkalarına yapma.”⁷⁴ Yine İncil'deki, “Nas'ın size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara karşı öyle davranın! İşte budur şeriatın ve nebilerin tebliğinin özü!”⁷⁵ ifadesi, aynı manayı ortaya koymaktadır. Hristiyanlar, insan hakları konusunda İncil'de bulunan bu hükümleri bir yere kadar uygulamaktadırlar. Müslümanlar ise, yukarıdan beri bu konuda sıraladığımız ayet ve hadislerle uymamaktadırlar. Çünkü Müslümanlar, adalet ve insan haklarını, gidip batının başkentlerinde aramaktadırlar. Şayet Müslümanlar, bu konuda Kur'an ve sünnete uygun hareket etselerdi, Batılılar gelip adalet ve insan haklarını İslâm aleminin başkentlerinde arayacaklardı. Nitekim Kur'an'da, *“Allah, sizden iman eden ve salih amel işleyenleri yeryüzüne egemen kılacağını vadetti (söz verdi)!..”*⁷⁶ Allah'ın vadi haklıdır. Müslümanların kendilerini sorgulayarak inanç ve hareketlerini düzeltme yoluna gitmeleri gerekmektedir.

Yunus Emre de, yukarıda manaları üzerinde durduğumuz hadislerin ışığında insan haklarını şiir hâlinde şöyle dile getirmiştir:

Kendine ne sanırsan,
Ayruga da onu san!
Dört Kitabın manası,
Budur eğer var ise!⁷⁷

Batılı araştırmacı, Thomas Hobbes de, “Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti” adlı kitabında bu konu üzerinde

⁷⁴ Thomas Hobbes, Leviathan, trc. Semih Lim, İstanbul 2001, s. 97.

⁷⁵ Matthaus İncili , VII,12; Hüseyin Hatemi, İslam'da İnsan Hakkı ve Adalet Kavramı, Doğu ve Batı'da İnsan Hakları, Ankara 1996, s. 8.

⁷⁶ en-Nûr 24/55.

⁷⁷ Hatemi, İnsan Hakları, s. 6.

genişçe durmaktadır; kitabının bir yerinde özgürlüğü, dış engellerin yokluğu olarak tanımlamaktadır.⁷⁸ O, kitabının başka bir yerinde, insanın tabii haklarını tabiat kanunları ile tanıtmaya çalışmaktadır: “Doğa yasaları değişmez ve ebedidir; çünkü adaletsizlik, nankörlük, küstahlık, kibir, haksızlık, adam kayırma ve buna benzer şeyler, asla yasal kılınamaz.”⁷⁹ Hobbes’in bu ifadelerinde belirttiği gibi, tabiat kanunlarında bir düzen vardır. Bu düzen içinde hiçbir bitki, diğerinin hakkını ihlal etmemektedir. İşte insanlar için de en uygun olan şey, böyle bir düzenin yürürlüğe konmasıdır.

Dini kaynaklarımıza göre insan, kendisi ile Allah arasında olan bir kusurundan dolayı tövbe edince, tövbesinin makbul olması için üç şart vardır:

1. İşlediği günahı terk etmek.
2. Bu günahı, daha önce işlediğinden dolayı pişman olmak.
3. Bu günahı bir daha işlemeyeceğine dair Allah’a söz vermek.

Şayet insanın işlediği günah, kendisi ile Allah arasında olan bir günah değil, kul hakkı ile ilgili olan bir günah ise, bundan tövbe edince, burada saydığımız üç şartı yerine getirmesi, yeterli sayılmamaktadır. Bunlara ilaveten dördüncü bir şart olarak da, maddi veya manevi açıdan hakkına tecavüz ettiği kişi veya kişilerle de helallesmesi gerekir. Çünkü kul, hakkını affetmedikçe, Allah affetmez.⁸⁰ Bu durum, İslam dininin insan haklarına ne derece önem verdiğini ortaya koymaktadır.

Çalışmamızın giriş kısmında da anlattığımız gibi, insan hakları ile ilgili çok çeşitli yazılar yazılmaktadır. Ancak bu konuda yazılan makale ve kitapların çoğunluğunda konunun temeline inilmemekte, ana gayeden uzak, bu konuya çözüm getirmeyen boş şeylere çokça yer verilmektedir. Mesela bu konuda yazılan bazı kitaplara bakıyorsanız, “mülk edinme hürriyeti, evlenme hürriyeti, işyeri açma hürriyeti” ve benzeri başlıkları görüyorsunuz ve bu gibi başlıkların altında, uzun uzadıya yazılara yer verilmektedir. Kanaatimizce bu gibi başlıklar ve bu başlıkların altında yazılan yazılar, konunun özünü ortaya koymamaktadır. Bütün bunların yerine, özet olarak şunu söylemek gerekir: “Sen, kendin için hak ve iyilik olarak neyi istiyorsan, bütün insanlar için de aynı şeyi istemen gerekir ve kendin için istemediğin hiçbir zulüm ve kötülüğü, başkası için de istememen icap eder.” Bu gibi ifadeler, yukarıda söz konusu ettiğimiz başlıklar altında yazılıp çizilenlerin tümünü kapsamaktadır ve

⁷⁸ Hobbes, Leviathan, s. 96.

⁷⁹ Hobbes, Leviathan, s. 116.

⁸⁰ İbn Allan, Delilu'l-Falihin, I, 78 vd.

her şeyi daha net bir şekilde ifade etmektedir. Bunu, birkaç örnekle izah etmek istiyoruz: Sen, dini inancına herhangi bir engelin getirilmesini hoş karşılıyor musun? Bu soruya elbette “hayır” diyeceksin. Öyleyse hiçbir insanın dini inancına engel getirilmemelidir. Çünkü her insan, inancını yaşamakla mutlu olmaktadır ve bu mutluluğu yaşamak, her insanın tabii hakkıdır. Sen, malına, canına veya namusuna kötü gözle bakılmasını ve zararlı olunmasını hoş karşılar mısın? Elbette hayır. Öyleyse bütün insanların malına, canına veya namusuna kötü gözle bakılmasını ve zararlı olunmasını. Yine sen, dilinin, kültürünün yasaklanmasından rahatsız olmaz mısın? Böyle bir uygulamayı hoş görür müsün? Tabi ki hayır. Öyleyse diğer bütün insanların diline ve kültürüne herhangi bir engel ve yasak getirilmesin; onlara da, eşit şekilde hak ve hürriyet tanınsın!.. İşte İslam ve iman, bu şekilde kişinin her konuda kendine tanıdığı hak ve hürriyeti, diğer bütün insanlara tanımasıdır. **“Yurtta sulh ve cihanda sulh”** a da, ancak bununla ulaşmak mümkün olabilmektedir.

Bazen, Müslüman olmayan Batılı araştırmacılar bile, İslam’ın insan haklarına verdiği önemi itiraf etmektedirler. Örnek olarak Mith piskoposu tarafından kaleme alınan “Doğu ile Öteki Memleketlerin Sıfatları” adlı eserden, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Sina rahiplerine ve genel olarak Hristiyanlara verdiği beratı aynen alıyoruz:

1. Her kim bu antlaşma hükümlerine karşı gelirse, Allah’ın andına karşı gelmiş olur ve kim olursa olsun, lanete hak kazanır.
2. Rahiplerden herhangi birisi, gezerek bir dağ, tepe, köy, deniz, çölde, bir manastır, kilise veya tapınakta yerleşirse, korunacak; kendisine her türlü kolaylıklar gösterilecek; malı ve canı himaye edilecektir.
3. Bunlardan vergi veya cizye alınmayacak, böyle bir şeyi vermeye zorlanmayacaktır.
4. Bunların hakimleri ve valileri değiştirilmeyecek, bu memurlar görevlerinden azledilmeyeceklerdir.
5. Gezi sırasında bunlar, bir saldırıya uğramayacaklardır.
6. Bunlar, kendilerine ait kiliselerden çıkarılmayacaklardır.
7. Bunların hakimleri, valileri, zahitleri, müritleri ve hizmetçileri, herhangi bir vergiye bağlanmayacaktır.
8. Bu antlaşmaya saldıranlar, Allah’ın emrine saldırmış olurlar.
9. Dağ başlarında tek başlarına bir hayat geçirenler, vergi ve aşara bağlı değildirler.
10. Ürünlerin bereketli zamanlarında, halk bunlara bir pay vermelidir.
11. Savaş zamanlarında bunlar, oturdukları yerlerden çıkarılmayacaklar;

savaşa katılmaya zorlanmayacaklar ve kendilerinden herhangi bir şey istenmeyecektir.

(Bu maddeler, rahiplere dokunan her şeyi içine aldığı gibi, aşağıdaki maddeler de, bütün Hristiyanlara özgü işlemleri anlatmaktadır.)

12. Oturlmalı yerleşmiş olan Hristiyanlar, ticaret ve zenginlik sahipleri vergi verirler.

13. Hristiyanlardan başka bir şey alınmaz.

14. Eğer bir Hristiyan kadın bir Müslüman erkekle evlenecek olursa, kocası onun kiliseye gidip inancına göre ibadet yapmasına engel olmayacaktır.

15. Hristiyanlar, kiliselerini onarmaktan alı konmayacaklardır.

16. Bu şartları tutmayanlar, Allah'ın emirlerine karşı gelmiş sayılırlar.

17. Bunlara karşı bir kimse silah taşımayacak; Müslümanlar onları savunacaklardır.

18. Müslümanlar, bu antlaşmanın hükümlerine süresince uyacaklardır.

Bu antlaşmaya, sahabelerin en seçmeleri, tanık olarak imzalarını koymuşlardır.⁸¹

Hız. Muhammed (s.a.v.)'in Hristiyanlara tanıdığı ve sahabelerin ileri gelenlerinin de altını imzaladıkları bu maddelerde, en başta peygamberin yaptığı bu antlaşma hükümlerine karşı gelenlerin, Allah'ın andına karşı gelmiş oldukları belirtilmektedir. Bu ifade, maddeler arasında birkaç defa tekrar edilmektedir. Çünkü Yüce Allah Kur'an'ı göndermiş; Hız. Muhammed (s.a.v.) de onu insanlara tebliğ etmiş, yorumlayıp açıklamış ve onun sosyal hayattaki tatbikatına önderlik etmiştir. Dolayısıyla onun antlaşmaları ve benzeri davranışları, Kur'an'ın hükümlerinin çerçevesi dahilindedir.

Ondan sonraki maddelerde, tüm Hristiyanların özellikle onların din ve ilim adamlarının her zaman ve her yerde her türlü güvencelerinin sağlanması istenmektedir. Ayrıca bu kişilerden herhangi bir verginin alınmaması, hatta ürünlerin bereketli olduğu zamanlarda, bunlara bir payın verilmesi emredilmektedir. Ayrıca bu maddelerde, mabetlere hiçbir surette dokunmamanın gereği üzerinde durulmakta ve bu çeşit insan haklarına belli bir zaman ve mekanda değil, her zaman ve her yerde riayet etmenin icap ettiği haber verilmektedir.

Bu antlaşmada yer alan maddeler, Hız. Muhammed (s.a.v.)'in insan haklarına ne derece önem verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Müslüman olmayan kişiler de, bu gerçeği itiraf etmektedirler.

⁸¹ Lord John Davenport, Hız. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim, trc. M.S.S.P. Ankara 1967, s. 99 vd.

Sonuç

İnsanlar, sosyal varlıklardır, yalnız başlarına yaşayamazlar, beraber yaşamaya ihtiyaçları vardır. İnsanların beraber yaşarken, birbirlerine güvenmeleri, mutlu ve huzurlu bir hayatı sürdürebilmeleri için, aralarında sosyal bir adaletin oluşması gerekmektedir. Mağdur olduklarını, haksızlığa uğradıklarını düşünen insanların toplumda sağlıklı bir hayat sürdürmeleri, kendilerini mutlu ve huzurlu hissetmeleri mümkün değildir. Onun için insanların tabii haklarını koruyacak ve sosyal adaleti sağlayacak ilke ve müeyyidelere ihtiyaç hissedilmektedir. Bununla bütün inanç sistemlerinde ve konulan kanunlarda bu konuya önem verilmektedir. Haliyle Kur’ân ve onun açıklaması durumunda bulunan peygamber sünnetinde bu hususta çok ciddi uyarılar yer almaktadır.

Bütün mukaddes kitaplarda ve bütün peygamberlerin tebliğlerinde bütün insanların tabii haklarının korunması ana gaye olarak kabul edilmektedir. Kur’ân’da insan haklarının korunması ve sosyal hayatta adaletin sağlanması, öncelikli bir gaye olarak kabul edilmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v.) de, imân ve İslâm’ı, kendimiz için arzu ettiğimiz güzellikleri ve tanıdığımız hakları, diğer tüm insanlar için de arzu edip tanımamıza bağlamaktadır. Buna göre kendi dinimize, dilimize, kültürümüze, maddi ve manevi değerlerimize tanıdığımız hakları, eşit düzeyde tüm insanlara tanımamız gerekmektedir. Bunu kabullenemeyen insanların ne imân nede İslâm’la ciddi anlamda ilgi ve alakaları yoktur. Mustafa Kemal Atatürk’ün savunduğu “**Yurtta sulh, cihanda sulh**” ilkesinin hayata geçmesi, ancak bu şekilde kemdi maddi ve manevi değerlerimize tanıdığımız hakları tüm insanlara tanımamızla mümkün olabilmektedir.

KUR'ÂN AÇISINDAN HAYVANLAR VE BİTKİLER

TURGAY, Nurettin
TÜRKİYE/TYPIЦИЯ

ÖZET

Sulh ve barış anlamını ifâde eden İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'ân ve onun açıklaması durumunda bulunan sünnetin haber verdiğine göre, önce toprak, ondan sonra bitkiler, ardından hayvanlar ve ondan sonra da insanlar yaratılmıştır.

İnsanların sağlıklı bir hayat sürdürmeleri, varlıklar arasında iki canlı sınıfı oluşturan bitkiler ve hayvanların varlığına bağlıdır. Onlar olmazsa, insanların hayat sürdürmeleri mümkün değildir. Bu nedenle, insanlara dünya ve ahiretin huzûr ve saadetine yolunu gösteren Kur'ân'da, geniş bir şekilde hayvan ve bitkilere yer verilmiştir. Kur'ân'da, hayvanlar ve bitkiler, insan hayatının gıda, giyim, bilim, eğitim, ulaşım, tedavi ve benzeri safhaların tümünde gösterilmektedir. Kur'ân, hayvan ve bitkilerin bir kısmını ismen zikretmekte, ve insanlara olan yararlarına işarette bulunmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da geçen kıssalarda hayvanlara yer verilmekte ve insanlara eğitim amaçlı çeşitli mesajlar verilmektedir.

Kur'ân, hayvan ve bitkilerin, insanların dünya hayatındaki yeri ve önemini haber verdiği gibi, ahiret hayatındaki cenneti süsleyeceklerini de bildirmektedir.

Ku'ân'a göre insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Diğer varlıkların tümü, insanların yararı için yaratılmış ve onların istifâdesine sunulmuştur. İnsan, bu varlıkları koruyup himaye etse ve onlardan yerine göre yararlılsa, yeryüzü cennete döner. Aksi taktirde, yeryüzü cehenneme döner ve bu dünyada hayat çekilmez olur. Onun için Kur'ân, hayvan ve bitkileri korumayı, insanlara şiddetle emretmektedir. Çünkü insanın, hayatının her safhasını süsleyen hayvan ve bitkileri korumaması, kucağında yaşadığı annesine kötülük yapması kadar korkunç bir davranıştır. Hayvan ve bitkileri korumadan, çevreyi korumak mümkün değildir. İnanan insanın görevi, mevcut hayvan ve bitkileri azaltmak değil, çoğaltmaktır.

Kur'ân, hayvan ve bitkileri, dolayısıyla çevreyi korumanın, dünya ve ahiretin huzur ve saadetinde önemli rol oynadığını haber vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, insan, hayvan, bitki, çevre.

ABSTRACT

According the Quran Animals and Plants

The Quran givs many information about animels and plants. Indeed the Raub Allah created he heavens and the earth in six days. He created the earth and after that the mountains, plants, animels and human being.

The human being benefits from animels and plants in meny way.

There are many animels names in the Quran. Some of them are spider (ankebut), cow (bakara), camel (bair), gnat, mosquito (baud), butterflay (feraşe), elephant (fil), sheep (ganem), horse (hayl), donkey (hımar), lion (kasvere), dog (kelb), honeybee (nahl), ant (neml), fish (hut), bird (tayr), housefly (zubâb) and like them.

And there are many plants names in the Quran. Some of them are lentil (adese), vegetable (bakl), onion (basal), grass (nebat), fruit (fakihe), garlic (fum), ear (sünbül), grape (ineb), cumber (kıssa), date (nahl), tree (şecer), banana (talh), fig (tin), rose (verd), olive (zeytun) and like them.

Key Words: Quran, animals, plants, human being.

Giriş

Kainat, insanın yararına sunulmuş, onun emrine verilmiştir. Ku'ân'ın çeşitli ayetlerinde bu konu gündeme getirilmektedir: “*Yeryüzünü ayaklarınızın altına seren, O’dur. O hâlde onun üzerinde dolaşın ve O’nun size verdiği rızktan yişin!*”¹ Bu ve benzeri ayetlerde, yeryüzünün insanların ayaklarının altına serildiği haber verilmektedir. Bir de Kur’ân’da, güneş, ay, yıldızlar, gece ve gündüzün insanların hizmetine sunulduğu, insanların bunlardan yararlandığı ve çeşitli gıdalarla beslendiği anlatılmaktadır.² İşte insan, böyle bir tabiatın kucağında yaşamaktadır.

Çok çeşitli güzellikleriyle insanı kendisine sımsıkı bir şekilde bağlayan ve ona çeşitli duygular kazandıran kainat, tabiat ve çevre, her dil, kültür ve edebiyatta işlenmektedir. Ayrıca Kur’ân’da, çeşitli ayetlerde ve Hz. Muhammed (s.a.v.)’in çeşitli hadislerinde bildirildiğine göre, kainattaki

¹ el-Mülk 67/15. Ayrıca bkz. el-Hicr 15/20.

² en-Nahl 16/12, 13, 14.

tüm varlıklar, Allah'ı tesbih ederler.³ Bir ayette, “*O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur*”⁴ denmektedir. Müslüman edip, şair, düşünür ve tasavvufçular, tabiî dünyadaki bütün yaratıkların Allah’a yönelik yaptıkları duaları işitir gibi, tabiatı severler. Nitekim İranlı şair Sa’dî, bu konudaki duygularını şöyle dile getirmiştir:

“Ben, kainattan zevk alıyorum; zira kainat, neşvesini O’ndan alır.

Bütün dünyayı seviyorum; zira dünya O’na aittir.”

Yunus Emre de, akan nehirlerin sesinde Allah’ın güzel isimlerine bir yakarışı duyar gibi, şu beyti terennüm etmiştir:

“Şol cennetin ırmakları

Akar Allah deyu deyu

Çıkmış İslam bülbülleri

Öter Allah deyu deyu”⁵

İnsanın bu derece iç içe olduğu tabiatta, canlı olarak en çok bitkiler, sonra hayvanlar ve ondan sonra da insanlar bulunmaktadır. Zaten alimler, yeryüzündeki varlıklar arasında hareket eden ve gelişip büyüyenlerin, sadece hayvanlar ve bitkiler olduğunu anlatmaktadırlar. Onlara göre hayvanlar da uçanlar, yürüyenler, yerde sürünenler ve suda yüzenler olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. İnsanlar da, yürüyen hayvanlar sınıfından kabul edilmektedir.⁶ Bu nedenle, öneminden dolayı varlıklar arasında gelişip büyüyen, hareket eden iki sınıf varlık olan hayvanlar ve bitkiler üzerinde çalışmayı uygun gördük. İnsanlar, hem bitki hem de hayvanlardan yararlanarak, onlarla beslenerek yaşamaktadır. Hayvanlar da, bitkilerle beslenmektedirler. Bütün bunlardan daha fazla bulunan su ise, insan, hayvan ve bitkilerin tümünün ana kaynağıdır ve bütün bunlar, temiz hava ile yaşamaktadırlar. Havanın kirlenmesi, su, bitki, hayvan ve insanların tümünü etkiler. Su kirlenince, bitki, hayvan ve insanlar için, hayat çekilmez olur. Bununla beraber, bitkilerin de yok olması, hayvan ve insanların hayatının sonu olur. Buna göre insan hayatının güzel bir şekilde devam etmesi, saydığımız bu şeylerin dengesinin bozulmamasına ve tabiî güzelliklerinin korunmasına bağlıdır. Buna göre insanın, içinde yer aldığı ve onsuz yaşama imkanı bulamadığı kainatı, doğayı ve çevreyi, her türlü kirlilikten koruması ve bu konuda son derece hassasiyet göstermesi

³ Ayetler için bkz. el-İsra 17/44; er-Rahman 55/6; el-Hac 22/18; en-Nahl 16/49; en-Nûr 24/41; el-Hadîd 57/1; er-Ra’d 13/15; el-Haşr 59/1; es-Sâf 61/1; el-Cumua 62/1; et-Teğâbûn 64/1. Hadisler için bkz. Müslim, Salat 215; Buhârî, Zebâih, 25; İbn Hanbel IV, 31; V, 415; Dârimî, II, 11.

⁴ el-İsra 17/44.

⁵ Bu tür örnekler için bkz. A. M. Secehimmel, *As Through a veil*, New York 1982, s. 150; M. Lins, *Sufi Poems – A Mediaeval Anthology*, Cumbridge 2004, s. 36.

⁶ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu’l-Hayavân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut tsz. I, 27.

gerekmektedir. Kirlilik, herhangi bir maddenin veya gücün, normal yerinin veya zamanının dışında yahut ta normalinden fazla kullanılmasıdır. Kirlilik, maddi ve manevi olmak üzere iki çeşittir. Maddi kirlilik, maddi bir şeyin, başka maddi bir şeye karışıp onu ifsat etmesi demektir. Örneğin suya, başka herhangi bir maddenin karışıp onun saf ve berraklığını bozması gibi. Manevi kirlilik ise, insanın fikir ve ruhunu bulandırıp bozan ve ona rahatsızlık veren stres gibi şeylerdir.⁷ Kirlilik, bir anlamda ıslahın zıddı olan ifsattır.

Bu çalışmamızda, insan hayatındaki önemine inandığımız ve her türlü kirlilikten korunmasızın zorunluluğunu kabul ettiğimiz tabiattan hayvan ve bitkileri ele alarak, onların çeşitli yönlerini ayetlerle anlatmaya çalışacağız. Kur'ân'da, çeşitli yönlerden bitki ve hayvanlardan bahsedilmektedir. Özellikle hayvanlar, Kur'ân kıssalarının pek çoğunda yer almaktadır. Kur'ân kıssaları, Kur'ân'ın üçte birini oluşturmaktadır. Kur'ân kıssaları ile ilgili çalışmalar, başlangıcından bu yana tefsir çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Kur'ân üzerinde yapılan çalışmaların hemen hemen tümünde, Kur'ân kıssaları gündeme gelebilmektedir. Çünkü Kur'ân kıssaları, Kur'ân'ın hedeflediği bütün gayelerde rol oynamaktadır. Kur'ân kıssaları, başta Hz. Muhammed (s.a.v.)'i teselli ederek onun azim ve iradesini bilemek, bunun yanında insanları düşündürerek onlara hayatın çeşitli alanları ile ilgili ders ve ibret vermeyi hedeflemektedir.⁸ Bu kıssaların, insanları düşündürerek onlara çeşitli alanlarla ilgili ders ve ibret vermeye yönelik mesajları, çok yönlü ve geniş kapsamlıdır. İnsan eğitiminin, bu gaye ve hedefler arasında önemli bir yeri vardır.⁹ Kur'ân Kıssaları, insanın ruh ve fikir yapısının gelişip şekillenmesinde önemli rol oynamaktadır. Haliyle Kur'ân'ın çeşitli kıssalarında hayvanlara yer verildiği için, insanın dikkati bu alana çekilmekte ve bu vesileyle ona çeşitli mesajlar verilmek istenmektedir. Bu nedenle burada hayvanlarla ilgili vereceğimiz bilgilerin bir kısmı, Kur'ân kıssalarında yer almaktadır.

İnsan hayatı için bu derece önemli olan tabiatın, diğer bir ifade ile çevrenin korunması, son derece önemli bir olaydır. Dolayısıyla 1900'lü yıllardan bu yana, dünyanın çeşitli yerlerinde doğayı koruma gereği hissedilmeye başlanmıştır. Bu nedenle çeşitli gönüllü çevre kuruluşları harekete geçmiştir.¹⁰

⁷ Muhammed Abdulkadir el-Fekî, el-Kur'ânü'l-Kerim ve Televvusu'l-Bie, Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, Küveyt 1985, s. 10, 11, 14.

⁸ Muhammed Reşit Rıza, Tefsîru'l-Menâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 327 vd; M. Sait Şimşek, Kur'ân Kıssalarına Giriş, Yöneliş, İstanbul 1993, s. 71.

⁹ Bkz. Seyyid Kutup, et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân, Kahire 1992, s. 144; Menna' el-Kattan, Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut 1990, s. 310; Muhammed Hamidu'llah, Kur'ân-ı Kerim Tarihi, trc. M. Sait Mutlu, Yağmur Yayınevi, Ankara 1991, s. 21 vd; İdris Şengül, Kur'ân Kıssaları Üzerine, Işık Yayınları, İzmir 1994, s.312 vd.

¹⁰ Bkz. Ercan Başaran, "Türkiye ve Dünyadaki Başlıca Gönüllü Çevre Kuruluşları", Çevrecilik Eğitim Semi-

I. Kur'ân Açısından Hayvanlar

A. Hayvanların Yaratılışı

Kur'ân açısından hayvanlar hakkında genel bazı bilgileri vermeden önce, onların yaratılışı hakkında bilgi veren bazı ayetler üzerinde durmak istiyoruz. Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, insanı, yeryüzünde gezip dolaşmaya ve varlıkların yaratılışı hakkında düşünmeye davet etmektedir:

*“(İnsanlara), “Yeryüzünde dolaşın ve O’nun yaratmaya nasıl başladığını görün!” de...”*¹¹ İnsanı bu şekilde konu üzerinde düşünmeye davet eden Allah, gökleri ve yeri gerçek bir plan doğrultusunda yarattığını haber vermektedir;¹² ardından düşünen ve farklı bir yapıya sahip olan insanı yarattığını bildirmektedir¹³ ve ondan sonra da, *“Allah, hayvanları da yaratmıştır”*¹⁴ demek suretiyle, hayvanları da yarattığını bildirmektedir. Allah, sırasıyla göklerin, yerin, insanların ve hayvanların yaratılışını haber verdikten sonra, özellikle hayvanların, insanlara çok çeşitli faydaları sağladığını anlatmaktadır.¹⁵ Ayrıca Kur'ân'da bütün canlıların sudan yaratıldığı, kimilerinin karnı üzerinde sürüldüğü, kimilerinin iki ve kimilerinin de dört ayağı üzerinde yürüdüğü haber verilmektedir.¹⁶ Bu ayetlerden anlaşıldığı gibi Kur'ân, canlıların yaratılışının suya dayandığını haber vermektedir. Nitekim bazı alimlere göre, ayrı ayrı maddelerden yaratılmış olsalar bile melek, cin, insan, hayvan ve bitki gibi varlıkların tümünün yaratıldıkları maddelerin esası, suya dayanmaktadır.¹⁷ Ayrıca Kur'ân, tüm canlıların erkekli ve dişili olmak üzere çift yaratıldığını haber vermektedir.¹⁸

Bu günkü bilim de, tüm varlıkları oluşturan zerreciklerin, birbirlerini tamamlayan artı ve eksi moleküllerden oluştuğunu haber vermektedir. Bununla beraber Allah, özellikle insan ve hayvanların çift yaratıldığını isim zikrederek haber vermektedir:

*“O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. O, sizin için, kendi türünüzden (erkek ve kadın olmak üzere) eşler, hayvan (türlerinden de) eşler yaratmıştır. O, bu şekilde çoğalmanızı sağlamıştır. O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, çok işiten, çok iyi görendir.”*¹⁹

neri Notları, ÇEKÜD (Çevre ve Kültür Kuruluşları Dayanışma Derneği), 2002, s. 93-104.

¹¹ el-Ankebût 29/20.

¹² Bkz. en-Nahl 16/3.

¹³ Bkz. en-Nahl 16/4.

¹⁴ en-Nahl 16/5.

¹⁵ Bkz. en-Nahl 16/5-8.

¹⁶ el-Enbiya 21/30; en-Nûr 24/45.

¹⁷ Ebû Abdillâh el-Hakim en-Neysâbü'rî, el-Müstedrek, Beyrut tsz., XVII, 18 vd.

¹⁸ ez-Zariyât 51/47-49.

¹⁹ eş-Şûrâ 42/11.

Yine Kur'ân'da, büyük ve küçük baş hayvanların renklerinin farklı faklı olduğu haber verilmektedir.²⁰ Kur'ân'da, dünya ile dağların yaratılışı iki ve diğer varlıkların yaratılışı ise dört günde gerçekleştiği haber verilmektedir ve insanlar bu konuda uyarılmakta, acizlikleri dile getirilmekte ve onların, Allah'ın azameti karşısında hiçbir güçlerinin olmadığı anlatılmaktadır:

“(Allah'ı inkar eden insanlara), “Siz mi yeri iki günde yaratana inkar ediyor ve O'na eşler koşuyorsunuz? O, alemlerin Rabb'idir.O, yere sabit dağlar yerleştirmiş, orada bolluk ve bereketler yaratmış ve orada isteyenler için rızıkları dört günde takdir etmiştir.” de.”²¹

Kur'ân'ın başka bir yerinde Allah, kâinatı altı günde yani altı merhalede yarattığını şöyle haber vermektedir:

“Kuşkusuz Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde (evrede) yaratan, sonra da arşa kurulan Allah'tır. O, gündüzü, kendisini hızlı bir şekilde izleyen gece ile örter. Güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş olarak (yaratan) da O'dur. Şunu hiçbir zaman aklınızdan çıkarmayınız ki, yaratmak da buyurmak da O'na aittir. Alemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir!”²²

İbrahim Hakkı (ö. 1195/1780), bu ayete yer verdikten sonra, dört madde olan ateş, hava, su ve toprağın karışıp kaynaşması neticesinde, sırasıyla madenler, bitkiler ve hayvanların oluşup meydana geldiğini anlatmaktadır. Topraktaki her türlü taş ve benzeri cisimler, ilk önce yaratılan madenleri oluşturmaktadırlar. İkinci sırada yaratılan bitkiler, her türlü ağaç ve yeşilliği kapsamaktadır. Üçüncü merhalede yaratılan hayvanlar ise, tüm hayvan türlerinden oluşur. İbrahim Hakkı, insanları da hayvanlar sınıfından kabul etmiştir.²³

Bilindiği gibi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hadisleri, Kur'ân'ın açıklaması durumundadır.²⁴ Dolayısıyla zaman zaman, konu ile ilgili hadislere de baş vurmaktayız. Hz. Muhammed (s.a.v.) de, diğer varlıklarla beraber hayvanların yaratılış safhaları hakkında, bu ayetlerin açıklaması niteliğinde şu bilgileri vermiştir: “Allah, toprağı Cumartesi, ondaki dağları Pazar, ot ve ağaçları Pazartesi, mekruhu (hoş karşılanmayan, sevilmeyen şeyleri) Salı, nuru Çarşamba, hayvanları Perşembe ve Adem'i de Cuma günü yarattı.”²⁵

²⁰ el-Fatır 35/27, 28.

²¹ Fussilet 41/9,10.

²² el-A'râf 7/54.

²³ İbrahim Hakkı, Marifetnâme, sadeleştiren: Abdullah Aydın, Sarmaşık Yayınları, İstanbul tsz., s. 295 vd.

²⁴ Muhammed Huseyn ez-Zehabî, et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn, Dâru'l-Erkâm, Beyrut tsz. I, 32 vd.

²⁵ Müslim, Münafikûn, 27; et-Taberî, Camiû'l-Beyân, XII, 3; XXIV, 61; Alauddin Ali el-Muttaki b. Husamuddin el-Hindî (ö. 975/1567), Kenzu'l-Ummâl fî Sünneti'l-Akvâl ve'l-Efâl, nşr. Hasan Razuk, Halep 1971, XI, no: 15125.

Kitab-ı Mukaddese dayanan inanca göre de, evren altı günde yaratılmıştır.²⁶ Hz. Ali (ö. 40/661)'den nakledilen, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e aidiyeti bilinmeyen ve bu hadis için bir nevi açıklama niteliğinde olan bazı bilgiler de şöyledir: “Allah, dünyayı yedi zaman üzere yaratmıştır. Bunlardan her devir, miktarını Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği uzun bir süreçtir. İnsanın yaratılışından önce, dünya üzerinde altı devir geçmiştir. Adem'in yaratılışından kıyamete kadar olan süre ise, bir tek devirdir.”²⁷ Dolayısıyla bu zaman dilimleri, bizim bildiğimiz ve yaşadığımız günlerden ve zaman dilimlerinden farklıdır.

Allah, yarattığı varlıkları özellikle hayvanları insanların yararına sunmaktadır. Bu nedenle insanların, hayvanların yaratılışı ve var olmaları nedeniyle Allah'a şükretmeleri gerekmektedir.²⁸

Hayvanlar hakkında haber veren bir ayette, yeryüzünde yürüyen hayvanların ve havada uçan kuşların da birer ümmet oldukları haber verilmektedir:

*“Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, (onlar da) sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz, Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır.”*²⁹

İnsanlar, yeryüzünde yaşayan canlı bir sınıf oldukları gibi, hayvanlar da bu varlıklar arasında yaşayan canlı ve sosyal bir sınıftır. İster yeryüzünde yürüyen, ister havada uçan tüm hayvan gruplarını birer ümmet, yani sınıf ve topluluk olarak değerlendirmek gerekir. Bu ayette bildirildiği gibi Kur'an'da, detaylı olmasa da hemen hemen her konuya işaret edilmektedir.

Bu ayette geçen ümmet kelimesi, her tür hayvanın birer canlı türü, cinsi ve topluluğu olduğunu bildirmektedir.³⁰ Hz. Muhammed (s.a.v.) de, hayvan sınıflarının birer ümmet olduklarını haber vermiş ve bunlardan köpek³¹ ve karıncaların ³² birer ümmet olduklarını ismen zikretmiştir.

Allah Kur'an'da, hayvanlara geniş bir yer verdiği, onların yaratılışını insanların yaratılışıyla beraber anlattığı ve onların da birer ümmet

²⁶ Bertrand Russel, Din ile Bilim, trc. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 36.

²⁷ el-Hindî, Kenzu'l-Ummâl, VI, 15215.

²⁸ Yâsîn 36/71-73.

²⁹ el-En'âm 6/38.

³⁰ Bkz. el-Hüseyn Muhammed er-Rağıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an, Daru Kahraman, İstanbul 1986, s. 27; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, en-Nuketü ve'l-Uyûn, thk. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdîrrahim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1992, II, 111.

³¹ Ebû Dâvûd, Edâhî, 22; Tirmizî, Sayd, 16, 17; Nesâî, Sayd, 10; İbn Mâce, Sayd, 2; Dârimî, Sayd, 3; İbn Hanbel, IV, 58; V, 54, 56, 57.

³² Müslim, Selâm, 148.

olduklarını haber verdiği gibi onların, insan hayatında önemli bir yere sahip olduklarına işaret etmekte ve isimlerine de büyük çapta yer vermektedir. Hatta Kur'ân'ın bazı surelerine, o surede geçen hayvanların ismi verilmiştir. Burada hayvanlarla ilgili bu hususları, ayetler çerçevesi dahilinde izah etmeye çalışacağız.

B. Hayvanların İnsan Hayatındaki Yeri ve Önemi

Hayvanlar, insanlığın başlangıcından bu yana, insan hayatının maddi ve manevi alanlarında önemli bir yer almaktadır. Öyle ki, çeşitli toplumlarda zaman zaman insanlara kendi dillerine göre hayvan isimleri bile verilmektedir. Örneğin, günümüzde çocuklara rahatlıkla aslan, doğan, kumru ve şahin gibi hayvan isimleri verilmektedir. Bu tür örnekler, başka çeşitli toplumların dil ve kültürlerinde de görülmektedir. Hayvanlar, sirk ve eğlence alanlarında da insan hayatına girmektedir. Bununla beraber insanlar, hayvanlardan çok yönlü istifade etmektedirler.

Hayvanlar, insanlar için gıda, taşıma aracı ve süs olmaktadır. Onlardan zekat verildiği ve kurban olarak kesildikleri için, insanların dini hayatlarında yer almaktadırlar. Ayrıca hayvanlar, insan hayatının ziraat ve ticaret alanlarında da önemli bir yere sahip bulunmaktadır.

C. Etleri Yenen ve Yenmeyen Hayvanlar

İslam tarihinde, özellikle Kur'ân tefsiri alanında önemli bir yeri olan Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), “İslâm'dan önceki cahiliye döneminde, insanlar, bazı şeyleri yer ve bazı şeyleri de yemezlerdi. Allah, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i peygamber olarak gönderdi, onun vasıtasıyla insanlara helal ve haram kıldığı şeyleri açıkladı. Allah'ın helâl kıldığı şeyler helâl ve harâm kıldığı şeyler de harâmdır” demiş ve el-En'âm sûresinin 145. ayetini okumuştur.³³ Bu ayette, konu hakkında şu bilgiler verilmektedir:

*“De ki, “Bana vahiy edilenler arasında ölü (leş), akan kan, iğrenç bir şey olan domuz eti veya Allah'tan başkası adına kesildiği için murdar olan hayvandan başka yasak olan yasak olan hiçbir şey görmüyorum.” Bununla birlikte, kim istemeden ve ölçüyü kaçırmadan (bunlardan yemek) zorunda kalırsa, (bundan dolayı ona hiçbir günah terettüp etmez). Çünkü Allah, çok bağışlayan, çok müşfik olandır.”*³⁴

Bu ayette ismen zikredilen leş, akan kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların eti haram olarak haber verilmekte ve bunların dışındaki şeylerin bu sınıfa girmediği, dolayısıyla helâl olduğu

³³ İbn Kesîr, et-Tefsîr, II, 184.

³⁴ el-En'âm 6/145.

anlatılmaktadır. İnsan, açlık nedeniyle hayati bir tehlikede bulunduğu zaman, ölçüyü kaçırmadan bu ayette haram olduğu bildirilen şeylerden de yiyebilir. Burada haram olduğu haber verilen etler ve zaruret halindeki mazeret, Kur’ân’ın başka ayetlerinde de aynı şekilde haber verilmektedir.³⁵

Bu ayetlerde haram olarak tanıtılan leş, akmış kan ve domuz eti, insan sağlığı için zararlı şeylerdir. Bunların yenilmesi, insansağılığına yararlı değil, zararlı olmaktadır. Normal halde insanlar, bu şeylerden tiksindir ve midesi onları çekmez. Allah’tan başkası için kesilen hayvanın eti ise, bu şekilde zararlı ve tiksindirici değildir. Ancak inanç açısından ondan uzak durmak gerekmektedir. Çünkü Allah’tan başka herhangi bir kişi veya başka bir varlığı kutsamak, ona kutsallık kazandırıp onun için kurbanlar kesmek, insanı Allah inancından uzaklaştırmakta ve onu, putperestliğe doğru götürmektedir. Dolayısıyla Allah’tan başkası için kesilen hayvanların etleri de, kötü olarak değerlendirilmektedir. Kur’ân’ın başka bir yerinde, temiz ve yararlı şeyler helal, kötü ve zararlı şeyler de haram olarak haber verilmektedir:

*“O (peygamber), onlara iyiliği söyleyecek, onları kötülükten alıkoyacak, onlara temiz şeyleri helâl, kötü şeyleri ise harâm kılacak, ağırlıklarını kaldıracak ve onları, üzerlerindeki zincirlerden kurtaracaktır.”*³⁶

Bu ayette verilen ölçüye göre, temiz, yararlı ve insan iştahının çektiği, ilmi ölçülere göre besleyiciliği kanıtlanan şeyler helâl ve ilmi ölçülere göre zararlı olduğu tespit edilen, tiksindirici, iğrenç görülen şeyler de harâm olarak değerlendirilebilmektedir. Allah’ın helâl kıldığı şeylerden yemek ve cahiliye döneminde insanların yaptığı gibi O’nun bu konuda koyduğu ölçülerle oynamamak gerekir. Helâli haram ve harâmı helâl kabul etmek gibi bir gafletten şiddetle uzak durmak icap eder. Allah, bu noktada insanları şöyle uyarmaktadır:

*“Ey inananlar! Allah’ın size helâl kıldığı güzel ve temiz şeyleri harâm etmeyin, sınırı aşmayın. Çünkü Allah, sınırı aşanları sevmez. Allah’ın size verdiği rızklardan helâl ve temiz olarak yiyin ve inandığınız Allah’tan korkun!”*³⁷

Hz. Muhammed (s.a.v.), kendisine bazı şeylerin haram olup olmadığı sorulunca, “Helâl, Allah’ın, kendi kitabında helâl kıldıklarıdır. Harâm da O’nun, kendi kitabında harâm kıldıklarıdır. Hakkında bir şey söylemeyip

³⁵ el-Bakara 2/172, 173; el-Mâide 5/3.

³⁶ el-A’râf 7/157.

³⁷ el-Mâide 5/87, 88.

sustuğu şeyler de, affettiklerindendir (mubah kıldığı şeylerdir)” diye cevap vermiştir.³⁸

Hız. Muhammed (s.a.v.) başka bir hadiste de, “Azı dişi olan her yırtıcı hayvanın etininyenilmesi harâmıdır”³⁹ diyerek, yırtıcı hayvanların leş yedikleri, dolayısıyla etlerinin insan sağlığına zararlı olduğu ve insan için besleyici özelliğinin bulunmadığına dikkat çekmiştir.

İslâm hukukuna göre, ölüp ölmediği bilinmeyen bir hayvan boğazlandığında hareket ederse veya kesim anında kanı akarsa, eti yenir; aksi takdirde, kesilen o hayvan leş hükmünde olur ve eti yenmez.⁴⁰ Sürekli suda yaşayan balık türlerinin eti de İslâm hukuku açısından helaldir ve yenilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Çeşitli hayvanların, insan hayatında önemli bir yere sahip olduklarını anlatmaya çalıştık. Bunlardan bazılarının eti yenmekte ve gıda maddesi olarak insanlar için önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Eti yenmeyenlerin bir kısmı da, insanlar için yük taşımada, binmede, tarlalarda çift sürmede ve benzeri alanlarda kullanılmaktadırlar. İnsanlar, tarih boyunca hayvanlarla bu şekilde içli dışlı bulunmuşlardır ve bu hal, hep böyle devam etmektedir. Büyük yerleşim alanlarında sanayinin gelişmesi neticesinde hayvanlar kullanılmasa da, kırsal alanlarda hayat, hayvanlarla devam etmektedir. Hayvanların insan hayatında bu derce önemli bir yere sahip olmaları nedeniyle, Kur’ân’da, çeşitli hayvanlardan çokça bahsedildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla burada, Kur’ân’da adı geçen hayvanlar hakkında kısaca bilgi vermeye çalışacağız.

D. Kur’ân’da İsmi Geçen Hayvanlar ve Onlar Vasıtasıyla Verilmek İstenen Mesajlar

Hayvanlar, Kur’ân’da ismen zikredildikleri gibi, bazen en-na’m (kurbanlık hayvan)⁴¹, el-vuhûş (yaban hayatı yaşayan tüm canlılar)⁴², el-en’âm (koyun, keçi, deve ve sığır cinsi ehil hayvanlar; davar)⁴³, el-behîm (genel olarak hayvanlar)⁴⁴, el-işâr (gebe deve)⁴⁵, zibh (kurbanlık)⁴⁶ ve ed-

³⁸ Tirmizî, At’ime, 60.

³⁹ Müslim, Sayd, 15, 16; Ebû Dâvûd, At’ime, 32; Tirmizî, Sayd, 9, 11.

⁴⁰ Şihabuddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, Bülûğu’l-Merâm, Mısır tsz. IV, 158 vd. Döndüren, “Eti Yenmen ve Yenmeyen Hayvanlar”, Şamil İslâm Ansiklopedisi, Şamil Yayınevi, İstanbul 1990, II, 126.

⁴¹ el-Mâide 5/95.

⁴² et-Tekvîr 81/5.

⁴³ Alu İmrân 3/14; en-Nisa 4/119; el-Mâide 5/1; el-En’âm 6/ 136, 137, 138, 139, 142 vs... Bu kelime Kur’ân’da toplam 26 yerde geçmektedir.

⁴⁴ el-Mâide 5/1.

⁴⁵ et-Tekvîr 81/4.

⁴⁶ es-Saffât 37/107.

devâb⁴⁷ gibi isimlerle de anılmaktadırlar. Ayrıca Kur'ân'da hayvanlardan kinaye yolu ile de bahsedilmektedir. Örneğin Yûnus (a.s.)'dan "Zünnûn" diye bahsedilmesi gibi.⁴⁸ Bazen de Kur'ân'da, insan olarak hayvanlardan elde ettiğimiz gıda⁴⁹ bal⁵⁰ ve süt⁵¹ gibi şeyler yer almaktadır. Hayvanların Kur'ân'da ismen kaç defa zikredildiğini, alfabetik sıraya göre şöyle bir tespitte bulunmamız mümkündür:

Kur'ân'da alak (siyah-kırmızı renkli sülük) 6, ankebût (örümcek) 2, arda (bir tür kurtçuk) 1, bakara (inek) 9, baîr (deve)2,⁵² baûd (sivrisinek) 1, biğâl (katırlar) 1, cerâd (çekirge) 2, dabbetu'l-arz 1, dafadi' (kurbağalar) 1, ebâbîl 1, ferâşe (kelebek) 1, fil 1, ğanem (koyun) 3,⁵³ ğurâb (kara karga) 3, hayl (at) 5,⁵⁴ hımâr (eşek) 2,⁵⁵ hınzîr (domuz) 4,⁵⁶ hüdhüd (paşa veya ibibik kuşu) 1, kasvera (aslan) 1, kelb (köpek) 5, kırade (maymun) 3, kummal (bitler) 1, ma'z (keçi) 1, nahl (bal arısı) 1, neml (karınca) 3, selva (bıldırcın) 3, hût (balık) 4,⁵⁷ sü'bân (yılan) 2,⁵⁸ tayr (kuş) 19, zerr (küçük ve kırmızı karınca) 6, zi'b (kurt) 3 ve zubâb (kara sinek) 2 defa geçmektedir.⁵⁹

Bu isimler hakkında çeşitli yorumlarda bulunmak mümkündür. Burada belirttiğimiz gibi Kur'ân'da en çok koyun, keçi, deve ve sığır cinsi ehil hayvanlar için kullanılan en'âm kelimesi geçmektedir. Ondan sonra sırasıyla en çok kuş, deve, inek, at, balık, koyun, eşek, köpek ve domuz gelmektedir.

Burada adı geçen hayvanları evcil olanlar, yabani olanlar, balıklar, böcekler ve kuşlar diye gruplara da ayırtmamız mümkündür. Bu çalışmamızda adını kaydettiğimiz hayvanlardan bazıları hakkında özet de

⁴⁷ Fatır 35/28.

⁴⁸ Bkz. el-Enbiya 21/87.

⁴⁹ el-Kehf 18/62.

⁵⁰ Muhammed 47/15.

⁵¹ en-Nahl 16/66; Muhammed 47/15.

⁵² Ayrıca Kur'ân'da deve anlamında 2 defa cemel-cimâle, 1 defa bûdün, 1 defa dâmir, 1 defa işâr, 2 defa ibil, 7 defa nâke kelimeleri geçmektedir. Buna göre deve, Kur'ân'da 16 defa zikredilmektedir.

⁵³ Ayrıca Kur'ân'da koyun anlamında 4 defa na'ce ve 1 defa da da'n kelimeleri geçmektedir. Buna göre Kur'ân'da toplam 8 defa koyundan bahsedilmektedir.

⁵⁴ Ayrıca Kur'ân'da 1 defa adiyât ve bir defa da ciyâd kelimeleri at anlamında kullanılmaktadır. Böylece Kur'ân'da toplam 7 defa attan bahsedilmektedir.

⁵⁵ Kur'ân'da bununla beraber eşek anlamında 2 defa hamîr ve 1 defa da humur kelimeleri geçmektedir. Buna göre Kur'ân'da 5 defa eşekten bahsedilmektedir.

⁵⁶ Kur'ân'da, 1 defa da hınzîrin çoğulu olan henâzîr kelimesi geçmektedir.

⁵⁷ Ayrıca Kur'ân'da balık anlamında 1 defa da hût'un çoğulu hitân ve 1 defa da nûn geçmektedir. Buna göre Kur'ân'da 6 defa balıktan bahsedilmektedir.

⁵⁸ Kur'ân'da yılan anlamında bir defa hayye ve bir defa da cânn kelimeleri geçmektedir. Buna göre Kur'ân'da 4 defa yilandan bahsedilmektedir.

⁵⁹ Hayvanlarla ilgili bu sayılar için bkz. Muhammed Fuat Abdulbaki, el-Mu'cemu'l-Mufehres lî Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1945, isimlerle ilgili maddeler. Ayrıca Ali Akpınar, bu isimlerden bazılarını eserinde grafikler halinde göstermiştir. Bkz. Ali Akpınar, Kur'ân Coğrafyası, Fecr Yayınevi, Ankara 2002, s. 54, 55.

olsa bilgi vermek istiyoruz. İsimleri, bazı Kur'ân surelerine isim olarak verilen bazı hayvanlar da vardır.

Bu sureler, Kur'ân'ın ikinci suresi olan el-Bakara, altıncı suresi olan el-En'âm, on altıncı suresi olan en-Nahl, yirmi yedinci suresi olan en-Neml, yirmi dokuzuncu suresi olan el-Ankebût, yüzüncü sûresi olan Âdiyât ve yüz beşinci suresi olan el-Fil sureleridir.

Kur'ân'da çeşitli hayvanların isimlerinin geçmesi ve bunlardan bazılarının Kur'ân sûrelerine isim olmasının pek çok hikmetleri vardır. İnsan olarak bize düşen, bunların üzerinde durarak çok sayıda ilmî gerçekleri ortaya çıkarmaya çalışmaktır.

E. Hayvanlar ve Ahiret Hayatındaki Diriliş

Ahiret inancı, Kur'ân'ın son derece önem verdiği bir husustur. Kur'ân'da, ahiret hayatının çeşitli yönleri hakkında geniş bilgi verilmektedir. Bu arada, kısa hikaye niteliğinde geçmiş insan topluluklarından ve peygamberlerin hayatından dirilmeye örnek olabilecek bazı olaylar anlatılmaktadır. Bu olayların bazılarında hayvanlara önemli yer verilmektedir. Hayvanlar, sosyal hayatta insanlarla iç içe yaşayan varlıklardır. Öyle ki, ahiret hayatı ile ilgili bilgilerde bile, hayvanlar gündeme gelmektedir. Örneğin Kur'ân'da Bakara sûresinde,⁶⁰ Üzeyir (a.s.) ile ilgili olduğu söylene bir kıssada,⁶¹ İbrahim (a.s.) ile ilgili bir ayette⁶² ve Ashab-ı Kehf olayında⁶³ dirilme olayları anlatılmaktadır.

F. Hayvanları Koruma

İslâm dinine göre insanın, yalnız insan ve devletle olan ilişkilerini değil, aynı zamanda tabiat ve çevre ile olan ilişkilerini de düzeltmesi gerekmektedir. Bu nedenle insan, tabiatın, çevrenin korunmasından, özellikle hayvan ve bitkilerden sorumlu tutulmuştur. Allah, hangi alanda olursa olsun, yeryüzünde çıkarılan hiçbir bozgunculuğu sevmez. Bu tür bozgunculuklarla kainat düzenini ve tabiat dengesini bozmaya çalışanları tenkit etmektedir:

“İnsanlar içinde, dünya hayatına dair sözü hoşuna giden kimse vardır; o, insanların en yalancısı olduğu halde, (seni etkileyebilmek için) kalbinde olan (yalana)a Allah'ı tanık tutar. (Senden) ayrıldı mı, ülkede bozgunculuk çıkarmaya ekini ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise, bozgunculuğu sevmez. Ona, “Allah'ın bilincinde ol!” denilince, gururu onu günaha sürükler. Böylesine cehennem yeter; ne kötü bir yataktır o!”⁶⁴

⁶⁰ el-Bakara 2/72, 73.

⁶¹ el-Bakara 2/259.

⁶² el-Bakara 2/260.

⁶³ el-Kehf 18/18.

⁶⁴ el-Bakara 2/204-206.

Bu ayette, tabiatın tüm dengelerinin korunmasının gereğine işaret edilmektedir. Haliyle hayvan ve bitkilerin koruması olayı, bu tabiat dengesinde önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Yine Kur’ân’a göre, Allah’ın koyduğu kâinât düzenini bozmaya çalışan, bu yolda hayvanlara eziyetle bulunan, tabiatın güzelliğini altüst eden kişiler, Allah’a ortak koşanlarla beraber zikredilmekte ve bunların, şeytanın oyununa gelen sapıtmış kişiler olduğu anlatılmaktadır:

“Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Ama bunun dışında kalanı, dilediğine bağışlar. O hâlde kim Allah’a ortak koşacak olursa, (şunu çok iyi bilsin ki) o, doğru yoldan alabildiğince uzaklaşmış, sapıklığa batmıştır. İşte onlar, (Allah’a ortak koşanlar), O’nun dışında, ancak cansız birtakım putları çağırmakta ve (aslında böylece de) sadece Allah’ın lanetlemiş olduğu isyankar şeytani çağırılmış olmaktadırlar. O (şeytan Allah’a şöyle) demişti: “Ant olsun ki ben, kullarından belli bir pay alacağım. Onları saptıracağım, umutlandıracağım. Onlara, hayvanların kulaklarını yarmalarını, Allah’ın yaratma (düzenini) değiştirmelerini fısıldayacağım.” O halde kim, Allah dışında şeytani dost edinecek olursa, (şunu çok iyi bilsin ki) o, apaçık bir ziyandadır. Şeytan onlara vaatte bulunur ve onları umutlandırır. Ama şeytanın onlara vaat ettikleri, aldatmacadan başka bir şey değildir. Çünkü onlar, varacakları yer cehennem olacak olanlardır ve oradan da (asla) kaçıp kurtulma imkanı bulamayacaklardır.”⁶⁵

Bu ayetlerde, şeytanın bazı insanları aldatıp yoldan çıkaracağı haber verilmektedir. Yoldan çıkıp sapıtan bu insanlar, çeşitli kötülükleri yapmakla beraber, hayvanların kulaklarını yaracaklar ve Allah’ın yaratma düzenini değiştirmeye çalışacaklar. Hayvanların kulaklarını yarmak, onlara eziyet olup onları çirkinleştirmektir. Allah, bunu yasaklamaktadır. Tevhit inancını bozmak, Allah’ın yaratma düzenini manevi yönden değiştirmek olduğu gibi, canlıların tabîî ve fizikî yapılarını bozmak da, Allah’ın yaratma düzenini değiştirmek demektir. Bu kavram, geniş kapsamlı olup çok yönlü yorumlanabilmektedir. Bu, canlıları iğdiş etmek olarak yorumlanabilir. İster insan olsun ister hayvan olsun, canlıyı iğdiş etmek caiz değildir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.) de, insanları ve hayvanları iğdiş etmekten men etmiştir.⁶⁶ Onları iğdiş etmek, nesillerinin kesilmesi demektir ve böyle bir uygulama, Allah’ın yaratmasına aykırı bulunmaktadır.

Allah’ın yaratma düzenini değiştirmek, cinsiyet değiştirme olarak da yorumlanabilmektedir. Kadının erkeklik taslaması veya erkeğin çeşitli ameliyatlara kendini kadınlaştırmaya çalışması, Allah’ın yaratmasına

⁶⁵ en-Nisâ 4/116-121.

⁶⁶ İbn Hanbel, II, 24.

bir nevi isyan etmek olup muhalefet etmektir. Ayrıca insan veya hayvan kopyalama olayı da, aynı şekilde Allah'ın yaratma düzenini değiştirmek olarak yorumlamak mümkündür. Çünkü bu tür davranışlar, beraberinde pek çok problemi de getirmektedir. Bu tür olayların gelişmesi, aile mefhumunu, neslin kutsallığını altüst edebilir.

Allah'ın şefkat ve merhameti, her şeyin üzerindedir. O, insanlara merhametiyle muamele ettiği gibi, hayvanlara da merhamet etmektedir. Yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan tüm varlıklar Allah'ındır, O'nun himayesi altındadır ve O, hepsine merhametiyle muamele eder. Kur'ân'da bu husus, şu bilgilerle dile getirilmektedir:

*“De ki, “Şu göklerde ve yerde olanlar kimindir?” “Merhamet etmeyi kendine ilke edinen Allah'ındır” de. Ant olsun ki O, sizi, geleceği hakkında hiçbir kuşku bulunmayan kıyâmet gününde bir araya getirecektir. Ancak, kendilerini boş yere harcayıp ziyan edenlere gelince, onlar, inanmayacaklardır.”*⁶⁷

Hz. Muhammed (s.a.v.) de, Allah'ın rahmeti hakkında şu açıklamada bulunmuştur: “Allah, yaratmayı bitirince, ‘Rahmetim, gazabımı geçti!’ diye yazdı.”⁶⁸ Allah, cehennemi yedi kapılı yaratırken,⁶⁹ rahmetinin eseri olarak cenneti sekiz kapılı yaratmıştır.⁷⁰

Allah'ın bu sonsuz rahmeti, insanlara, hayvanlara ve diğer tüm canlılara yöneliktir. O, insanlara merhametiyle muamele ettiği gibi, hayvanlara da merhametiyle muamele etmektedir. Dolayısıyla O, hem hayvanların hem de bitkilerin korunmasını istemektedir. Gereksiz yere herhangi bir şeyi telef etmek, Allah'ın rızasına uygun düşmemektedir.

Kur'ân'ın açıklaması durumunda bulunan hadislerde de hayvan ve bitkilerin korunmasına ağırlık verilmiştir. Burada hayvanların korunmasını işlediğimiz için, konu ile ilgili bazı hadislere yer vermek istiyoruz:

“Kim haklı bir sebebe dayanmadan bir serçeyi, hatta ondan daha küçük bir canlıyı öldürürse, o canlı kıyâmet günü davasını Allah'a götürür ve, “Ey Rabb'im! Falan kimse beni, bir fayda olmaksızın öldürdü,” der.”⁷¹

Rivâyet edildiğine göre Hz. Muhammed (s.a.v.), bir yuvadan aldığı yavruları torbasına doldurarak şehre getiren birine, onları derhal analarının

⁶⁷ el-En'âm 6/12.

⁶⁸ Buharî, Tevhîd, 15, 22, 28, 55; Müslim, Tevbe, 14, 15, 16; İbn Mâce, Züh'd, 35; İbn Hanbel, II, 242, 258.

⁶⁹ el-Hicr 15/44.

⁷⁰ Müslim, İmân, 46; İbn Mâce, Tahâret, 57, 60; Cenâiz, 57; Nesâi, Tahâret, 108; Dârimî, Mukaddime, 19; İbn Hanbel, IV, 14.

⁷¹ Nesâi, Sayd, 34; Dahaya, 42; İbn Hanbel, III, 166; es-San'ânî, el-Musannaf, IV, 450.

yanına, aldığı yuvaya iade etmesi uyarısında bulunmuştur.⁷²

Hız. Muhammed (s.a.v.), çeşitli hizmetlerde kullanılan hayvanlara, insanlar gibi dinlenme hakkını temin etmiştir. Onun direktifleri üzerine, yolculuk esnasında yapılan dinlenmelerde önce hayvanların ihtiyaç ve istirahatları temin edilmiştir. Enes b. Malik, bu konuda şu bilgileri vermektedir: “Biz bir konaklama yerine geldiğimizde, hayvanların yüklerini çözmeden (onları istirahatata terk etmeden) namaza başlamazdık.”⁷³

Hız. Muhammed (s.a.v.), bir kediyi bağliyerek onu aç ve susuz bırakıp ölüme terk eden bir kadının cehennemi hakkettiğini bildirmiş⁷⁴ ve herhangi bir hayvanı bir yere hapsederek veya bağliyerek onu silahla vurmaya da yasaklamıştır.⁷⁵ Böylece o, hayvanlara yapılan işkence ve eziyetin her çeşidini men etmiştir.

Bir seferinde Hız. Muhammed (s.a.v.), susuzluktan ölmek üzere olan bir köpeği hayata döndüren bir günahkarın cenneti kazandığını haber vermiştir. Kendisini dinleyenler arasında bulunanlardan biri, “Hayvanlara yaptığımız iyiliklerden sevap mı alacağız?” diye sorunca, o, şu cevabı vermiştir: “Her yaş ciğeri olana (ruh taşıyan canlıya) yapılan iyilikte sevap vardır.”⁷⁶

Hız. Muhammed (s.a.v.), Medine il çevresinin belli bir kesiminde her tür avcılığı yasaklayarak bu kesimin hayvan ve bitki varlığını kesin korumaya almış ve Mekke’yi fethettikten sonra, aynı uygulamayı orada da başlatmıştır.⁷⁷ Hız. Muhammed (s.a.v.)’in bu uygulaması, onun hayvan, bitki ve genel olarak tabiatı ne derece korumaya önem verdiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yine Hız. Muhammed (s.a.v.), çeşitli hadislerinde köpeklere, bu vesileyle hayvanlara iyilikte bulunmanın ve onları korumanın sevap ve önemine işaret etmiştir:

“Kötü yollu bir kadın, susuzluktan neredeyse ölecek olan bir köpeğin, bir kuyunun başında dolanıp durduğunu gördü. Ayakkabısını çıkarıp örtüsünü urgan yaparak ona bağladı. Onunla kuyudan su çıkarıp köpeği suladı. Allah, bu yüzden kendisini affetti.”⁷⁸

⁷² Ebû Dâvûd, Cenâiz, 1.

⁷³ Ebû Dâvûd, Cihâd, 48.

⁷⁴ Buhârî, Bed’ü’l-Halk, 16; Müslim, Birr, 135.

⁷⁵ Buhârî, Zebâih, 25; Müslim, Sayd, 58.

⁷⁶ Buhârî, Bed’ü’l-Halk, 17, Edeb, 27.

⁷⁷ Yakup b. İbrâhim Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Harac, Kahire 1976, s. 112; Ebu’l-Kasım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, el-Mu’cemu’l-Kebîr, nşr. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Bağdat 1979, XI, 335.

⁷⁸ Müslim, Selm, 41.

Hiz. Muhammed (s.a.v.), başka bir hadiste de bu hususta şöyle buyurmuş: “Yolda yürümekte olan susamış bir adam, yol üstünde gördüğü bir kuyuya inip su içti. Adam çıktığında, susuzluktan soluyan bir köpek gördü, kendi kendine, “Bana ulaşan susuzluk, buna da ulaşmıştır” deyip kuyuya indi, ayakkabısını çıkarıp su doldurdu, ayakkabıyı ağzı ile tutarak yukarı çıktı ve onunla köpeğı suladı. Allah, ona teşekkür edip onu bağışladı.” Hiz. Muhammed (s.a.v.) bunu söylerken orada hazır olanlardan biri, “Ya Rasûlallah! Bu hayvanlara yapığımız iyilikten dolayı bize sevap verilir mi?” diye sormuş ve Hiz. Muhammed (s.a.v.) onun bu sorusuna şu cevabı vermiştir: “Her canlı ciğer sahibine yapılan iyilikten dolayı, yapan kişiye sevap vardır.”⁷⁹

Önemi nedeniyle fıkıh kitaplarında avlanma bölümlerine geniş yer verilmiştir. Hiz. Muhammed (s.a.v.)’in hadislerini toplayan hadis kaynaklarında da aynı şekilde konu ile ilgili rivâyetler, özel başlıklar altında toplanmıştır. Yine hadis kaynaklarında, Hiz. Muhammed (s.a.v.)’in tabiat ve canlıların hukuku ile ilgili açıklamalarının, hadis kaynaklarının edep, ilim ve yüksek ahlak anlamına gelen “el-Birr” başlığı altında bir araya getirildiğini görmekteyiz. Özellikle Buhârîde, hayvanlarla ilgili bazı bilgiler, “Bed’ü’l-Halk : Yaratılışın başlangıcı” başlığı ile tanıtılmaktadır.

Rahmetli Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971), “Hayvanatı Ehliyye Nafakaları” başlığı ile, İslam hukukunda hayvanları korumaya ve onların hakkına verilen önem hakkında geniş bilgi vermektedir. Onun bu konuda verdiği bilgileri, özet halinde vermek istiyoruz:

“Genellikle İslâm hukukçularına göre, hayvan sahiplerin, etleri yenilen cinsten olsun veya yenilmeyen cinsten olsun, sahip oldukları hayvanların nafakalarını temin etmeye mecburdurlar. Ancak bu hukukçuların konu ile ilgili görüşlerine göre, hayvan sahiplerine bazı seçenekler tanınmalıdır. Sahip oldukları hayvanlarının nafakasını temine yanaşmayan kişiler, etleri yenilen türden olan hayvanlarını mülkünden çıkarma, kiraya verme ya da kesme şıklarından birini tercihe mecbur edilecekler. Etleri yenilmeyen türden olan hayvanlarını ise, mülkünden çıkarma yahut kiraya verme zorunda bırakılacaklar. şafî ve Hanbelî mezheplerini benimseyen hukukçulara göre, hayvanların bu yollardan biriyle nafakaları temin edilemez ve etleri yenilenlerin kesimi uygun ve mümkün görülmezse, onların nafakaları, sahipleri adına borç olarak devlet hazinesinden karşılanacaktır. Hatta şafî mezhebine mensup olan alimlere göre, böyle bir durumda olan hayvan sahibi, sahip olduğı hayvanlarının nafakasını temin etmekten

⁷⁹ Müslim, Selâm, 41.

aciz olacak kadar yoksul ise, onun hayvanlarının ihtiyaçları, hazineden karşılıksız olarak karşılanacaktır. İnsanların, malları üzerindeki tasarruf hürriyetini en ön planda tutan meşhur hukukçu İmamı Azâm Ebû Hanife (ö. 150/767), hakime, hayvan sahiplerini hayvanlarının nafakasını temin etme hususunda sadece uyarma yetkisini verirken, onun talebelerinden ve Hârûn Reşit (ö. 194/809) devrinde kadı'l-Kudât (kadıların başı) olarak görev yapan Ebû Yûsuf (ö. 182/798), hayvan sahiplerini, onların nafakalarını temine veya onları satmaya mahkemece mecbur tutmaktadır. Irak'ta ortaya çıktıktan sonra bir ara Endülüs'te yayılan ve orada uygulama alanı bulan Zahiriye mezhebini benimseyen alimlerin görüşleri de, bu konuda Ebû Yûsuf'un görüşünden farklı olmamakta ve onun görüşü ile aynı istikamette bulunmaktadır. Bu mezhebi benimseyen alimlere göre de herkes hayvanının nafakasını temine veya onu yaşayabileceği bir meraya salmaya mecburdur. Yine onların ileri sürdükleri görüşlere göre, bu ilkelere uymaktan kaçınan kişilerin hayvanları, hakim tarafından sahipleri adına satılacaktır. Bu mezhebin ünlü hukukçusu İbn Hazm (ö. 456/1063)'a göre, hayvanı, yaşama ve gelişmesini sağlayan şeylerden mahrum bırakan kişiye kanunen müdahale edilir. Söz konusu mezhebe mensup olan alimler, bu görüşlerini Kur'ân'a dayandırmaktadırlar. Onların bu konuda delil olarak ileri sürdükleri ayetlerde, inançsız ve kötü niyetli olup da idareyi ele geçiren ve ülkeye hakim olan güçlerin, ülke ziraat ve hayvancılığını ve bir diğer anlayışa göre de ülkenin genç nesillerini tahribe yönelecekleri uyarısı yer almaktadır:

“İnsanlar içinde, dünya hayatına dair sözü hoşuna giden kimse vardır; o, insanların en yalancısı olduğu halde, (seni etkileyebilmek için) kalbinde olan (yalana) Allah'ı tanık tutar. (Senden) ayrıldı mı, ülkede bozgunculuk çıkarmaya ekini ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise, bozgunculuğu sevmez. Ona, “Allah'ın bilincinde ol!” denilince, gururu onu günaha sürükler. Böylesine cehennem yeter; ne kötü bir yataktır o!”⁸⁰

Bütün bunlara ilave olarak çeşitli mezheplerden İslâm hukukçuları, sağlam hayvanların, yavrularına zarar verecek ölçüde sağılmamalarını ve kovanlardan bal alırken, arılara yeter miktarda yiyecek bırakılmasını gerekli görmektedirler ve bu tür ilkelere muhalefet etmeyi, dini açıdan mekruh, yani istenmeyen bir tutum, bir davranış olarak kabul etmektedirler. Yine onlar, hayvanlara güçlerini aşacak şekilde ağır yük yüklemeyi yahut onları çok yorucu yürüyüşlere zorlanmayı ve genel olarak hayvanlara eziyet olan her türlü muameleyi hayvan haklarına aykırı görürler ve bu tür davranışların, İslâm dininde istenmeyen şeyler olduğunu vurgularlar.⁸¹

⁸⁰ el-Bakara 2/204-206.

⁸¹ Ömer Nasuhi Bilmen, Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976, II, 511 vd.

Hekimler başı Sinan b. Sabit'in, Müslüman olmayan insanlara sağlık hizmetlerini götürmelerinin görevleri arasında olup olmadığını bir yazıyla sorması üzerine, zamanın ünlü Abbâsî veziri Ali b. İsa, hekimler başına ilgi çekici bir talimat göndermiştir. O, bu talimatında, gezici sağlık görevlilerinin din farkı gözetmeden insanları tedavi etmelerini istemiş ve bu hakkın, insanlardan sonra da hayvanlara geçtiğini bildirmiştir.⁸²

İslam dinine göre, canlı olan herhangi bir insana veya başka bir varlığa eziyette bulunmak, ona acı ve ızdırap verip onu rahatsız etmek, caiz değildir. Bu istikamette yapılan zulüm, haksızlık ve verilen acı, karşılıksız kalmayacaktır. Bu tür davranışların karşılığı olan ceza, dünya hayatında hukuk yolu ile uygulanmaktadır. Aksi takdirde, bu ceza ahiret hayatında verilecektir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.) bu hususta şu açıklamada bulunmuştur:

“Şu bir gerçektir ki, öteki hayatta hak sahiplerine bütün haklarını ödeyeceksiniz. Hatta boynuzsuz koyun, kendisine vuran boynuzlu koyundan kısas yoluyla hakkını alacaktır.”⁸³

Hz. Muhammed (s.a.v.) bunu söylerken, insanlara sesleniyordu ve bu açıklamalarıyla onlara mesajlar veriyordu. Onun bu açıklamalarına göre işlene hiçbir zulüm, karşılıksız kalmayacaktır; sahip olduğu maddi veya manevi gücü kullanarak başkalarını inciten, onların hakkını çiğneyerek şu veya bu şekilde onları rahatsız eden kişiler, mutlaka yaptıklarının cezasını göreceklidir. Bu haksızlığa uğrayanlar, hayvanlar bile olsa, onların hakkı yerde kalmayacaktır.

Bir rivâyete göre Hz. Muhammed (s.a.), dağlamak suretiyle yüzüne damga vurulmuş bir eşiği görünce, “Allah bunu dağlayana lanet etsin!”⁸⁴ diye buyurmuştur.

Kanuni Sultan Süleyman'ın, Şeyhu'l-İslâm Zenbilli Ali Cemali Efendiye şöyle bir soru gönderdiği kaydedilir:

Dırahtı (ağacı) sarınca karınca,

Vebal var mıdır karıncayı kırınca?

Zenbilli, Kanuni'nin sorusuna aynı estetik boyutta cevap verir:

Yarın Hakkın huzuruna varınca,

⁸² Vezir Cemaluddin Ebû'l-Hasan el-Kıftî, İhbârü'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ, Kahire 1908, s. 132.

⁸³ Müslim, Birr, 60; İbn Hanbel, II, 235.

⁸⁴ Müslim, Libâs, 29.

Süleyman'dan hakkın alır karınca.⁸⁵

Hız. Ali (ö. 40/661), “Bütün dünyayı bana verseler ve buna karşılık bir karıncacığın ağzındaki taneyi almamı isteseler, bu zulmü yapmam” demiştir. Hız. Ali'nin bu sözünden etkilenen Firdevsî (ö.), Farsça şu şiiri yazmıştır:

“Meyzâr mûrî ke dâne-keş est

Ke cân dâred o cân-i şîrîn hoş est.”⁸⁶

Bu şiirin Türkçe anlamı şöyledir: Tane çeken bir karıncayı bile incitme. Çünkü onunda canı vardır ve tatlı can, hoştur!

Hüseyin Hatemi de Hız. Ali'nin, “Karınlarınızı hayvanlar mezarlığı kılmayınız!” dediğini kaydetmiştir.⁸⁷ Hız. Ali'nin bu sözü, et yemede ifrata gitmemenin gerektiğini ifâde etmektedir. Günümüzde de bazı hukukçular, hayvan haklarının korunması üzerinde durmakta ve hayvanların, yaşama hakkı ile sınırlı olsa bile, bağımsız hak ehliyetine sahip olmalarının gerektiğini savunmaktadırlar.⁸⁸ Bu hukukçulara göre, “Bütün hayvanlar eşit doğar ve bu kanun hükümleri çerçevesinde yaşama hakkına sahiptirler!”⁸⁹ Paris'te 15 Ekim 1978'de UNESCO Evi'nde resmen ilan olunan “Hayvan Hakları Evrensel Bildirgesi”nin başlangıcında şu bilgilere yer verilmektedir:

“Bütün hayvanların haklara sahip olduğu,

Bu hakların tanınmamasının ve hor görülmesinin, insanların doğaya karşı ve hayvanlara karşı suç işlemelerine yol açtığı ve açmakta olduğu,

İnsan türü tarafından öbür hayvan türlerinin de var olma hakkının tanınmamasının, dünyadaki türlerin birlikte var olup bir arada, yan yana yaşamasının temelini oluşturduğu,

Soykırımların (katliamların) insanlar tarafından işlendiği ve işlenmek tehlikesi olduğu,

İnsanların, hayvanlara saygı gösterirlerse, birbirlerine de saygı gösterecekleri,

Hayvanları gözetme, anlama, saygı gösterme ve sevmeye eğitiminin daha çocukluk çağından başlayarak verilmesi gerektiği gerekçesiyle aşağıdaki ilkeler ilan olunur:”

⁸⁵ Ali Osman Ateş, İslâm ve Doğanın Korunması, DOHAYKO, Adana 2004, s. 6.

⁸⁶ İsmet Sungurbey, Hayvan Hakları, İstanbul Üniversitesi Basımevi, İstanbul 1993, s. 195

⁸⁷ Sungurbey, Hayvan Hakları, s. 195.

⁸⁸ Hüseyin Hatemi, Gerçek Kişiler Hukuku, Vedat Kitapçılık, İstanbul 2005, s. 29.

⁸⁹ Hans Hattenhauer, Grundbegriffe des Bürgerlichen Rechts, Beck-München 1982, XI, 56 vd.

Bu girişten sonra on dört maddeye yer verilmiş ve bu maddelerden bazıları da, şıklar halinde sıralanmıştır. Burada bütün hayvanların eşit doğdukları, var olma ve saygı görme hakkına sahip bulundukları belirtilmiş, konu, ciddi ve kapsamlı bir şekilde işlenmiştir.

Hüseyin Hâtemî, “Hayvanların etlerinden yararlanmamıza izin verilmesi, bu konuda canavarca davranmamıza izin verilmesi demek değildir. Domuz gibi, etlerinden yararlanmamıza izin verilmeyen hayvanlardan da nefret etmemize ve bu gibi hayvanlara zulmetmemize asla cevaz yoktur. Allah’ın her yarattığı, bir hikmet ile yaratılmıştır. Domuzun eti, elbette yenmez. Ancak bu hayvancağızın da çevre temizliğini sağlama, bazı organik atıkları ortadan kaldırma gibi bir görevi vardır. Kedi veya köpek eti de yemiyoruz. Ancak, bu hayvanlardan nefret ediyor muyuz? Hiçbir hayvan hususunda zulme izin verilmemiştir. Allah, zulmü sevmez”⁹⁰ diyerek, tüm hayvanlara müşfik davranmamızın ve onlara zulmetmemizin gerektiğini anlatmıştır.

II. Kur’ân Açısından Bitkiler

A. Bitkilerin Yaratılışı

Yukarıda hayvanların yaratılışı hakkında bilgi verdik. Aynı şekilde çeşitli ayetlerde bitkilerin yaratılışı ile ilgili olarak da çeşitli bilgiler verilmektedir. İbrahim Hakkı (ö. 1195/1780), tabiatı meydana getiren karışımların yaratılışı üzerinde dururken,⁹¹

Kur’ân’da bitkilerden, onların isimlerinden ve onların yaratılışlarından bahseden ayetlerde, aslında onları yaratan Allah’ın varlığı, birliği, sanat ve kudretindeki azameti anlatılmakta ve buna işaret edilmektedir. Bu ayetlerde, insanlara bu istikamette mesajlar verilmek istenmektedir. İbrahim Hakkının dediği gibi, bitkiler kendi lisanlarıyla bize bunu haykırmaktadır:

“Bitkiler, hepsi bu toprakta biter

Birdir ve Allah’ın ortağı yok hiç der.”⁹²

B. Bitkilerin İnsan Hayatındaki Yeri ve Önemi

Her şeyden önce bitkiler, insanlar için hayat kaynağıdır. İnsan hayatının her safhasında bitkileri ve onların izlerini görmekteyiz.

Bitkiler, insanlar için gıda ve tedavi malzemesi olarak kullanıldığı gibi, sosyal hayatın her safhasında insanların kendilerinden yararlandığı maddelerdir. Bitkilerden zekat ve sadaka verildiği için, insanların dini hayatlarında da önemli bir yer almaktadır.

⁹⁰ Sungurbey, Hayvan Hakları, s. 198.

⁹¹ el-A’râf 7/54; en-Naziât 79/29-33.

⁹² İbrahim Hakkı, Marifetnâme, s. 305.

C. Kur'ân'da Yer Alan Bitkiler ve Yararları

Kur'ân'da çeşitli hayvanların ismi geçtiği gibi, pek çok bitkinin ismi de yer almaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde, bu bitkilerin isimlerini alfabetik sıraya gör ve Kur'ân'da kaç defa yer aldığını şöyle sıralaya çalışacağız:

Kur'ân'da adese (mercimek) 1, bakl (sebze) 1, basal (soğan) 1, dari' (kötü kokulu bir cehennem diken) 1, ebb (yonca, çayır ve her türlü ot) 1, esl (acı ılgın ağacı) 1, nebât (ot, bitki) 9, necm (ot) 1, mera (ot, yeşillik, çayır, mera) 2, hadr (yeşillik) 1, fakihe, fevâhih (meyve) 14, semer, semera, semerât (meyve) 22, kutuf (cennet meyvesi) 2, fûm (sarımsak) 1, habbe (tane, hububat) 12, sünbül, senâbîl, sünbülât (başak) 5, zer', zürû' (ekin) 14, asf (ekin) 2, hamt (dikensiz ağaç, erak, ılgın ağacı, meyvesi buruk bir ağaç) 1, hardâl 2, ineb, a'nâb (üzüm) 11, kâfûr (kokulu kâfûr ağacı) 1, kıssâ (salatalık, acur) 1, nahl, nahîl, nahle (hurma, hurma ağacı) 20, lîne (hurma ağacı) 1, rutab (taze yaş hurma) 1, reyhan (kokulu fesleğen otu, reyhan) 2, rummân (nar) 3, sidr (Dikenli Arabistan kirazı) 2, şecer, şecera (ağaç) 26, talh (muz) 1, tîn (incir) 1, verak, veraka (yaprak) 3, verde (gül) 1, yaktîn (kabak) 1, zakkûm (acı bir cehennem bitkisi) 3, zencebîl (bir tür baharat bitkisi, zencefil) 1 ve zeytûn (zeytin) 6 defa geçmektedir.⁹³ Aslında bu bitkilerin çoğu, insanlar için pek çok hastalığa karşı ilaç konumunda bulunmaktadır. Bize düşen, bunları araştırıp yararlı sonuçlara varmaya çalışmaktır.

D. Bitkiler ve Ahiret Hayatındaki Diriliş

İnsan hayatının kaynağı olan bitkiler, Kur'ân'da, insan inancı ile ilgili alanlarda da kullanılmaktadır. Yukarıda hayvanlar ve ahiret hayatındaki diriliş hakkında bilgi veren ayetler üzerinde durup konu ile ilgili kısa açıklamalarda bulunduğumuz gibi, burada da ahiret hayatındaki diriliş için örnek olarak gösterilen bitkilerden bahseden ayetlerden bazıları hakkında kısa bilgi vermeye çalışacağız:

*“(İnsanlara duyduğu yoğun) sevgisinin bir müjdesi olarak (onlara) rüzgarları gönderen, O’dur. Yağmur yüklü bulutları yüklediklerinde, Biz, onları çorak bir bölgeye göndeririz. (Orada) yağmuru yağdırır ve yağmur suyu ile her türlü ürünü çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Bu benzetmeyi size, ibret almanız için veriyoruz.”*⁹⁴

⁹³ Bitkilerle ilgili bu sayılar için bkz. Abdulkakî, el-Mu’cemu’l-Mufehres lî Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm, bu isimlerle ilgili maddeler. Ayrıca Ali Akpınar, hayvan isimlerinde olduğu gibi, bu isimleri de eserinde grafikler halinde göstermiştir. Bkz. Akpınar, Kur’ân Coğrafyası, s. 48, 49.

⁹⁴ el-A’raf 7/57. Ayrıca bkz. Fussilet 41/39; Nuh 71/17.

Bu ayette haber verildiği gibi Allah, insanları sevmiş ve onları diğer varlıklar arasında üstün bir derecede yaratmıştır. Başta bitkiler ve hayvanlar olmak üzere dünyadaki varlıkların tümünü, yararlanmaları için onların emrine sunmuştur. Ancak insanların, Allah'ın kendilerine verdiği bu geçici nimetlere aldanmamaları, Allah'ın rızası dahilinde hareket ederek ahiret hayatı için hazırlanmaları gerekmektedir. Nitekim bu ayetin sonunda, Allah'ın insanlar için nimet olarak sunduğu bitkilerin yeşermesi, ahiret hayatındaki diriliş için örnek olarak gösterilmektedir. Kur'an'ın pek çok yerinde, bu hususa dikkat çekilmekte ve bitkilerin kuruduktan sonra yağın yağmur suları ile tekrar yeşermeleri, ahiret hayatındaki diriliş için örnek gösterilmektedir. Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde bu konuda bilgiler verilmektedir.⁹⁵

Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde bu şekilde bitkilerin yeşermesi örnek gösterilerek, insanların dikkati ahiretteki dirilişe çekilmektedir. İnsanlara, ahiret günündeki dirilişin Allah için zor bir şey olmadığı anlatılmakta ve bunun için de, gözleriyle görüp müşahade ettikleri kuru bir halde bulunan bitkilerin yeşermesi örnek olarak gösterilmektedir.

E. Bitkileri Koruma

Bitkiler, yeryüzündeki canlı varlıkların en büyük bölümünü oluşturmaktadır. Onlar, hem hayvanlar hem de insanlar için yaratılmışlardır. Bitkilerin bulunmadığı bir dünyada, hayvanlar ve insanlar için normal bir hayat düşünmek mümkün değildir. Bağ, bahçe ve sık ağaçların bulunduğu, çeşitli meyve, sebze ve tahılların yetiştiği, kuşların öttüğü, kelebeklerin uçtuğu, koyun ile kuzuların yayıldığı, atların kışneyip koştuğu bir dünyada yaşamayı hayal etmek bile, insanı mutlu kılmaktadır. Bu nedenle bitkilerin korunmasına ciddi bir şekilde önem vermek gerekmektedir. Yeryüzündeki diğer varlıklar gibi, bitkiler de sayılıdırlar. Mevcut olanlar korunmaz ve yenileri yetiştirilmezse, gün gelir bunlar da yok olup giderler ve böylece çeşitli bitkilerin nesilleri tükenir. Bu nedenle olacak ki, Allah, insanları bu konuda uyarmaktadır:

“Yere gelince, Biz onu yaymış, üzerine sabit dağlar yerleştirmiş ve orada her şeyi ölçülü bir biçimde bitirmiştik. Böylece Biz, orada hem sizin, hem de beslenmelerinde sizin yükümlü olmadıklarınız için yaşama imkanları sağlamıştık. Var olan hiçbir şey yoktur ki, kaynağı Bizim yanımızda olmasın! Bununla birlikte Biz, onu ancak belli bir ölçü doğrultusunda indirmekteyiz. Biz, (bitkileri) döllendirmek üzere rüzgarlar göndermekte, susuzluğunuzu gidermek için gökten yağmur indirmekteyiz. Çünkü onun

⁹⁵ Bkz. Yâsîn 36/33-36; ez-Zuhruf 43/9/11.

kaynağını elinde tutan, siz değilsiniz!”⁹⁶

“Sizin yanınızdakiler tükenir, Allah’ın katındakiler ise bitmez tükenmez!”⁹⁷

Buna göre tabiattaki her şey, tükenebilir bir özelliğe sahip bulunmaktadır. Dolayısıyla biz, bizim için hayat kaynağı olan şeyleri canımız kadar değerli kabul edip onları korumaya özen göstermeliyiz. Yukarıda, hayvanları korumanın önemini açıklamaya çalıştık. Bitkileri korumak da, en azından o kadar hatta daha fazla önemlidir. Kur’ân’da, yeryüzünde ekini bozmaya çalışanlar kınanmakta ve bu tür hareketlerde bulunanların, Allah tarafından sevilmediği açıklanmaktadır:

“İnsanlar içinde, dünya hayatına dair sözü hoşuna giden kimse vardır; o, insanların en yalancısı olduğu halde, (seni etkileyebilmek için) kalbinde olan (yalana)a Allah’ı tanık tutar. (Senden) ayrıldı mı, ülkede bozgunculuk çıkarmaya ekini ve nesli yok etmeye çalışır. Allah ise, bozgunculuğu sevmez. Ona, “Allah’ın bilincinde ol!” denilince, gururu onu günaha sürükler. Böylesine cehennem yeter; ne kötü bir yataktır o!”⁹⁸

Şafîî, Hanefî, Malikî ve Hambeli mezheplerine mensup alimler, bu ayetlerde verilen bilgilere dayanarak, yeşilliklerin kuruyup telef olmalarına sebep olmayı, yeryüzünde fesat çıkarmak olarak kabul etmişler ve bu tür davranışların, Allah’ın rızasına aykırı olduklarını belirtmişlerdir. Bununla beraber, yardıma muhtaç olan insanların, kendilerine ait arazileri ekmeleri hususunda zorlamaya, yapmadıkları taktirde, mahsullerinin bir kısmı karşılığında arazilerinin başkaları tarafından işletilmesine hükmetmişlerdir.⁹⁹ Ayrıca, Zahirî mezhebinin meşhur alimi İbn Hazm (ö. 456/1063), bu ayetlere dayanarak insanların, mahkeme tarafından kendilerine ait ekin ve ağaçlara bakmaya zorlanmalarının gerektiğini savunmuştur.¹⁰⁰

Hız. Muhammed (s.a.v.), bitkilerin, hem insanlar hem de hayvanlar için gıda maddesi olduğuna işâret ederek, onları korumanın ve onların devamını sağlamak için onları ekmenin, insanlar için bir hayır ve sevap olduğunu bildirmiştir:

“Herhangi bir Müslüman, bir ağaç dikse veya bir ekin ekse, onun ektiğinden bir insan veya bir hayvan yese, mutlaka kendisi için sadaka olur!”¹⁰¹

⁹⁶ el-Hicr 15/19-22.

⁹⁷ en-Nahl 16/96.

⁹⁸ el-Bakara 2/204-206.

⁹⁹ Bilmen, Hukuku İslâmiyye, II, 514.

¹⁰⁰ İbn Hazm el-Endelûsî, el-Muhalla, Mısır 1933, X, 100.

¹⁰¹ Buhârî, Edeb, 27.

Yine Hz. Muhammed (s.a.v.), “Merhamet etmeyene, merhamet olunmaz.”¹⁰² diyerek, bütün canlılara merhamet etmenin gerektiğini anlatmak istemiştir. Onun bu açıklamasına göre, İnsanın, çevresindeki insanlara, hayvanlara ve bitkilere şefkat ve merhametle yaklaşması gerekmektedir. Ayrıca bitkilere iyi davranıp onları yetiştirip korumak, hem hayvan hem de insanlara merhamet edip onlara iyilikte bulunmak sayılır. Çünkü bitkiler, her iki sınıf için hayat kaynağıdır. Bitkilerin telef olması, hayvanların da insanların da telef olması demektir.

Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v.), Medine Şehrinin 12 mil genişliğindeki çevresini himâ (koruluk) adı altında korumaya almış ve buralardaki bitki ve hayvanlara herhangi bir şekilde zararlı olmayı yasaklamıştır.¹⁰³ Hanefî mezhebi alimlerinden İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798), Hz. Muhammed (s.a.a.v.)’in koruma altına aldığı bu yer hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Hz. Muhammed (s.a.v.), Medine’nin ağaçlık kesiminden ve çevresinden 12 mil kadar bir kuşağı dokunulmaz (haram) bölge ilan etti. Bunun 4 mil genişliğindeki bir kesiminde ise (her çeşit) avlanmayı yasakladı. (Önceki) alimlerden bir kısmı, bunun, otluk ve ağaçlık kısımların olduğu gibi bırakılması demek olduğunu söylerler. Çünkü bu kısımlar deve, sığır ve koyun gibi hayvanların otlağıdır. İnsanların ihtiyacı, ancak süttür ve halkın gıdaya olan ihtiyacı, oduna olan ihtiyacından daha önde gelir.”¹⁰⁴

İlmi kaynaklardan öğrendiğimize göre Hz. Muhammed (s.a.v.), şehir çevresinin koruma altına alınmasını, yalnız Medine’de uygulamamıştır. O, Mekke’nin fethinden sonra, aynı şeyi orada da uygulamış¹⁰⁵ ve Taif şehri Müslümanların egemenliğinin altına girdikten sonra, oranın da çevresini koruma altına almıştır. Onun, Taif bölgesi için koyduğu yasağın metni şöyledir:

“Vecc (Taif) vadisinin dikenli ağaçları dahil olmak üzere (çeşitli) ağaçları tahrip edilmeyecek ve av hayvanları öldürülmeyecektir. Bunları yapan kişiler, kamçı ile dövülüp cezalandırılacak ve üstlerindeki elbiseleri soyulup alınacaktır. (Halkın arasında teşhir edileceklerdir). Bu suçu işleyenler, Peygamber Muhammed’e götürüleceklerdir. Bu emir, Peygamber Muhammed’endir!”¹⁰⁶ Hz. Muhammed (s.a.v.), Yemen tarafında da bu tür uygulamalarda bulunmuştur.¹⁰⁷ Hz. Ömer (ö. 23/643) döneminde de, çeşitli koruluklar himaye altına alınmış ve buralarda

¹⁰² Buhârî, Edeb, 18, 27; Müslim, Fedâil, 65; Tirmizî, Birr, 16.

¹⁰³ Bkz. Buhârî, Mûsâkât, 12; el-Mâveridî, el-Ahkâmü’s-Sultaniyye, Mısır 1880, s. 176.

¹⁰⁴ Ebû Yûsuf, Kitâbu’l-Harac, s. 112.

¹⁰⁵ Et-Taberânî, el-Mu’cemu’l-Kebîr, XI, 335.

¹⁰⁶ Muhammed Hamidullah, Mecmau’l-Vasâiki’s-Siyâsiyye, Beyrut 1985, s. 287.

¹⁰⁷ İbn Sa’d, et-Tabakâtü’l-Kübrâ, II, 102.

yetiştirilip elde edilen baldan öşür (zekat) alınmıştır.¹⁰⁸

Hız. Muhammed (s.a.v.), doğayı koruma altına almaya çalıştığı gibi, bizzat dikim işlerinde de bulunmuş¹⁰⁹ ve, “Ülke topraklarından sahipsiz ölü bir yeri ihya ve imar eden kişi, o yerin sahibi olacaktır”¹¹⁰ diyerek, bitki üretimine teşvikte bulunmuştur.

Hız. Ali (ö. 40/661), yağmur duasına çıktı zaman, duasına şöyle başlamıştır: “Ey Allah’ım! Dağlarımız kurudu, topraklarımız tozlandı, hayvanlarımızın boynu büküldü, hepsi de oldukları yerde büzüldü, yavrularıyla melemeleri yükseldi. Otsuz otlaklarda şaşkın şaşkın dolaşmaya, susuz pınarlara doluşmaya başladılar. Ey Allah’ım! Koyunların iniltisi, develerin böğürtüsü yüzü suyu hürmetine bize acı.” Hız. Ali, duasında bu durumu dile getirdikten sonra şöyle devam etmiştir: “Ey Allah’ım! Senden bereketli topraklarımızı bitkilerle dolduracak, vadilerimizi canlandıracak, çevremizi yemyeşil edecek, meyvelerimizi bollatastıracak, hareketimize canlılık ve neşe katacak, en uzak yöndeki komşularımızı memleketimize çekecek, kuşluk vakti bizleri çevresine toplayacak bir su istiyoruz.”¹¹¹ Görüldüğü gibi Hız. Ali, yağmur duasında önce bitkilerin kurummasını dile getirmiş, ardından bu nedenle hayvanların perişanlık yaşadığını anlatmış, sonra da insan ve hayvanların rahat ve mutlu bir hayatı yaşamaları için, bitkilere canlılık verecek yağmurları dilemiştir.

Bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi İslâm dini, hayvanları koruma konusunda olduğu gibi, bitkileri koruma konusunda da ciddi uyarılarda bulunmaktadır. Tarihin çeşitli dönemlerinde Müslümanlar, hayvanları korumak için çeşitli vakıfları kurdukları gibi, ağaçları ve diğer bitkileri sulayıp korumak için ücretli işçi tutup bu hizmette kullanmışlardır. Müslüman olmayan insanlar bile bundan sitayişle bahsetmektedirler.¹¹²

Mutlak ve olgun akıl, tüm evreni kuşatır, onun kuruluşunu düşünür,¹¹³ onun korunmasının yol ve yöntemlerini ortaya koyar. Ona göre akıl sahibi her kişinin, hayvan ve bitkileri korumanın önem ve lüzumunu anlaması ve bunun bilincinde olması gerekir.

Burada, Pir Sultan Abdal’ın şu şiirine yer vermek istiyoruz:

Bir aşkın deryasın boyla

Kıyısı öte mi dersin

Bir gerçeğe hizmet eyle

Emeğin yite mi dersin.¹¹⁴

¹⁰⁸ Ebû Yûsuf, Kitabu’l-Harac, s. 76.

¹⁰⁹ Müslim, Müsâkât, 7-12; İbn Hanbel, IV, 61; V, 354, 415, 440.

¹¹⁰ Muvatta, Akdiye, 24; Ebû Ubeyd Kasım b. Selam, Kitâbu’l-Emvâl, Mısır 1934, s. 285.

¹¹¹ Ali b. Ebitâlib, Necû’l-Belâğa, trc. Beşir Işık ve diğerleri, Birleşik Dağıtım – Kitabevi, Ankara 1990, s. 150.

¹¹² Guer, Moeurs et Usages des Turcs, Paris 1947, s. 221; Mustafa Armağan, “İslâm: Sanat ve Estetik”, İslâm’a Giriş, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2006, s. 397.

¹¹³ Abbas Mahmud el-Akkad, Kur’ân Felsefesi, trc. Ahmet Demirci, Nur Yayınları, Ankara tsz. s. 34.

¹¹⁴ Cahit Öztelli, Pir Sultan Abdal, Bitin Şiirleri, Özgür Yayın – Dağıtım, İstanbul 1985, s. 103.

Sonuç

Kur'ân ölçülerine göre baktığımız zaman görüyoruz ki Allah, insanları diğer varlıklar arasında üstün bir derecede yaratmış ve diğer varlıkları, onun istifadesine sunmuştur. İnsan, insanlığını bilirse ve insanlığının gereklerini yerine getirirse, meleklerden daha üstün olan şerefli bir varlık olur. Yok eğer insan, insanlığını idrak etmez ve insan olmanın gereklerini yerine getirmezse, derecelerin en aşağısına düşer.

Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratılan insanın, Allah'ın överek takdir ettiği şerefli bir makama yükselmesi için, temiz bir inanca sahip olmakla beraber, çeşitli görevlerini de yerine getirmesi gerekmektedir. İnsanın tabiatı koruması, çevreyi temiz tutması, bu kapsamda bitki ve hayvanları himaye etmesi ve onlara gereken özeni göstermesi, bu görevler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü dünya ve içindekiler, insanlar için yaratılmıştır. İnsan olmazsa, yeryüzündeki bitki ve hayvanların ne önemi olur! Bitkiler ve hayvanlar, insanlar için vardır. İnsanlar, onlar için var değildir. Diğer çeşitli varlıklar gibi bitkiler ve hayvanlar, insanlar için yararlı olduğu sürece değerlidir. Buna göre şunu asla unutmamak gerekir ki doğa, bitki ve hayvanlar, insansız olabilir ama insan, hiçbir zaman doğasız olamaz.

İnsanın, bu şekilde kainattaki diğer varlıklar arasında tabii bir üstünlükte yaratılması ve kendisine onlardan yararlanma imkanlarının verilmesi, onun, onları hor kullanma ve insanların dışındaki canlılara işkencede bulunma hakkına sahip olması anlamına gelmez. İnsan, diğer canlılara işkence etme, onları, yaşama gereklerine uymayan kötü şartlar içinde yaşatma ve onlara acı verme hakkına sahip değildir.

Kur'ân, insan hayatındaki önem ve ehemmiyetleri nedeniyle hayvan ve bitkilere geniş yer vermekte, birçoğunu ismen zikretmekte, insanların dünya ve ahiret hayatlarındaki yerine işaretlerde bulunmaktadır. Kur'ân'ın bu derece hayvan ve bitkilerden bahsetmesi, her şeyden önce bunların yaratıcı olan Allah'ın varlığı, birliği, gücü, kuvveti ve yaratıcılığının insanlara anlatılmasını hedeflemektedir. Her sanatın bir sanatkarı bulunduğu gibi, yerden yetişen ve yeryüzünü süsleyen çeşitli bitkilerin, bu bitkiler arasında dolaşan ve havada uçuşarak süzülen çeşitli hayvanların da bir yaratıcısı vardır. O da, her şeyi yaratan, sevk ve idâre eden Yüce Allah'tır.

Kur'ân'da hayvanlar ve bitkiler, insan hayatının ayrılmaz birer parçası olarak tanıtıldığı gibi, ahiret hayatında da var olacakları haber verilmektedir. Kur'ân'ın çeşitli ayetlerinde bildirildiğine göre, cennet hayatında bitkilerin en güzelleri yer alacak, bu hayata tat ve güzellik katacaklardır. Cehennem hayatında da, dünya hayatında bulunan bitkilerin en verimsiz ve yararsızlarına benzer bitkiler bulunacaktır.

Bitki ve hayvanlar, insan hayatının her safhasında önemli yer almaktadır. İnsanlar, bitkilerden beslenip gıda aldığı gibi, onlardan çeşitli ilaçları da yapmaktadır. Bitkiler, çeşitli hastalıklara karşı korunmada ve onları tedavi etmede etkili olmaktadır. Hayvanlar da aynı şekilde insan hayatında önemli bir yer tutmaktadır. İnsanlar, hayvanlardan beslenir, onlardan elde ettikleri yün ve cilt gibi şeylerle giyinir, onları tarım ve ulaşımda kullanırlar. Ayrıca bitkiler de hayvanlar da dünya hayatının birer süsüdür. Yeşilliğin kapladığı, çiçeklerin süslediği, kuş ve kelebeklerin uçtuğu ve çeşitli hayvanların yayılıp otladığı bir manzara, insana cennetten bir görünüm arz etmektedir.

Hayvan ve bitkileri koruma, aynı zamanda insan hakları ile ilgili bulunan bir konudur. Çünkü, yeryüzündeki bitki ve hayvanlar, yalnız bizi değil, aynı zamanda diğer insanları da ilgilendirmektedir. Hem hayvanlardan hem de bitkilerden tüm insanlar yararlanmaktadır. Bunlara zararlı olmak veya bunları gereğinden fazla harcamak, başka insanların hakkını çiğnemek sayılmaktadır. Bitki ve ayvanları sevmeyen, insanları da sevmez. İnsanı seven, onun hakkını göz önünde bulunduran, insan hayatının devamında önemli rol oynayan bitki ve hayvanları da sever ve korur.

Hz. Muhammed (s.a.v.) daha sanayileşmenin olmadığı dönemlerde çevreyi korumaya yönelik tedbirler alarak Mekke, Medine ve Taif bölgelerini harem alanı ilan ederek buralarda ağaç kesmeyi ve hayvan avlamayı yasaklamıştır. Bugün için sanayi artıklarının doğayı büyük ölçüde kirlettiğini görmekteyiz. Bütün yetkililerin, bu konuda kendilerine düşen görevi yerine getirmek suretiyle tabiatın tahrip edilmesini önlemek için gereken tedbirleri almaları son derece önemli bir zorunluluktur.

Bu gibi nedenlerden dolayı, insan olarak çevreyi korumaya, hava kirliliğini önlemeye, tabiatın birer süsü olan hayvan ve bitkileri korumaya azami derecede özen göstermeliyiz. Yeryüzündeki bitki ve hayvanların sayısı, sınırlıdır. Onları azaltmamalı, çoğalmaları için katkıda bulunmalıyız.

YOKSULLUK VE ETİK

TÜRKERİ, Mehmet
TÜRKİYE/TYPIÇIA

ÖZET

Bu bildiri, yoksulluğu gidermenin ahlâki bir ödev olup olmadığını sorgulamaktadır. Bunuyaparken yoksulluğugidermek için yapılan/yapılacak yardımın lehindeki ve aleyhindeki argümanları analiz etmektedir. Ancak bu çözümleme kavramsal bir şema çerçevesinde yapılmaktadır. Bu şemanın ilk ayağını yardım kavramı ve onun adalet, iyilikseverlik (hayırseverlik), kalkınma ve gelişme kavramlarıyla ilişkisinin analizi; ikincisini ahlâkiliği nasıl düşüneceğimizle ilgili çözümleme oluşturmaktadır. Çünkü yoksulluğu gidermeye yönelik negatif tutumlar ilgili kavramlara bakışla ve ahlakiliği düşünme şekliyle ilgilidir. Bu yüzden, yapılan kavramsal analizler aynı zamanda yoksulluğu kaldırma yönündeki yardım davranışının lehindeki zemini oluşturacaktır. Bu zemin, yardım davranışının aleyhindeki bazı argümanları bertaraf etmiş olacaktır. Bu doğrultuda, aleyhteki diğer kanıtlar da ahlak felsefesinin temel ölçütleriyle değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yoksulluk, yardım, iyileştirme yardımı, ödev.

ABSTRACT

Poverty and Ethics

This essay deals with the problem of poverty; it investigates whether to alleviate poverty is a moral duty. The inquiry analyzes pros and cons of that problem and trying to conclude that it is a duty. The argumentations for and against alleviating poverty is examined with respect to a plan of conceptual analysis. This plan is made up of (firstly) analysis of the concepts of 'help' (and 'assist') and its relation to social justice, benevolence, charity and development; (secondly) of a way of thinking of morality. Attitudes against alleviating poverty stems mostly from opinions about these concepts and way of thinking of morality. So, our conceptual analysis constitutes, at the same time, the ground of argumentations for assisting to alleviate poverty. Argumentations against alleviating poverty is trying to be refuted on this conceptual ground on the one hand, with relation to the basic criteria of

ethics (consistency, rationality, comprehensiveness, human dignity etc.) on the other.

Key Words: Poverty, Helping, make-poor-good-assistance, duty.

Üç temel olguyu düşünelim.

(I) Dünya nüfusunun beşte biri oranındaki –bir milyar- insan **mutlak yoksulluk** (ve bunun neden olduğu açlık, yetersiz beslenme sonucu ortaya çıkan rahatsızlık, yaygın hastalık, yüksek oranda bebek ölümleri, kötü yaşam koşulları, korku ve güvensizlik) içinde yaşamını sürdürmeye çalışıyor. (Dower, 1997; 273). Soruna (mutlak nitelemesi olmadan) **yoksulluk** açısından baktığımızda ise bu rakamın daha yüksek ve kapsamın daha geniş olduğu kolaylıkla tahmin edilebilir (UN, AOC Final Report). Hatta gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler dahi bu problemle karşı karşıyadır. Bir hatırlatma yapacak olursam, yoksulluk oranı Türkiye’de (2005 yılı için) % 20,5 (tuik, 2006; 208); ABD’de (2003 yılı için) % 12,5 (www.census.gov); AB’de (2003 yılı için) % 16 (www.euractive.com)dır. Buna karşın büyük oranda gıda savurganlığının bulunduğu da bir gerçektir.

(II) (Mutlak) yoksulluğu azaltmaya yardım edebilecek değişik ülkelerde yaşayan **zengin bireyler, kaynaklar ve hükümetler** mevcut.

(III) Depremler, kuraklık, seller gibi doğal afetler meydana geldiğinde **acil** (aynı ve nakdi) **yardımlar** yapılır; **güçlü bir insani-dayanışma** ortaya çıkar.

Bildirimizin sorusu şudur: “Varlıklı insanlar ve kurumlar kronikleşmiş yoksulluğu azaltmak için yardım etmeli mi?”. Etik formülasyonuyla söyleyecek olursak, **yoksulluğu gidermek ahlâki bir ödev mi yoksa değil mi?** Yukarıdaki olgular açısından söyleyecek olursak, üçüncü olguda geçen yardımlar ve insani dayanışma acaba birinci olgu için söz konusu olabilir mi? Ve bu, ikinci olguda geçen öğeleri birinci olgunun ortadan kaldırılmasında katkı verir hale getirebilir mi?

Bu bildiride yardımın ahlaki bir ödev olmasıyla ilgili aleyhteki ve lehteki argümanlar ortaya konulacak ve tartışılacaktır. Bu yapılmadan önce öncelikle, yardım kavramının bizzat kendisi ve adalet, iyilikseverlik (hayırseverlik), kalkınma ve gelişme kavramlarıyla ilişkisi üzerine; daha sonra da ahlakîliği düşünme şekli üzerine kavramsal bir analiz şeması oluşturulacaktır. Çünkü, bize öyle geliyor ki, yoksulluğu gidermeye yönelik negatif tutumlar ilgili kavramlara bakışla ve ahlakiliği düşünme

şekliyle bağlantılıdır. Hatta, denebilir ki, ahlakiliği nasıl düşündüğümüz bizim yoksulluk gibi sorunlara yönelik tutumumuzu belirlemektedir. Bu yüzden, bize göre, çözümün kaynağı, tıpkı sorunun kaynağı gibi, burada yatmaktadır.

Yardım, iyilikseverliğin (hayırseverliğin) ve iyilik yapma arzusunun bir ifadesidir. Bununla birlikte, hayırseverlik ve iyilik ahlaken gerekli olan şeyin ötesinde bir şeymiş gibi düşünülür. Başka deyişle, bunlar aslında sıradan insan için gerekli değil de üstün ahlak sahibi insanların özellikleriymiş gibi düşünülür. Bu yüzden, yoksulluk sorununun hayırseverlikle değil de aslında sosyal adaletle ilgili olduğu söylenmiştir. Oysa bunlar önemli ödevleri yerine getirmede başvurulacak kaynakları ifade etmektedir. Dolayısıyla biz, iyilikseverliği ahlak alanının dışında düşünmemekteyiz. Öte yandan, yardımın hem iyilik ve hayırseverlikle hem de adaletle ilişkisi vardır. Yardım eylemi, bir yönden kişinin kişisel anlamda iyilik yapma arzusunun (ahlâki varlık olmamızın) bir ifadesi olurken diğer yönden insanlar arasındaki sosyal adaletsizliği gidermeye (sosyal ahlâkı sağlamlaştırmaya) yardımcı olabilir. Öyle görünüyor ki, çoğu insanın kabul edebileceği gibi, toplumun, bütün insanların temel ihtiyaçlarını karşılayacak tarzda düzenlenmesi sosyal adaletin bir gereğidir (Rawls, 1971; Maggee, 1979; 381-382).

Yardım sözcüğünün nitelenmesinde de, bize göre, bir sorun vardır. Şöyle açalım. Deprem, sel baskınları gibi anî ve doğal felaketlerde âcil yardımlar yapılır. Peki, benzer koşullarda yaşayan, ancak bu koşulları anî ve doğal felaketler yoluyla oluşmayan insanlara yapılan/yapılacak olan yardımları nasıl nitelendireceğiz. Zaman zaman bunun için kalkınma yardımı (development assistance) ifadesi kullanılır. Bu, daha çok sosyo-ekonomik yanı ağır basan bir nitelemedir ve ekonomik gelişmeyle ilgilidir. Salt ekonomik bir kalkınma olarak algılanan ve uygulanan bu sürecin, (arazilerin iş adamlarınca kullanılması, yeni tarım tekniklerinin uygulanması gibi nedenlerle) yoksullara yararı olmayabilir; hatta zararı olabilir. (Burada vurgulamak istediğimiz sanayileşmenin artmasının olumsuzlanması değil, bu tür bir sürecin, eğer doğrudan amaçlanmıyorsa yoksulluğu azaltmayacağıdır.) Dolayısıyla kalkınma yardımları, genel kalkınmaya yöneliktir ve küresel ekonominin bir parçası olarak işlev görür (Dower, 1997; 273). Oysa bizim doğrudan yoksulluğu azaltmaya yönelik; acıları dindirmeyi, temel ihtiyaçları karşılamayı, temel hakları gerçekleştirmeyi, sosyal adalet ilkesini uygulamayı hedefleyen ahlâki bir nitelendirmeye ihtiyacımız bulunmaktadır. Bunun için bizim önerdiğimiz

kavram **iyi-leştirme-yardımlı** (make-poor-good-assistance)dır. Bu kavram, bize göre, hem değer-yüklü olduğu (ahlakın temel değerini içerdiği) için ahlâki, hem de dinlerin iyilik yapmakla ilgili hedeflerini yansıttığı için dini içerime sahiptir. Yine, bunun, ekonomik ve maddi refahın, yoksulların temel ihtiyaçlarını karşılayacak ve doğal çevreyle uyumu dikkate alacak maddi-olmayan refahla bütünleştirilmesini sağlayacağı için sadece toplumsal değil aynı zamanda bireysel ve çevresel içerimleri bulunacaktır. Başkalarını (yoksulları) ve diğer öğeleri (doğal çevre vb.) düşünme onları ahlâken dikkate almak demektir. Bu da ahlakiliği düşünme şeklimizle ilgili çerçevenin ipuçlarını vermektedir.

Ahlakiliği düşünme şekli: Ahlaklılığı, sadece belli bir topluma özgüllüğü açısından değil de, dünyadaki bütün insanları dikkate alan ahlâki özneler olarak bireyler açısından düşünmek gerekir. Buradaki birey, tercihleriyle başkalarının refahını etkileyecek kapasiteye sahip olduğunu ve bundan dolayı (tercihleriyle etkilediği diğer bireylerin refahında) eylemlerinin etkisini hesaba katma ödevinin/görevinin bulunduğunu kabul eden kişiyi ifade etmektedir (Williams, 2005; 198). Bu tür bir ahlaklılık düşüncesinde refahı etkilenen diğer bireylerin hangi toplumun üyesi olduğu ve bizzat kendilerinin ahlâki özneler olup olmadığı konu dışıdır. Burada önemli olan, onların, iyiliği ya da refahı etkilenebilir ve ahlâken dikkate alınan varlıklar olmasıdır. Bu tür bir düşünüş, sadece –kendi toplumumuza ait olup olmamasına bakmaksızın– bireyleri değil, aynı zamanda daha geniş bir kapsamla –bizim tercihlerimizden ve eylemlerimizden etkilenen– çevreyi, gelecek nesilleri, hayvanları, canlıları ve hatta biyosferi dikkate almayı gerektirir. Ahlaklılığı bu şekilde düşünmeye bizi sevk eden şey şudur; dünya (insanları) artık aktüel olarak zaten ahlâki bir topluluktur. Zira karşımızda, insanlar arasında kapsamlı karşılıklı etkileşimlerin ve geçişlerin, karşılıklı bağımlılıkların, paylaşılan kurumların vb.nin bulunduğu bir küresel toplum vardır. Dolayısıyla dünya, sorumluluklarımızın olduğu bir ahlak alanıdır (Dower, 1997; 279-280). Dünyadaki pek çok küresel sorunun (suların kirlenmesi, küresel ısınma, yoksulluk vb.) ortaya çıkmasında bireysel olarak hiçbir etkimizin olmamış olması, bu sorunları ortadan kaldırmada sorumluluğumuzun bulunmadığı anlamına gelmez. Nasıl aktif olarak neden olduğumuz kötülüklerden sorumlu isek, aynı şekilde önleyebileceğimiz ya da önlenmesine katkı verebileceğimiz kötülüklerden de sorumluyuz. Dolayısıyla, negatif sorumluluk fikri ahlakiliği düşünme çerçevemizin merkezinde yer alan önemli öğelerindendir.

Negatif sorumluluk fikri, negatif eylemler tezinden çıkarılmaktadır. Bu tez, yapıp-etme (doing) ile ‘bırakalım olsun’ (letting happen) arasındaki ayırımın ahlak bakımından anlamını sorgulamaya dayanmaktadır (Haris, 1980; 31, 145). Bildiri konumuz açısından örneklendirecek olursak, yoksul insanların yoksulluk içinde kıvranmalarının nedeni bizzat biz olmayabiliriz. Bununla birlikte bu türden insanların durumlarını iyileştirici şeyler –mali yardımlar vb.– yapmazsak, o zaman biz onların bu durumundan sorumlu olmuş olmaz mıyız! Başka deyişle, insanların durumunu iyileştirmek için hiçbir şey yapmamak, onların kötü durumlarının sürmesine neden olmak değil midir? Bu durumda ahlaken onlara kötülük yapmış olmaz mıyız? Bizzat kötülük yapmamış olmakla işin içinden çıkamayız. Zira bu eylemsizlik durumunu ifade eder. Bizim, buna ilaveten, ahlaklılığın bir gereği olarak bir şeyler yapmamız gerekir. Bu da, mali yardım, yardım için politika oluşturmaya katkı, sivil toplum kuruluşlarının yardım yapmasını destekleme gibi yollarla yoksul kimselerin durumlarını düzeltme katkısıdır.

Ahlakiliği düşünme şeklimizin üçüncü ayağını Aristoteles’in etik anlayışındaki insani olanın ahlaki olanla özdeşliği ile Kant’ın bütün yapıp etmelerimizde davranışlarımızı test edeceğimiz ilkeleri oluşturmaktadır. Aristoteles etiğinde insani olan aynı zamanda ahlaki olandır (Aristotle, 1994; X, 1178a; I, 1098a). Ayrıca, Aristoteles’in eudaimonisminde mutluluk erdeme uygun etkinliktir. Onun sisteminde mutluluğa ulaşmak için gerekli olan karakter erdemlerinin üçüncüsü cömertliktir. Bu erdem insanın mali varlığı konusunda, savurganlıkla israf arasında orta durumda olmayı ifade eden, **vermeyle** ilgili bir erdemdir. Dolayısıyla insanın tutumunda hem cimriliği hem de savurganlığı dışlamaktadır (Aristotle, 1994; II, 1107b; III, 1119b). Bu etik anlayış İslam düşünürlerinin etik kuramlarında ortak bir nokta olarak kendini göstermiştir (türkeri, 2004; 3-19). Kant’ın etiği açısından baktığımızda, onun ilkelerinden özellikle ikisi; bütün yapıp-etmelerde insanın araç değil amaç olarak görülmesini ve yapmayı düşündüğümüz eylemi herkesin yapabileceğini düşünerek yapmamızı öğütleyen buyrukları (Kant, 1982; 46, 19, 38, 55) bizi ilgilendirmektedir. Bunlardan ilki insan vakarını ardalı olarak alması; ikincisi davranışlarımıza evrensellik ve tutarlılık kazandırması bakımından önemlidir. Her şeyden önemlisi, Kant açısından, bu ilkelerin süzgecinden geçmeden ortaya konulan davranışların ahlaki olması asla söz konusu olamaz.

Ahlakiliği düşünme çerçevemizi çizerken yardım yapma karşısındaki argümanlardan bazılarını bertaraf etmiş olmaktadır. Bunlardan ilki,

ahlaklılığı kendi toplumsal bağlamında düşünmektir. Bu görüşe göre, yardım davranışını ülke sınırlarının ötesine yöneltemeyiz. Zira diğer ülkelerdeki yoksulluk vb. sıkıntılar bizim ülkemizin sorunları değildir; farklı bir ahlaki topluma aittir. Dolayısıyla bizim böyle sorunları çözme ya da çözümüne yardımcı olma gibi bir ödevimiz yoktur. Buna karşın, küresel toplumun varlığı, hepimizi etkileyen ama tek tek –ister ülke isterse fert olarak– hiç birimizin belki de neden olmadığı ancak kendisinden etkilendiği küresel sorunların varlığı ahlaklılığı ülke sınırlarıyla bağlantılı düşünmenin güçlüğünü oluşturmaktadır. Ayrıca, sosyal adalet şemsiyesinin –toplumun, bütün insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak için düzenlenmesinin– diğer ülkelerdeki insanları kapsamaması için hiçbir neden yoktur.

İkincisi, ahlaklılığı dar anlamda anlayıp, sadece yaptığımız kötü şeylerden sorumlu olduğumuz anlayışıdır. Yukarıda geçtiği gibi, negatif sorumluluk tezi, bu anlayışın en büyük güçlüğünü oluşturmaktadır.

Negatif sorumluluk tezi, aynı zamanda, (sadece diğer ülkelerdeki değil, aynı zamanda) kendi ülkemizdeki, toplumumuzdaki yoksullara yardım etme gibi bir ödevimizin bulunmadığı düşüncesini de dışlamaktadır. Bu düşünce, insanların sahip oldukları şeye, aynı zamanda ahlaken hak kazanmış olduklarını ve onları başkalarına verme gibi ödevlerinin bulunmadığı kanaatine dayanmaktadır (Dower, 1997; 280; Nozick, 1974; 3). Bu düşünce tarzında ahlak, başkalarının sıkıntılarını ve acılarını azaltmaya yardımcı olacak ilkeler alanı olarak değil, başkalarına zarar vermekten ya da onların özgürlüğünü haksız yere kısıtlamaktan alıkoyacak ilkeler alanı olarak görülür. Buradaki ‘zarar verme’ kavramını, negatif sorumluluk çerçevesinde düşündüğümüzde; zararı doğrudan ya da bilinçli olarak yaptığımız bir şey olarak değil de yaptığımız şeylerin istenmeyen sonucu olarak gördüğümüzde; pek çok bireysel eylemin topyekûn sonucu olarak değerlendirdiğimizde bunda bizim de payımızın bulunduğunu görebiliriz. Başka deyişle, en azından, serbest pazar muamelelerinin doğal ama istenmeyen bir sonucu olarak ortaya çıkmış dünyadaki yoksulluk gibi sorunları gidermeye katkı sağlamayarak bu durumun sürmesine neden olmuş oluruz.

‘Hayat kalitesi’ anlayışımız, yoksulluğun giderilmesine katkı sağlamanın önündeki önemli engellerden biri olabilmektedir (Dower, 1997; 282). Hayat kalitemizi, sadece maddi iyilik ve tüketim üzerine kurar; tercihlerimizi de kendimiz, yakınlarımız, geleceğimiz ve mesleğimiz yönünde yaparsak herhangi bir yardım davranışımızın hayat kalitemizi düşüreceğine inanabiliriz. Böyle olunca cömertlik bizim en sevmediğimiz

şey olacaktır. Şimdi acaba, cömert olmamamızın nedeni hayat kalitemiz mi yoksa hayat kalitemizi maddi iyilik ve tüketim anlayışıyla aynı görmemiz mi? İnsanın hayat kalitesi anlayışında maddi iyilik ve tüketimin elbette yeri vardır, ancak salt maddi iyilik ve tüketim anlayışının hayat kalitesinden ziyade aç gözlülük ve hırsla bağlantısı olsa gerektir.

Sadece hayat kalitesinden taviz vermeme değil, aynı zamanda işe yaramadığı ya da dünyada daha fazla nüfus artışına neden olacağı düşüncesi de yardım yapmanın önünde engel oluşturabilmektedir. Yardımın işe yaramadığını söylemek amaçla değil araçla ilgili bir meseledir. Eğer amacımızda samimi olabilirsek o zaman işe yarar araçları bulmakta ya da ortaya çıkarmakta çok zorlanmayız. Ayrıca, cidden yardım yapma amacımız var ise o zaman uygun araçları bulma ödevimizin bulunduğu da unutulmamalıdır.

Yardımın nüfus artışına neden olacağı iddiası ise beraberinde şu iddiaları da getirmektedir. Yardım nüfus artışına neden olacağı için nüfus patlamasına yol açar. Bu da daha fazla problem demektir. Dünya, muazzam bir nüfus artışını, ekolojik felaketlere neden olmadan, taşıyamaz. O halde zengin kişile ve uluslar kendi ilgilerine yönelmelidirler. Buradan çıkacak doğal sonuç yardım yapmamak iyidir, şeklinde olacaktır. Bu çıkarımın haklılığı iki şeyin kanıtlanmasına dayanmaktadır. (Birincisi) Yardımın nüfus patlamasına neden olacağı varsayımı en azından bazı araştırmalarca desteklenmemektedir (Rich, 1973). (İkincisi) dünya ekolojik felaketlerin eşiğine geldiyse bu nüfus artışından dolayı değil daha çok, zengin ulusların fazla kalkınma yoluyla verdikleri zararlardan ve bolluk içindeki tüketim toplumundan kaynaklanıyor görünmektedir.

Yoksulluk acaba bir kader (ister Tanrı isterse başka bir şey tarafından belirlenmiş bir şey) olarak düşünülebilir mi? Kader, yaygın kanaat olarak, insanların içinde bulunduğu kötü koşulları ifade etmektedir ve bu, çoğu zaman dünyanın bir sınav dünyası olması anlayışıyla bütünleştirilmektedir. Eğer yoksulluk bir sınav gereği olarak takdir edilmiş ise o zaman bunu ortadan kaldırmanın bir anlamı yok görünmektedir. Bir şeyin 'kader' olması onun değiştirilemeyeceğini ima etmektedir. Kimi zengin kimi yoksul; kimi asil kimi sefil takdir edilmiş ise, o zaman bu kategorilerden birine dâhil olan birinin statüsünü bozup diğer statüye geçmeye çalışması takdiri bozmak anlamına gelir. Ancak, örneğin Kur'an'ın kader anlayışı bu şekilde değildir. Kur'an'a göre, kader (evren açısından Tanrısal güce işaret ederken) insan açısından içsel kapasiteyi ifade etmektedir (Fakhry, 1991; 23). Bu kapasiteyi geliştirmek ve yönlendirmek insana bağlıdır. Ayrıca,

sosyal yardım öğeleri ve ahlaki hedefleri, dinlerin yardım davranışının aleyhinde değil lehinde olduğunu göstermektedir. Örneğin İslamiyet ‘komşusu aç iken tok yatan **mü’min değildir**’ demektedir (Buhari, 1996; 52; Ahmed İbni Hanbel, I, 55; V, 43). Buradaki komşu kelimesinin din, dil, ırk, renk, ülke vb. bakımlardan herhangi bir niteliği yoktur. Tek niteleme, onun ‘mutlak yoksulluk’ içinde olmasıdır. Kur’an malı elde tutmayı değil vermeyi önemsemekte (Kur’an, 34/39; 9/60); hatta insanın, ihtiyaçları karşılama da diğerini kendisine tercih etmesini ahlakın en yükseği, ahlaki mutluluk ilkesi olarak sunmaktadır (Kur’an, 59/9). Öte yandan, Kur’an savurganlığa karşı çıkmakta ve cimriliği şiddetle eleştirmektedir. Kurtuluşa ermeyi, cimriliğin insanın içindeki kökeninden kurtulmaya bağlamaktadır (Türkeri, 2006; 145-146).

Bütün bu argümanlar, onları yoksulluğu azaltmaya ve kaldırmaya yönlendirmek için yeterli gerekçe oluşturabilir mi? Başka deyişle, bir kişi yukarıda oluşturulan çerçeveyi kabul edip, yardım davranışını yoksulluğu kaldırmak için değil de, başka bir yöne örneğin kamu kaynaklı eğitimi, sağlık ya da diğer hizmetleri desteklemeye yöneltebilir mi? Bu noktada ‘ahlaki öncelik mi ahlaki aciliyet mi’ tartışması gündeme gelmektedir. Ahlaki öncelikte, kişi daha az maliyetli bir yardım gerektiren bir sıkıntıyı gidermeye yardımcı olur ve ödevini yaptığını düşünür. Öte yandan, ahlaki aciliyet, ahlaken yapılması gereken tek bir şeyin vahametini ifade eder ve diğer tercihlerle kıyaslamayı dışarıda tutar. Zira bir şeyin kötülüğü ne kadar fazla ise onu ortadan kaldırmanın ahlaki gerekçesi de o derece güçlü olur. Bu durumda bildirimizin konusu bakımından, mutlak yoksulluğu ortadan kaldırmanın ahlaki aciliyeti olduğunu kabul etmemiz için onun ciddi bir kötülük olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Bunun için ortaya konulan gerekçeler, hayatı kısaltması; hastalık ve açlıktan dolayı büyük ıstırap, acı, sıkıntı ve dert getirmesi; hayatın vakar ve nezahetini bozmasıdır (Dower, 1997; 277). Bunların hepsi bir arada düşünülünce durumun aciliyeti ortaya çıkmaktadır. Bunun için zaman zaman medyada gördüğümüz, dünyanın değişik yörelerindeki insanları, onların yaşama koşullarını göz önüne getirmemiz herhalde yeterli olsa gerektir.

Bütün bunlardan sonra yoksulluk içinde kıvranan insanlara yardım etmenin ödev olmadığını düşünen insanlara bu türden insanlara yardım etmenin mi yoksa etmemenin mi insani/ahlaki bir şey olduğunu ve hangisinin insan vakarına yakışan bir şey olduğunu sormak isterim. Alacağımız yanıt hâlâ olumsuz ise, o zaman, bildirimizin başındaki üç olgudan üçüncüsünü hatırlatıp bunun insan vakarına yakışan bir şey

olmadığının kabul edilmesini beklerim.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, (1992), **Müsned**. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Alliance of Civilizations (AOC) Final Report. (2006), United Nations.

Aristotle, (1994), **Nicomachean Ethics**. Trans. By. H. Rackham, Cambridge: Harvard Univ. Pres.

Aydın, M., (1983), “Ethics and The Dignity of Man”, **DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, I (1), 45-50.

Brundtland Report, (1983), **Report of the World Commission on Environment and Development (WCED): Our Common Future**. United Nations. (Erişim: <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>).

Buhari, Muhammed İbn İsmail, (1996), **Edeb’ül-Müfred**, Beyrut: Dar al-Kotob al-İlmıyah.

Dower, Nigel, (1997), “World Poverty”. P. Singer (ed.) **A Companion to Ethics**. Oxford: Blackwell Publishers. 273-283.

Fakhry, M. (1991), **Ethical Theories in Islam**. Leiden: E. J. Brill.

Haris, J., (1980), **Violence and Responsibility**. London: Routledge and Kegan Paul.

Income Stable, Poverty Up, Numbers of Americans With and Without Health Insurance Rise, Census Bureau Reports. (Erişim: http://www.census.gov/Press-Release/www/releases/archives/income_wealth/002484.html).

Kant, I., (1982), **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**. Çev. İ. Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi. Yayınları.

Maggee, Bryan, (1979), “Felsefe ve Siyaset, Ronad Dworkin İle Söyleşi”, M. Bryan (ed.) **Yeni Düşün Adamları**. Çeviren M. Tunçay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Nozick, R., (1974), **Anarchy, State and Utopia**. Oxford.

Rawls, J., (1971), **A Theory of Justice**. Princeton: Princeton Univ. Pres.

Rich, W., (1973), **Smaller Families Through Social and Economic Progress**. Washington: Overseas Development Council Monograph No:7.

T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), **HaberBülteni**, 26 Aralık 2006, Sayı:208.

Türkeri, M., (2004), “Bazı İslam Ahlâk Kuramlarındaki Ortak Noktalar”, **DEÜ ilahiyat Fakültesi Dergisi**, 19(19), 3-19.

Türkeri, M., (2006), **Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı’nın Ahlâk Felsefesi**. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları: 29.

Williams, J.R., (2005), **Heidegger’in Din Felsefesi**. Çev. Mehmet Türkeri. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları: 24.

<http://www.euractiv.com/en/social/europe/72m-eu-citizens-threatened-poverty/article-145627>.

<http://www.euronews.net/index.php?page=pass&article=422162&lng=1&option=1>.

<http://www.trt.net.tr/www/trt/hdevam.aspx?hid=165139&k=3>.

POSSIBILITY OF VIEW ON NATURE OF BUDDHISM

WATANABE, Shogo
JAPONYA/JAPAN/ЯПОНИЯ

ABSTRACT

I will investigate the possibility of “a view of nature that a human being was united with nature” characterized by oriental thoughts in this presentation.

In Buddhism, there is distinction between sentient (*sattva*) and non-sentient beings (*asattva*). This is common to Indian thought, where sentient beings transmigrate in *samsara* while non-sentient beings do not become object of transmigration. However, the distinction between the animal and the plant is delicate and subtle. Animals are clearly the object of *samsara*, while plants can also become the object of *samsara*, depending on the documents. In this sense, the plants are very close to human beings and animals.

According to the cause and effect theory of Buddhism, all sentient beings receive the result of their action, and they dwell in the world that is suitable for their action. However, the world itself does not have a result of its own action. Instead, it is assumed that the world is created by the result of actions of all beings (*sādhAraNa-karman*) that dwell in it. God did not create this world, and it was made by all beings.

I shall, thus, be comparing the view of nature and the worldview of Buddhism with those of other religions in order to consider a relationship of the humans and environment that is not in mutual opposition.

Key Words: Nature, *samsara*, sentient beings, Buddhism

In this paper I shall explore, with a focus on Indian Buddhism, the potentiality of a view of nature in which human beings are considered to be at one with nature, a view that is regarded as characteristic of Asian thought. “Nature” generally signifies all phenomena, and in the *Oxford Dictionary* it is defined as “the phenomena of the physical world collectively, including

plants, animals, and the landscape, as opposed to humans or human creations.” Nature is thus regarded as something standing in opposition to, or in contrast to, human beings and, by extension, something to be conquered by human beings. How did such a view of nature arise?

I. European Views of Nature

The Greek word for “nature” is *physis*, which was translated into Latin as *natura*, and from this derive English “nature,” French “nature,” and German “Natur.” The original meaning of all these words is “the inherent quality or essence of a person or thing.”

There are various views regarding the etymology of the Greek word *physis*, but it is generally considered to derive from the verb *phyomai*, “to be produced” or “to be born.” Likewise, the Latin word *natura* derives from the verb *nascor*, also meaning “to be born” or “to be produced.” From this there also arose the meaning of nature as things that have been born and are sensorially experienced or of nature as representing the orderliness underpinning all things.

In ancient Greece, nature was not regarded as something dead with no possibility of self-formation, but was instead considered to be something organic possessing within itself the potential for genesis and growth. In Roman society *physis* merely changed to *natura*, and there was no conflict between human beings and nature, with human beings being regarded as a part of nature, just like other living beings.

II. The View of Nature Since the Emergence of Christianity

This state of affairs changed completely, however, in the Christian world. In medieval Christianity in particular the creator and creation were clearly differentiated, and there emerged a hierarchical order consisting of God, humankind, and nature. Both humans and nature (*natura*) were considered to have been created by the will of God. As a result, God became a transcendental entity who does not reside in nature, and humans too were no longer part of nature. Human beings and nature were both created by God, but humans were deemed to transcend and rule over nature. Consequently humans became beings standing in opposition to nature.

When viewed from the perspective of natural philosophy, this meant that God was understood as the active aspect of nature (*natura naturans*) in contrast to created nature (*natura naturata*). The former (God) represents creative or productive nature, while the latter corresponds to nature created or produced by the former.

Created nature stands apart from human beings and becomes a lifeless objective world meant to be ruled by humans. It no longer has any autonomy and exists merely as mechanistic nature. In this fashion, nature came to be understood for the first time as the objective world with which science-based civilization concerns itself. This modern scientific thought gave birth to the industrial revolution, which in turn led to revolutions in production and life-style.

At the same time, the natural order has been disregarded and nature has been unilaterally exploited because of an excessive pursuit of rationality and profit, and this has resulted in severe deforestation, pollution, and other forms of destruction of the environment. This may be described as a contradiction brought about by a view that regards nature as something standing opposed to human beings and something to be overcome by human beings, a view that has evolved in Western society since the emergence of Christianity.

III. The Concept of “Nature” in India

When looking for Sanskrit equivalents of the Sino-Japanese term *ziran* (*shizen*) 自然, corresponding to “nature,” one may cite *svabhāva* and *prakṛti*. *Svabhāva* is a masculine noun deriving from the verbal root *Bhū*, meaning “to come into being,” to which has been added the prefix *sva-*, meaning “own” or “self.” *Prakṛti*, on the other hand, is a feminine noun deriving from the verbal root *Kṛ*, meaning “to make” or “to do,” to which has been added the prefix *pra-*, meaning “fundamental” or “before,” and in the form *prakṛtyā* it is frequently used adverbially in the meaning of “essentially” or “originally.” In this sense, these two terms tally with the Greek *physis* and Latin *natura*, which both derive from verbs meaning “to be born” or “to be produced.”

It is indeed true that *svabhāva* corresponds to the Sino-Japanese term *ziran* insofar that it signifies the essence or innate nature of something or an entity or quality that arises of its own accord without relying on anything else. Likewise, *prakṛti* also means “essence” or “innate nature,” and in the Sāṃkhya school it refers to “primordial materiality,” from which all phenomena evolve, and underpins its philosophical system of twenty-five principles (*pañcaviṃśati-tattvāni*).

But neither of these terms signifies the natural environment excluding human beings. This is because in Indian thought no clear-cut distinction was made between nature as that which is originally existent and nature in the sense of the external environment.

IV. Nature and the Environment in Buddhism

In Buddhism, the Sino-Japanese term *ziran* (*shizen*) and its Sanskrit equivalents do not signify the natural environment, and the terms *lokadhātu* and *bhājana-loka* are closer in meaning to “environment.” *Bhājana-loka*, or “receptacle world,” is a cosmic world corresponding to the so-called trichiliocosm, made up of countless smaller worlds each centred on Mount Sumeru. This constitutes the physical world in the Buddhist world view, and it includes the earth on which sentient beings live and the plants growing on this earth.

The great Indian Buddhist scholar Vasubandhu, who lived in the fourth to fifth centuries, describes in the *Abhidharmakośabhāṣya*, his main work, how this world (*bhājana-loka*) is produced by the dominant influence (*ādhipatya*) of the actions of sentient beings.

This great trichiliocosm is considered to evolve in the following manner. At its bottom there arises, through the dominant influence of the actions of sentient beings, a circle of wind (*vāyu-maṇḍala*) which rests on space. It is immeasurable (*asāṃkhyā*) in expanse and sixteen *lakṣa yojanas* thick. It is so solid that the great Nagna cannot damage it with his *vajra*. [...] Through the actions of sentient beings there falls from massed clouds upon the circle of wind rain like the shafts of a carriage, and this forms a circle of water (*jala-maṇḍala*). [...] Then the water, agitated by wind that has arisen through the actions of sentient beings, becomes the golden earth in its upper part in the same way that heated milk forms a skin on top. This is called the circle of gold (*kāñcana-maṇḍala*). [...] On top of the circle of gold there are nine mountains and eight oceans centred on Mount Sumeru. [...] Again, through the dominant force of the collective actions of all sentient beings there arise the winds that impel the sun, moon, and stars in the heavens. (AbhK, p. 158ff.)

According to Buddhism, all living beings experience the results of their own actions and are born in worlds appropriate to their actions. But because the world is not subject to the results of its own actions, the world itself does not give rise to another world. Instead, it is produced through the collective actions (*sādhāraṇa-karman*) of large numbers of people. In other words, the world is created not by God, but by people. Therefore, it is people who must bear responsibility for the state of the world.

V. Views of Living Beings in India's Traditional Religions

In Indian Buddhism, living creatures are generally called *sattva* and all

else is referred to as *asattva*. *Sattva*, usually translated as “sentient being,” signifies a being with mental functions and feelings and is used as a generic term for living beings, while in its narrow sense it refers to human beings. *Asattva* (“insentient”), on the other hand, refers to inorganic things that do not have mental functions, such as mountains, rivers, earth, and stones. Plants too are generally considered to be insentient. Those entities subject to transmigration and capable of enlightenment are also usually restricted to sentient beings.

In Indian Buddhism there is no evidence of any notion, such as was to emerge in later times in East Asia, that natural phenomena like plants, mountains, and rivers are sentient beings, nor did there exist the idea that insentient things such as plants can attain Buddhahood. But in the Vinaya texts prescribing the monastic code of conduct there are some noteworthy rules concerning plants.

(1) Living Beings with One Sense-Faculty

The rules set forth in the Vinaya are each preceded by an introductory story describing the circumstances that led to the introduction of the rule in question. In the case of the rule regarding fixed residence during the rainy season, the reason for its introduction is explained in the following manner.

During the time of Śākyamuni, monks continued wandering about even during the rainy season. However, this met with the disapproval of lay people on the grounds that at a time of growth for living creatures the monks were crushing and injuring plants and killing large numbers of tiny creatures. For this reason it was prescribed that monks should have a fixed residence during the three months of the rainy season.

The Pāli Vinaya refers to the plants that were being crushed as “living beings with one sense-faculty” (*ekindriya-jīva*), while in the Vinaya of the Dharmaguptaka school they are called “plants thought to have a life-force.” Since plants were deemed to be “living beings with one sense-faculty,” monks were to avoid harming them unnecessarily.

In the same way, making sandals with palm leaves or bamboo leaves (Vin I.189.12-15), felling trees (Vin III.155.33-156.2), and digging holes in the ground (Vin IV.32.25-28) were also said to have caused harm to “living beings with one sense-faculty.” In addition, in the Vinaya of the Mahāsāghika school, burning plants is also proscribed because it hurts “animals and [plants with] one sense-faculty.”

It should be mentioned that the term “living being with one sense-faculty” is somewhat unusual in a Buddhist context, and it is thought to have been influenced by Jainism.

(2) The View of Living Beings Peculiar to Jainism

The ontology of Jainism is characterized by a dualism featuring a life principle (*jīva*) and a material principle (*pudgala*). By eliminating all forms of matter by which it is held in bondage, the *jīva* is said to gain liberation. *Jīvas* are divided into two types — those who transmigrate and those who have been liberated (and have ceased transmigrating) — and those who transmigrate are further divided into those that are “moving” (*trasa*) and those that are “stationary” (*sthāvara*). Plants (*vanaspati*), along with earth and water, belong to the latter category and are considered to be subject to transmigration. In addition, animals are held to have two or more sense-faculties, while plants have one sense-faculty, that is, the sense of touch.

(3) Transmigration of Plants in Brahmanism

In the *Laws of Manu* and other texts of Brahmanism it is clearly stated that human beings may be reborn as plants.

(a) A person becomes a plant as a result of faults due to physical actions, a bird or wild animal as a result of faults due to verbal actions, and a member of one of the lowest castes as a result of faults due to mental actions. (MS 12.9)

(b) A man who violates his guru’s marriage bed [enters] hundreds of times [the womb] of grasses, shrubs, vines, beasts that have fangs, and savage beasts that engage in cruel actions. (MS 12.58)

(c) Those who delight in taking that which is not given, those who approach the wives of others, and those who unlawfully kill living beings will be reborn as stationary [plants]. (YVS 3.209ff.)

It could thus be said that unmoving or stationary things — that is, plants — are included within the realm of transmigration as taught in Jainism and Brahmanism.

(4) “Plants Are Not to Be Injured”

In the Pāli Vinaya there is also a rule prohibiting injury to plants, and it is said to have been introduced as a result of the following incident.

Once, when the Buddha was residing at Āṇavī, a monk cut down a tree. This enraged the deity living in the tree, who thought of killing the

monk. But she refrained from doing so and instead went to seek the help of the Buddha, who gave her another tree in which to live and so resolved the situation.

At the time, the lay people criticized the monk for having injured a living being with one sense-faculty. Accordingly the Buddha, in view of the fact that ordinary people regarded trees as living beings (*jīvasaññin*), established the rule that destruction or injury of a plant (*bhūta-gāma*) was an offence requiring expiation (*pācittiya*).

This rule is followed by some explanatory comments in which it is stated that the plants covered by this rule are of five types, namely, those propagated from roots, stems, joints, cuttings, and seeds, and it also lists the names of actual plants falling under each category (Vin IV.33-34).

The Pāli term *bhūta-gāma*, here used in the meaning of “plant,” literally means “abode of spirits.” All sorts of creatures live together in a tree, ranging from insects such as gadflies, mosquitoes, and grasshoppers to birds and even spirits and deities. If one fells a tree, all these living beings will lose their abode and may even lose their life. It was for this reason that the felling of trees was criticized.

Concluding Remarks

In Indian and Buddhist thought there is the idea of non-violence (*ahiṃsā*) based on compassion, and this is further underpinned by a sense of oneness with animals and plants and with all living things, as can be seen in the idea of transmigration. In traditional Buddhism, plants are insentient (*asattva*) and do not transmigrate, whereas in Jainism and Brahmanism they are considered to transmigrate and are respected as “living beings with one sense-faculty,” a concept that was also adopted by Buddhism.

Furthermore, according to Buddhist philosophy as expounded in the *Abhidharmakośabhāṣya*, the “receptacle world” (*bhājana-loka*), representing the world of sentient beings (*sattva-loka*), arises as a result of the collective actions of sentient beings. In this sense, this is an anthropocentric philosophy, but human beings too are considered to be part of the natural environment. Thus the Asian view of nature is characterized by a view based on identity with nature and the world.

While it is unlikely that any one system can provide a fundamental solution for the problems facing contemporary civilized society, it seems to me that this Asian eco-philosophy, with its emphasis on a sense of

oneness between human beings and nature and on a close relationship between human beings and the environment, is a philosophy capable of promoting changes in individual consciousness and creating a more equitable relationship between society and people, as well as having the potential to rectify the distortions present in our civilization.

ПРИНЦИПЫ ЕДИНСТВА И ГАРМОНИИ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРОБЛЕМ

**YANGUTOV, L.E. /ЯНГУТОВ, Л.Е.
RUSYA/RUSSIA/РОССИЯ**

Все сущее непротиворечиво, едино и гармонично – вот главная идея буддизма, получившего широкое распространение в странах Азии. Эта идея составляет не только внутреннее содержание философских и религиозных принципов буддизма, но и определяет внешнее лицо буддизма в его духовно-нравственной, политической, и социальной практике.

За всю свою историю развития у себя на родине и в других странах, буддизм не знал ни одной войны, развязанной им на религиозной почве во имя утверждения собственных идей. Его шествие по странам и континентам всегда была мирным. Не было антагонизма и вооруженных конфликтов внутри его школ и направлений. Адепты буддийских школ не рассматривали учения друг друга как еретические. Каждое учение воспринималось ими как равнозначный путь к спасению. Разногласия, решавшиеся в дискуссиях, сводились к спорам о степени эффективности того или иного пути, за каждым человеком признавалось право выбора собственного пути спасения.

В буддизме нашли гармоничное сочетание светское и религиозное начала. Философия не воспринималась как служанка богословия, она развивалась в тесной связи с сотериологией. Сотериология выступала доминантой буддийского комплекса, составляя его динамическую часть. Философия же выступала теоретическим обоснованием сотериологических изысканий, составляя при этом консервативную часть буддийского комплекса.

Консервативность философии, равно как и динамичность сотериологии, их тесная взаимосвязь логически вытекали из основного положения буддизма, сформулированного в четырёх благородных истинах.

Две первые истины явились основополагающими принципами для теоретических построений всех школ и направлений, они составляют ту мировоззренческую устойчивость, которая позволила идентифицировать их учения как буддийские, а две последние – динамику, обусловившую эволюцию и разнообразие этих школ.

Буддизм, проникший в Китай на рубеже нашей эры, привнес туда индийскую модель, отрицающую наличие противоположностей. Эта модель гармонично вписалась в китайское мировосприятие, рассматривающее противоположности в единстве и непротиворечивости. Это мировосприятие восходит к глубокой древности к представлениям об Инь и Ян. Инь и Ян – это две основополагающие категории древнекитайской философии, которые находятся в постоянной оппозиции. Первая олицетворяет землю и луну, женское, темное, мягкое и т.д. начала, вторая – небо и солнце, мужское, светлое, твердое и т.д. начала. Однако оппозиция Инь и Ян – это не есть противостояние, не есть борьба. Эта оппозиция – отражение дуализированности сущего. Сущее таково. Инь и Ян не борются, они взаимодействуют. Одно не мыслится без другого. Инь и Ян участвуют в процессе становления мира. В известной даосской формуле «Дао рождает одно; одно рождает два; два рождает три; три рождает тьму вещей», под «два» понимаются Инь и Ян, которые рождаются от ци («одно»). Инь и Ян это не просто порождения ци, это две его ипостаси.

Представления об Инь и Ян наложили отпечаток на восприятие китайцами мира как единого, непротиворечивого. В даосской философии эта идея получила свое развитие в учении о Дао, в котором все мыслится в единстве, непротиворечивости и целостности. Противоречия не противопоставляются, как не противопоставляются субъект и объект. Эти идеи были столь значимыми в даосизме, что дальнейшее их развитие привело своеобразному релятивизму, выраженному даосским мудрецом Чжуан-цзы: «Огромнейшее в Поднебесной – кончик пушинки; мельчайшее – гора Великая. Нет жизни долговечнее, чем у того, кто умер младенцем; Пэн Цзу же (легендарный долгожитель – Л. Я.) умер преждевременно. Вселенная родилась вместе с нами, тьма вещей с нами едина. Если все едино, то к чему слова? Если уже все названо единым, к чему молчать?» (цит. по 1; с.143). Философия Чжуан-цзы провозгласила идею гармонии сущего. Идея гармонии сущего дополнялась даосскими принципом недеяния

(у вэй), суть которого состояла в невмешательстве в естественный порядок вещей, не нарушении Дао, также принципом естественности (цзы жань), согласно которому Дао следует самому себе. В Философии Ван Чуна (1 в. н. э.) у вэй и цзы жань рассматривались как синонимы.

Идея единства противоположностей нашла свое отражение в учении сзэнь сюэ. Её основоположник Ван Би (226-249) выделил оппозицию двух противоположных категорий «отсутствия» (у) и «наличия» («ю») в качестве самостоятельной онтологической проблемы. Отождествив «отсутствие» с Дао, Ван Би заострил свое внимание на Дао как субстанциональной основе всего сущего, исключив его из космологического контекста. «Отсутствие» в его учении рассматривается в неразрывном единстве с категорией «наличия». Если в китайском мировосприятии субъект не противопоставлялся объекту, то в индобуддийской модели отрицалась сама оппозиция субъекта и объекта. Принцип не противопоставления субъекта и объекта наложил характерный отпечаток на менталитет китайцев, рассматривающий человека и внешний мир, человека и природу в гармоничном единстве. Принцип отрицания оппозиции субъекта и объекта делает акцент на восприятии человеком внешнего мира и природы в неразрывном, гармоничном единстве с собой. Такое восприятие обосновывается идеей не-преграды между истинным бытием (нирваной) и феноменальным миром, не-преграды между всеми вещами и явлениями феноменального мира.

Идея не-преграды, единства и гармонии нашла свое наиболее полное и завершенное обоснование в концепции «Десяти сокровенных врат». Суть их такова:

1. Истинное бытие и феноменальный мир существуют одновременно. Неверно, что в мире что-то возникает раньше, а что-то позже. Нет здесь причинной обусловленности, когда одна вещь порождает другую и является первичной по отношению к ней во времени. Так же неверно, что истинная реальность первично по отношению к иллюзорному бытию и генетически предопределяет его. Истинная реальность и иллюзорное бытие тождественны друг другу, так же как все вещи и явления иллюзорного бытия тождественны друг другу, а каждое из них – всем остальным.

2. Единство и гармония сущего подобны жемчужным сетям Индры. Сеть Индры, согласно преданиям, состоит из жемчужин. В одной жемчужине отражается вся сеть в целом и все остальные жемчужины.

Одновременно эта жемчужина отражается во всех остальных жемчужинах. Точно так же каждая жемчужина, отражая в себе всю сеть, одновременно отражается в другой жемчужине, отражающей одновременно все остальные жемчужины и отраженные, в свою очередь, в других и так без конца. Подобно сети Индры, крошечная пылинка включает в себя все остальные пылинки, одновременно содержась в каждой из них и т.п. Большое включает в себя малое, малое — большое. Нет конца и предела взаимному проникновению и включению.

3. Скрытое и явное составляют единое целое. Явное предполагает скрытое, скрытое предполагает явное, они всегда в единстве. Когда просветленный ум созерцает истинную природу вещей, перед ним «отступают» их внешние иллюзорные оболочки и на передний план выступает то, что действительно характеризует вещь как таковую. Но здесь не может быть речи о том, что иллюзорная оболочка исчезает совсем. Когда просветленный ум наблюдает за вещью, тогда на передний план выступают ее внешние иллюзорные свойства, истинная природа отступает на задний план, присутствуя в вещи. То, что явно предстает невооруженному взгляду, скрывает в себе то, что постигается в самадхи. Скрытое и явное не находятся в отношениях первичного и вторичного, они равнозначны .

Это подобно осеннему небосводу, когда полумесяц на небосводе освещает землю, и виды дня и ночи совмещаются (2; л. 35 об).

4. Тонкое и крошечное, находящееся вне пределов восприятий человека, так же как и воспринимаемые человеком предметы, устанавливаются и существуют как взаимопроникающие и взаимообусловленные со всеми предметами и явлениями мира. Выражаясь современным языком, микромир находится в состоянии взаимообусловленности, взаимопроникновения с макромиром. Один из авторов концепции «десяти сокровенных врат» Чжи Янь излагает эту мысль на примере с мельчайшей пылинкой, которая вмещает в себя весь огромный мир, в то же время продолжает оставаться мельчайшей пылинкой.

5. Время делится на прошлое, настоящее, будущее. Каждое из этих трех времен, в свою очередь, делится на три времени: прошлое, настоящее, будущее. Таким образом, каждое из трех времен имеет еще по три времени. В конечном итоге мы имеем девять времен, а вместе все десять времен составляют одно мгновение. Каждое из времен,

включающих в себя прошлое, настоящее, будущее существует во взаимной связи и взаимной обусловленности с другими, составляя с ними единое целое, но при этом мыслится отдельно от других, сохраняя, или (если быть ближе к тексту) не теряя свой особенный вид. Это подобно тому, что сон одной ночи может охватить сто лет (2; л.35 об).

6. Все, кто хранит и чистое и загрязненное, обладают в полной мере добродетелью (истинностью).

Основные принципы этих врат выражены в учении о Татхагата-гарбхе. Согласно этому учению, Татхагата-гарбха изначально содержит в себе природу чистого и загрязненного. Загрязненный аспект лежит в основе проявления феноменальных явлений и трактуется как природа Будды, содержащаяся во всех вещах и явлениях. Чистый аспект Татхагата-гарбхи лежит в основе просветленности и трактуется как чистая природа нирваны. Оба аспекта мыслятся в единстве. Чжи Янь пишет, что между чистотой и загрязненностью нет преград, поэтому все, кто хранит чистоту и загрязненность, в полной мере обладают добродетелью (истинностью). Иначе говоря, каждый обладает природой Будды и каждый может достичь спасения, независимо от того, насколько омрачено его сознание.

7. Одно и многое взаимно вмещаются друг в друга. При этом они не-тождественны. Всё содержит одно, входит в одно. Всё содержит всё, входит в одно. Всё содержит одно, входит во все. Всё содержит всё, входит во всё. Одно содержит всё, входит в одно. Одно содержит одно входит во всё. Одно содержит всё, входит во всё. Одно содержит одно входит в другое одно.

Всё это называется взаимным вмещением. При этом всё и одно не находятся в отношениях первичного и вторичного во времени, оба существуют одновременно, и каждое не теряет собственного вида. Одно не теряет вид одного, многое не теряет вид многого, поэтому о них говорится, что они, вмещаясь друг в друга, не являются тождественными. Это подобно тому, что если в зале находится тысяча свечей, то свет каждой свечи включает в себя свет остальных, а вместе они освещают весь зал (2; л.35).

8. Виды всех дхарм находятся на своем месте. Здесь раскрываются смысл тождества и различия всех дхарм. Под видами всех дхарм подразумеваются воспринимаемые нашими органами чувств внешние

образы эмпирического мира. Смысл этих врат раскрывается в учении о шести видах, где говорится, что каждый предмет одновременно обладает видом целого и части, тождества и различия, установления и разрушения. Целое состоит из частей, части составляют целое. Без частей нет целого, без целого нет частей, но при этом целое остается целым, а части, составляя целое, сохраняют свой единичный вид, остаются на своем месте.

9. Существует только сознание. Вне сознания нет ничего — ни трех миров (мира чувств, форм и не-форм), ни пустоты, ни рождения, ни смертей. Это сознание называется единым сознанием, которое отождествляется с истинно сущим. Оно включает в себя индивидуальные сознания, представляющие собой омраченный аспект истинно сущего. Здесь единство и гармония, всеобщая взаимосвязь и не-преграда представлены на уровне сознания, которые сводятся к следующему.

Истинная сущность, будучи целостной и неделимой, содержится во всех индивидуальных сознаниях одновременно, целиком и полностью.

Индивидуальные сознания, будучи не похожими друг на друга, обладают одной и той же природой, составляющей их истинную сущность, которая не делится на части и содержится в них одновременно.

Истинная сущность, содержась целиком и полностью во всех индивидуальных сознаниях, одновременно тождественна всем, однако продолжает оставаться вне данного конкретного психического состояния каждого из них, поэтому отличается от каждого из них.

Все индивидуальные сознания, обладающие одинаковой сущностью, тождественны друг другу, но из-за своей омраченности проявляются как не похожие друг на друга.

Истинная сущность имманентна индивидуальным сознаниям и не может мыслиться вне их; ее существование возможно лишь как имманентное индивидуальным сознаниям. Ее неадекватность психическому состоянию каждого из сознаний не означает дуализма истинной сущности и индивидуального сознания. Представления о дуализме возникают вследствие омраченности сознания, не осознающего своей тождественности истинной природе. Индивидуальное сознание не есть производное от истинной сущности,

а есть тождество с ним. Но тождество в данном случае — это не абсолютное равенство. Оно подобно тождеству нирваны и сансары, рассмотренному в психологическом контексте.

10. Здесь развивается мысль о единстве абсолютной реальности и феноменального бытия. Через постижение изначально непротиворечивой природы феноменального бытия мы постигаем истинную реальность. Поэтому учение о не-преграде между вещами и явлениями эмпирического мира — это и есть учение об истинно сущем. Не-преграда между вещами и явлениями эмпирического мира — это отражение единства и гармонии сущего, это есть истинное бытие (о концепции «Десяти сокровенных врат» см.: 3; с23-29).

Идея единства и гармонии сущего «Десяти сокровенных врат», дополненная учением буддизма о десяти негативных и десяти благих деяниях, суть которых сводилась к принципу «не навреди окружающему» имела мощный этический резонанс, обуславливающий отношение человека к окружающему его миру. Принцип «не навреди окружающему» в свете буддийского понимания единства и гармонии приобрел формулу «не навреди себе». В конечном итоге принцип «не навреди окружающему» рассматривался как тождественный принципу «не навреди себе», ибо нанося ущерб окружающему, на самом деле, ты наносишь ущерб себе, нанося ущерб себе, наносишь ущерб окружающему. Все едино, взаимозависимо, взаимообусловлено и гармонично.

Идея единства и гармонии – это не только внутреннее содержание буддизма, но и внешнее его проявление. За всю свою историю буддизм никогда не отступал от этих принципов. И сегодня, выступая с призывами внутреннего мира и согласия с окружающей внешней средой, буддизм своим примером терпимости, ненасилия и уважения чужой культуры, демонстрирует возможность достижения в этой жизни идеалов единства и гармонии. Это дает все основание утверждать, что в современных условиях глобализации, когда перед человечеством встают острые проблемы, связанные с терроризмом, экологическими катастрофами и информационной насыщенностью, все более возрастает роль религий в решении этих проблем. И в этой ситуации буддизм продолжает сохранять свою политическую актуальность, научную значимость, и практическую востребованность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Позднеева Л.Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. - М., 1968.

2. Фоцзяо чжун сюэ кэбэнь [Б.м.], [б.г.]

3. Чжи Янь. Хуаянь и чэн ши сюань мэнь // Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь. Т.2, ч.2. - Пекин, 1983.

DİNİN ANLAŞILMASI BAĞLAMINDA KUTSAL METİNLERİ ANLAMA PROBLEMİ

YILMAZ, Mehmet Faik
TÜRKİYE/ ТУРЦИЯ

ÖZET

Dinin anlaşılması problemi denilince belki de ilk akla gelen o dinin kutsal metnlerinin anlaşılmasıdır. Semavi dinlerde olduğu gibi, semavi olmayan beşeri dinlerde de kesinlikle o dinin bağlı kaldığı kutsal metinleri vardır. Herhangi bir dinin müntesiplerinin, o dinin kutsal metinlerini okumaktan ve anlamaktan soyutlanması düşünülemez. Çünkü bir dinin müntesibinin dinini anlayabilmesi, o dinin kutsal metinlerini anlamasına bağlıdır.

Semavi dinlerde kutsal metinleri oluşturan ilahi kelimeler, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki diyalog sürecinin en önemli yansımasıdır.

İlahi kelimeler, peygamberler tarafından alındığında taptaze ve canlı iken, o metafizik âlemden fizik ortama aktarıldığında ya hafızalara nakşedilmiş, ezberlenmiş ya da yazıya aktarılarak satırlara kaydedilmiş; böylece o sesli, sözlü ilahi kelimeler, ilahi metinlere dönüşmüştür.

Burada bizi şu sorular bekliyor: Allah'ın emir ve isteklerini insanlara iletmekte bir araç olarak kullandığı ilahi kelimeleri, insanlar peygamberlerden sonra nasıl anlamışlar veya nasıl anlamaya çalışmışlardır? Günümüzde dinin anlaşılması problemini aşmak için kutsal metinleri nasıl okumalı ve nasıl anlamalıyız?

Anahtar Kelimeler: Din, kutsal metinler, ilahi Kelam, anlaşılabilirlik, anlama, yorumlama.

ABSTRACT

In Matter of Understanding The Holly Scripts The Context of Comprehension of The Religion

Understanding of the holy scripts of a religion may be preponderant argument in comprehension of the religion. The uncelestial religions of human being have got holy scripts like celestial religions as well.

The abstraction of a religion's members from their own holy scripts is unthinkable. Since the comprehension of a religion by its own members is dependent on understanding of religion's holy script.

The divine word which consists of religious scripts is the most important reflection of the process of dialogue between creator and creation.

When the divine word which had already been living and spirited was received by the prophets, it was memorized or put on paper and recorded in lines so that verbal word was transformed into inscribed holly texts.

Those questions are waiting for us: How have the people understood or tried to understand, after the prophet, the divine word which the God used as a tool to communicate his orders and wishes? How do we have to read and understand the holy scripts to solve the matter of religious comprehension?

Key Words: Religion, Holy Scripts, Divine Word, Comprehension, Understanding, Interpretation.

Giriş

Dinin anlaşılması problemi denilince belki de ilk akla gelen o dinin kutsal metinlerinin anlaşılmasıdır. Semavi dinlerde olduğu gibi, semavi olmayan beşeri dinlerde de o dinin bağlı kaldığı kutsal metinleri vardır. Herhangi bir dinin müntesiplerinin, o dinin kutsal metinlerini okumaktan ve anlamaktan soyutlanması düşünülemez. Çünkü bir dinin müntesibinin dinini anlayabilmesi, o dinin kutsal metinlerini anlamasına bağlıdır.

Semavi dinlerde kutsal metinleri oluşturan ilahi kelim, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki diyalog sürecinin en önemli yansımasıdır. Bu diyalogla insan ilahi kelama, diğer bir ifadeyle ilahi hitaba muhatap olmuştur. Jacques Ellul'un dediği gibi "Vahyin biricik kanalı Söz'dür. Vahyin biricik kanalı söz ise, o anlaşılabilir ve bize bildirilmiş demektir. O anlamı içerdiği gibi gücü de içerir. Elementleri ve dünyayı yaratan bu söz, insanlığa bildirildiğinde, bize Tanrı ve kendimiz hakkında bir şey söyleyen sözle aynı sözdür".

İlahi kelim, peygamberler tarafından alındığında taptaze ve canlı iken, o metafizik alemde fizik ortama aktarıldığında ya hafızalara nakşedilmiş, ezberlenmiş ya da yazıya aktarılarak satırlara kaydedilmiş; böylece o sesli, sözlü ilahi kelim, ilahi metinlere dönüşmüştür. Her ne kadar ilahi kelim, yazıya aktarıldıktan sonra artık bir "metin" haline gelse de biz onu yine de Allah'ın kelamı, sözü olarak niteliyor ve algılıyoruz.

Burada bizi şu sorular bekliyor: Allah'ın emir ve isteklerini insanlara iletmekte bir araç olarak kullandığı ilahi kelamı, insanlar peygamberlerden sonra nasıl anlamışlar veya nasıl anlamaya çalışmışlardır? Peygamberlerden sonra ilahi kelam hangi merhalelerden geçerek bu güne ulaşmıştır? Allah'ın kelamı sözü, olduğu gibi korunmuş ve O'nun istediği gibi anlaşılmış mıdır? Günümüzde dinin anlaşılması problemini aşmak için kutsal metinleri nasıl okumalı ve nasıl anlamalıyız?

Anlama problemi, tarihin her döneminde insanları şöyle ya da böyle mutlaka meşgul etmiş, ilgilendirmiştir. Anlama problemini çözümlemeye kullanılan “hermeneutik” metot, yalnızca kutsal kitap metinlerinde değil, ilk çağlarda yazılan bir destanı veya bir şiiri anlamada da insanların kullandığı bir teknik olarak anlaşılmıştır (Aristoteles). Hermenötik, Antik çağda Homeros'un İlyada destanını anlamada kullanılan bir teknik iken İskenderiyeli Philon tarafından Eski Ahit metinlerini çevresindeki insanlara anlatmada başvurduğu bir usul olarak kabul edilmiştir. Hermeneutik metot, Ortaçağda Kilise tarafından Kutsal Kitabı insanlara anlatmak için kullanılırken (İskenderiyeli Clemens), Yeniçağda Kiliseye karşı çıkanlar (Martin Luther) için yegane sığınak olmuştur. XIX. yy.da hermenötik artık bir anlama tekniği veya bir anlama metodu olmaktan çıkıp anlama sanatı öğretisi (Schleiermacher) olarak anlaşılmıştır. Artık hermenötik, metnin bir “obje” olarak görülmesinden, “varlıkların bir metin olarak” algılanmasına (Wilson) kadar varan çok farklı bir içerik kazanmıştır. Bugünse, hermenötik ontolojik bir varlık analizi için “dilin ders kitabı” olarak (Gadamer) görülmektedir.

Bu tebliğimizde ise, bu gün kutsal kitabımızı anlamada hermenötikten nasıl yararlanmamız gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız. Hermenötiğin görevi, daha doğrusu amacı Kutsal Kitap'taki açık, gerçek ve kurtarıcı anlamı uygun metodik araçlarla ilahi hikmete uygun olarak açıklamak ise, herhangi bir ilahi kitaba tabi olanların da bundan yararlanmasında, onu kullanmasında bir sakınca olmaması gerekir. Ancak bunu yaparken “bilimsel objektiflik” adına hiçbir şarta bağlı olmaksızın, ön koşulsuz olduğu gibi kabul etmek yanlış olduğu gibi, tamamen karşı çıkmak, reddetmek de yanlıştır. Ülkemizde hermenötik hakkında fikir yürütenlerin durumu – belki uygun bir benzetme olmayabilir ama – maalesef körlerin fil tasvirini andırmaktadır. Herkes bir tarafından tutarak, hermenötiğe kendi anlayışına göre bir rol biçmektedir. Olaya böyle dar bir çerçeveden bakmak yerine, bir bütün olarak bakmanın daha uygun olacağını düşünüyorum. Bu nedenle de hermenötiğin ilahi kelamla ilişki kurduğu tarihi sürecin hiçbir

dönemini göz ardı etmeksizin tümünü birden ele almanın doğru olacağı kanaatindeyim. Burada dikkat edilmesi gereken şey, kutsal metinlerin yorumlanmasında kullanılan teolojik hermenötikle, felsefi hermenötiğin birbirine karıştırılmamasıdır. Kutsal kitabın yorumlanmasında kendisinden yararlanılan bir metodun Kur'an'ın tefsirinde kullanılmasıyla adeta Kur'an'ın İncil olacağından endişe edenler bile bulunmaktadır. Oysa örneğin gümüşün işlenmesinde kullanılan bir teknik, altın'a tatbik edildiğinde altın gümüşe dönüşmeyeceği gibi, tersi de mümkün olmaz.

Aşırı korumacılığa takılarak kutsal metinlerimizin daha iyi anlaşılmasına, dolayısıyla da dinin anlaşılmasına engel olmak gibi bir açmaza düşmemeliyiz.

1. Anlama ve Hermenötik Metodun Tarihi Birlikteliği

Anlama problemi, tarihin her döneminde insanları şöyle ya da böyle mutlaka meşgul etmiştir. Bu problemi çözümlemede kullanılan “hermenötik” metot, yalnızca Kutsal Kitap metinlerinde değil, diğer edebi metinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında da kullanılmıştır.

Aristoteles Hermenötiği, ilkçağlarda yazılan bir destanı veya bir şiiri anlamada insanların kullandığı bir teknik, diğer bir ifadeyle teknik yorumlama kurallarının bir kanunu olarak anlamıştır.

Hermenötik, Antik çağda Homeros'un İlyada destanını yorumlamada kullanılan bir teknik iken, daha sonra İskenderiyeli Philon, Eski Ahit metinlerini, çevresindeki insanlara anlatmada başvurduğu bir usul olarak kabul etmiştir.

Hermenötik metodu İskenderiyeli Clemens, Ortaçağda Kilise tarafından Kutsal Kitap'ı insanlara anlatmak için kullanmıştır.

Yeniçağda Kutsal Kitabı Latince'den Almancaya çevirirken yararlandığı hermenötik metot, Martin Luther için Kiliseye karşı yegâne sığınak olmuştur.

XIX. yüzyıla gelindiğinde hermenötik, artık bir anlama tekniği veya bir anlama metodu olmaktan çıkıp özellikle Schleiermacher'e göre anlama sanatı öğretisi, dil ve anlama teorilerinin temeli ve yorumlama metodolojisi olarak anlaşılmıştır.

XX. yüzyılda artık hermenötik, örneğin Wilson'a göre, metnin bir “obje” olarak görülmesinden, “varlıkların bir metin olarak” algılanmasına kadar varan çok farklı bir içerik kazanmıştır.

Bugünse, Hans-George Gadamer'e göre hermenötik, ontolojik bir varlık analizi için “dil'in ders kitabı” olarak görülmektedir.

Hermenötiği yalnızca teolojik çalışmanın bir parçası olarak anlamak değil, aksine teolojik alanın tümünü birden hermenötik olarak sınırlamayı denemek teoloji için daha uygun olur. Gerhard Ebeling’e göre hermenötiğin görevi; kelimenin / sözün başından geçen her bir olayı (*Wortgeschehen*) düşünsel olarak anlamak ve açıklamaktır.

Karl Barth ise, “kelimeler içinde bir kelimeyi” Kutsal Kitap ve inanç arasında ilahi kelama (*Wort Gottes*) verilmiş uygun bir cevap (*ant-wort*) olarak kabul etmektedir.

Hermenötiğin bu çok anlamlılığı, kronolojik olduğu kadar, nesnel bakış açısından da, ilerleyen ve derinleşen düşünce akımının düzey farklılığını göstermektedir.

Bu farklılıkta, konunun ele alındığı çağdaki anlayış, içinde bulunulan ortam ve yaklaşım etkili olmaktadır. Örneğin, ortaçağda, Kilise’nin, literal anlamını tamamen bir tarafa iterek Kutsal Kitap’ı yorumlamada kullandığı hermenötiğin görevi, Origenes’e göre; Kutsal Kitap’ın açık, gerçek ve kurtarıcı anlamını uygun metodik araçlarla ilahi hikmete uygun bir şekilde açıklamak ve onu kapalılıktan kurtarmaktır. Ona göre, kutsal metinler birçok durumda literal anlama göre anlaşılmaya çalışıldığı sürece, kapalı ve anlaşılmaz olarak kalmaya mahkumdurlar. Örtülü anlam veya mecazi anlam harflerin kabuğundan kurtarılmalı ve gün ışığına çıkarılmalıdır. Böyle anlaşılan bir hermenötik metottan yola çıkarak Origenes, “kelime anlamı Kutsal Kitap’ın etidir, bu kesinlikle yetersiz ve yalnızca sıradan insanlar için bir anlam ifade eder. Moral anlam gerçeğe daha yakındır ve adeta bu metnin ruhudur” der. Bu anlayışla Kutsal Kitap anlamlandırıldığında ortaya mükemmel bir şey çıkar ki; bu da onun mecazi / ruhani anlamını oluşturur ve gerçek anlamın üzerindeki, ilahi hikmeti örten perdeyi kaldırır.

Ortaçağ boyunca literal anlamın tamamen karşısında bir yerde konumlandırılan hermenötik, Reform hareketleriyle birlikte yeniçağda ise, Kilise’nin yüzyıllar boyunca Kutsal Kitap’ın tek ve gerçek anlamı olarak lanse ettiği mecazi anlamın karşısına geçip, literal anlamın safında yer almak durumunda bırakılmıştır. Bu da bize hermenötiğin, girdiği kabın rengini alan bir niteliğe sahip olduğunu göstermektedir. Böyle bir niteleme, hermenötiği yerme ya da olumsuzlama amacına yönelik bir tutum olarak asla algılanmamalıdır. Tarih şeridini gözümüzün önüne getirip şöyle bir düşündüğümüzde hermenötiğin çok çok farklı kullanım alanlarına girdiğini görürüz.

Eski Yunan politeist inancında tanrıların sözlerinin ölümlülere aktarılmasında, profan edebi ürünler olan tarihi bilgilerin, destanların

ve şiirlerin yorumlanmasında, Eski Ahit'in açıklanmasında, Yeni Ahit'in şifahilikten kurtarılıp yazılı hale getirilmesinde, bu metinlerin çevresinde halelenen kesimlerin günlük hayatına yön vermede, Kutsal Kitap kaynaklı olmasına karşın, daha sonra ona tahakküm edecek duruma gelen Kilise'nin ve geleneğinin oluşmasında ve güçlenmesinde aktif rol oynayan hermenötik, -ateş yakacak bir şey bulamayınca kendisini yakar- hükmüne yeni bir kanıt olurcasına, bu kez de kendi ürünü olan Kilise ve geleneği yıkmada etkin bir rol üstlenmiştir. Yeniçağın sonlarına kadar adı hep "kutsal"larla birlikte anılan hermenötik, hümanizma ve aydınlanmanın doğal bir sonucu olan sekülerizm ve modernite ile birlikte vahye karşı aklın ve felsefenin yanında yer alarak "tüm kutsallara" karşı kullanılan bir yöntem haline getirilmiştir. Rudolf Bultmann, Kutsal Kitap'ı mitolojiden arındırmak adına, bütün metafizik olguları yok sayıp, "Kutsal metinler inandırıcı olmak istiyorlarsa, felsefenin dilini kullanmalıdır" derken de bu yöntemden yararlanmıştır. Bugün ise, tamamen "dinsel" yerine, "dilsel" bir kimliğe büründürülmüştür.

2. Hermenötiğin Görevi ya da Amacı

Hermenötiğin görevi, daha doğrusu amacı, Kutsal Kitap'taki açık, gerçek ve kurtarıcı anlamı uygun metodik araçlarla ilahi hikmete uygun bir şekilde açıklamaktır. O halde her hangi bir İlahi Kitaba tabi olanların da bundan yararlanmasında, onu kullanmasında bir sakınca olmaması gerekir. Ancak bunu yaparken "bilimsel objektiflik adına" hiçbir şarta bağlı olmaksızın / ön koşulsuz olduğu gibi kabul etmek yanlış olduğu gibi, tamamen karşı çıkmak, reddetmek de yanlıştır.

"*Religion in Geschichte und Gegenwart* / Geçmişte ve Günümüzde Din" adlı eserin Yeni Ahit hermenötiği ile ilgili bölümün girişinde şu bilgiler verilmektedir: "Yeni Ahit hermenötiği, Yeni Ahit metinlerinin anlama, yorumlama ve bütün bunların sorumluluğunu üstlenen vasıtaların, kuralların düşünme ve öğretisi olarak, bunlardan ortaya çıkan hermenötik tecrübelerle uğraşır.

Hermenötiğin görevi, metinlerin ve onların nesnelerinin bu günkü gerçek anlayış ve gerçek bilince gelmesini sağlamaktır.

Böylece metinler, eskatolojik kutsallıklarına dönerek, İsa Mesih'in tarihindeki geçmiş yorumlarıyla bir arada hermenötik çalışmanın konusu olurlar. Az çok açık bir şekilde anlamının objesi olarak metinler, İsa Mesih'in adında Tanrının konuşması ve Tanrının İsa Mesih'in şahsında konuştuğu şeyin ifade edilmesidir.

İnsan varlığının tarihselliğinde ve dilselliğinde anlama koşullarını ve şartlarını görerek, bu oluşturulmuş tarih anlayışı içinde bu metinler, hakikat isteğini gerekli kılan birer hitaptırlar. Çünkü “asli anlama fenomeni”, “dil vasıtasıyla anlama”dır (Ebeling), bundan dolayı da bütün metinler için geçerli olan hermenötik tecrübeye Yeni Ahit hermenötiği de katılmıştır. Ne koşulsuz bir anlama vardır, ne de Yeni Ahit hermenötiği kutsal hermenötik adı altında spesifik anlama koşullarıyla geçerli olabilir. Yani belirli bir kilisenin onayladığı Yeni Ahit metinlerini uygun görmek gibi. Esas itibarıyla bir “anlaşılmazlık hermenötiğini” amaçlamak, şüphesiz çok paradoksal bir durum olurdu.

Yorumun başlangıç noktası, eleştirel olarak hazırlanmış bir ön anlama ve metnin aslına uygunluğunu belirlemiş bir görüş ve anlayışın bulunmasıdır. (Örneğin, tarihsel referans, şifahi kelimelerin alındığı şekliyle ifade edilmesi, edebilik, özerk yapıntı nesneler, metin ve iletişim vs.) Özellikle “hermenötik potansiyel”in yanında, metnin dilinin gücüne ve gerçeklik iddiasına göre ne ölçüde ve köklülükte hermenötiğin görevini idrak edebildiğine ve yorumcuların yorumlama sınırları içinde ne şekilde metni yorumlayacaklarına karar verir.

Genel olarak hermenötik bir yönelimin yazar, metin, okuyucu / dinleyici ve nesne arasında ayırt edilmesi bulgusal ve anlamlıdır.

a) Yeni Ahit metinlerinin tarih kılıfı / perdesi ve anlamanın tarihselliği tarihsel-eleştirel yorumu oluşturur ve bu da yorumcuyu çeşitli metodik araçlara ve kaçınılması imkansız bir amaca yöneltir. Bu temel iletişim durumu, metnin yapısına dini, geleneksel, sosyal, tarihsel vs. faktörleri ve yazarın niyetini katar. Özellikle asıl amaç, metnin nesnesi vasıtasıyla yetkilendirilen referanslar olarak onları anlamaktır.

Metne olan tarihsel ıraklık ve yabancılık hermenötik çalışmayı gerektirir. Ama bütün bunlar, geleneksel bir ön anlayışın veya fundamentalist dokunulmazlığın eleştirisi olarak, hermenötik ürüne de, metinlerin tesadüfiliğini hatırlatır ve onları tahsil edilebilir bir uygulamadan ayırır.

b) Metinler yazılmışlığı nedeniyle oluşmuşlardır. Bu durum metinleri yazarı karşısında bağımsız kılar, böylece bu pek önemli metinler, literal hermenötiğin konusu olurlar. Yapısal ve semantik bir birim olarak bir metin, anlamı daha doğrusu anlam yapılarını yükselten yapısal ve semantik analize bağlıdır.

Yeni Ahit metinlerinin şifahilikten ve duruma bağlılıktan yazılı hale gelmesi, herhangi bir duruma bağlılıktan çözümlenmiş bir iletişime

geçişini karakterize etmesi, onların ölçülü bir aleniliğini ortaya çıkarmıştır. (Bu metinler, vaaz, ders, Kutsal Kitap okumaları ve bilimsel Kutsal Kitap yorumları vasıtasıyla şifahilikten yazılı hale geçmişlerdir.)

Metinler arası ve tipoloji, alegori, önceden haber verme ve keşif gibi hermenötik metotlar, spesifik olarak hesaba katılması gereken hususlardır. Kanon / kuralların ikincil hermenötik çevresi eleştirel söyleme sebep olmaktadır. Yeni Ahit'in eklentilerinin kritik mitolojik, düalistik, apokaliptik, kutsal tarih ve kutsal yapıntısal dille işe başlanması ve nesnel-eleştiri yapılması zaruridir.

c) Metinler her zaman iletişimle vardır; metni okuyucu / dinleyiciler gerçekleştirirler. Böylece dilin formu /araçları ve içeriği birbirinden ayrılmadığı gibi, uygulama ve tarihsel etkili bilinç de anlamaya aittirler. Muhteva bakımından önemli olan Yeni Ahit dil formları, İsa Mesih'in tarihselliği, İncillerin yazılı iletişim sorumluluğunu taşıdığı serbestçe göz önüne alındığında, Tanrının mecazi/metafor insan biçimci konuşmaları olduğu anlaşılır. Parakles, Praenes, hymnen gibi. Bugünkü tecrübenin ufkundaki uygulama, çok boyutlu/yönlü yorumlamayı yürütür. Örneğin, metin bağlamsal hermenötik (politik-sosyal ilişkilerin eleştirisini, geleneksel düşünceleri) eylemler arası ve derin psikolojik yorumları vs. konu edinir.

d) Hermenötik karar gücünün teolojik yorumlama ve teolojik eleştirisi sayesinde, Yeni Ahit metinlerinin meydan okuyan nesnesi, ilahi kelamı yalnızca imanın bahsettiği bir yeteneğin algılaması gerektiği hususunda imanın karar vermesini amaçlayan varoluşçu yorumlamada ortaya çıkar, keşfedilir.

Hermenötik prensip biçimsel olarak özenli bir dürüstlük ve maddi/gözle görülebilir bir referans yani her şeye rıza göstermektir. Bununla şu kastedilmektedir: Tanrı ne insan için, ne de insana karşı konuşmaz. O bana iyilik ederken, aynı zamanda "senin için de iyilik yapan bir Tanrıdır." Günah, en derin öfke ve anlamamanın bozulmuşluğu ve kokuşmuşluğudur. Yani günah kişinin davranışlarında sergilediği fiilleri kabul etmek ve onların farkına varmak istemesidir. Bu bakımdan hermenötik prensip sonuçta günahkarların mazur görülmesi anlayışına uygun düşer."

Beşeri bilimler/*Geisteswissenschaftlichen* hermenötiği denilen bilim dalının en önemli teorisyeni olarak Dilthey'in "*Hermenötiğin Oluşumu / Die Entstehung der Hermeneutik*"(1900) adlı çığır açan yazısında Luther hakkında tamamıyla susması ilk bakışta hayret verici gelebilir. Luther'in

hermenötik düşüncelerinin dogmatik bir çerçeve içinde hareket etmesi ve onun hermenötiğini açıkça kutsal hermenötik/*hermeneutica sacra* olarak tanımlamasının bu üstü kapalı değerden düşürmenin nedeni olduğu şüphesiz doğru bir incelemede ortaya çıkar. Buna rağmen Kutsal Kitabın tamamen tarihsel – eleştirel araştırma konusu olmasına (*Luther* ve onunla birlikte reformcu teolojinin) çok önem verdiğine asla itiraz edilmez. *Luther* çok erken bir tarihte (1517) Kutsal Kitabın dörtlü anlam öğretisini, alegorik yorumlama metodunu reddetmiş ve nihayet Kutsal Kitap yorumunun literal anlama göre yapılmasını kesin bir şekilde metot olarak benimsemiş ve bütün bu hermenötik kararlar her ne kadar tarihsel –eleştirel araştırmanın değerini yükseltmişse de yine de dogmatik bir düşünceden türemişlerdir. Bu temel düşünce onu bir taraftan skolastik ve Katolik geleneksel prensipten yüz çevirmeye zorlarken, ama diğer taraftan ise; onu *Dilthey*'in amaçladığı bu hermenötik gelenekten ayırmaktadır. Bu ilk defa *Luther*'in: “Kutsal Kitap nasıl yorumlanabilmeli yani yorumlanmalı ki okuyan ve dinleyen ondan etkilenmeli ve duygulanmalı?” sorusunu cevaplandırmak, skolastik hermenötik ve yorumlama karşısında kendi rahatsızlığını ifade etmek için harf ve ruhun (krş. Korintlilere Mektup II 3/6) pavlusçu / *paulinisch* antitezi baş vurmasında görünür. Bu soru açıkça açıklama / *explicatio* ve uygulamanın / *applicatio* skolastik hermenötikteki tehlikeli durum tespitini amaçlıyor ve belli bir şekilde Kutsal Kitabın yeniden yorumlanmasıyla bazı şeylerin meydana geleceğini ve değişeceğini varsayıyordu. Yalnızca bu sorudan *Luther*'in inançla ilahi kelam arasındaki gerilim alanına Kutsal Kitapla bağlantılı bulunan hermenötik problemi yerleştirmesi gibi kendi içerisinde asla tabii olmayan bir sonuç çıkarılamaz. Her hangi bir yorumlama adımı atılmadan önce Kutsal Kitapla birlikte kabul edilebilir bir otoriteye bağlı olmak gerekiyordu. Bu otoritenin talebi yorumcunun şahsı ve konumuyla bir ilişki kurmayı gerektiriyordu. Kutsal Kitabın, büsbütün yanlış anlamlandırılması dışında, metodik olarak yorumlanmasının bir tarafa bırakılması söz konusu değildir. Bu talepten dolayı Kutsal Kitap prensip olarak açıklama ve uygulamanın ayrılmasına karşı kendisini kapatıyordu. Buna göre Kutsal Kitap yorumu, formel olarak bakıldığında şu demektir: İlahi kelam olarak Kutsal Kitabın yorumlanması yani, yorumlamada ve yorumlama vasıtasıyla Tanrının talebinin dile getirilmesi ve anlaşılabilir olmasıdır.

Şimdi *Luther*'in *Pavlus*'u takip ederek Tevrat ve İncil'in antitezi vasıtasıyla harf – ruh karşıtlığını gidermek ve literal anlamı Kutsal Kitabın nesnesi göstererek *Jesu Christi/İsa Mesih*'i bir kişilik olarak olumlu bir şekilde özdeşleştirmekle o, bu formel tespitin içini doldurmuştur. Şimdi buna

göre Kutsal Kitap yorumu; *Jesu Christi*'nin bildirimi olarak ilahi kelamın düzeltici ve kurtarıcı bir işareti olarak Tanrının kendisinden bahsetmesi ve insana bu hakkı tanımasıdır. Tam olarak Kutsal Kitap yorumu; somut, kişiliğe büründürülmüş ve bir yere oturtulmuş olan adil ilahi rahmetin tavsiye edilmesi yani onun vaaz edilmesi olarak anlaşılır. Buna karşın asıl hermenötik görev olarak yorumlama ve sistematik teolojinin sadece literal anlamı araştıran birinden diğerine sorumluluğu taşıyan bir fonksiyonu vardır. Teoloji; vaazı formel olarak yorumlamanın serüveni olarak kabul eder, hermenötikle ona müdahale eder, ve içerik olarak da vaazı İncilin bildirimi olarak tematize ederse, işte o zaman içtihat öğretisi olur. Birbirinden çözümlenemeyen bu iki görünüşte, ama daha önemlisi teolojide; Tanrıyı kısmen adaletin subjesi, kısmen de yorumun subjesi olarak düşünmektir. Bu bireysel ya da kolektif insani subje olarak vaazcılar veya Kilisenin Kutsal Kitabı *Jesus Christus*'a göre yorumlaması değil, aksine bizzat *Jesus Christus*'un Kutsal Kitabın odağı, anlamı ve hakikati olarak kendi ruhu vasıtasıyla onu işlenecek hale getirmesi, anlamlandırmasıdır. Böylece nihayet perde kalkar, Kutsal Kitap yorumu, christolojik – pnömatolojik / ruhi bir serüven olarak, *H. Urs von Balthasar*'a göre ise ilahi kelamın “kendisini aydınlatması” olarak Kutsal Kitabın kendisini yorumlamasında son bulur. Bu anlamda ve yalnızca bu anlamda Kutsal Kitap hakkında söylenebilecek olan şudur: *Per se certissima, facillima sui ipsius interpret, omnium probans, judicans et illuminans/Kutsal Kitap kendini en güvenilir ve en kolay şekilde yorumlayandır. O her şeyi sorgulayan, hüküm veren ve aydınlatandır (Luther).*

Luther'in “Kutsal Kitabın kendi kendisini açıkladığı” tezi (*Frank*) şüphesiz onun hermenötiğinin temel taşıdır. Fakat onun hermenötiği temelde teolojisinden ayrılır. Zaten reformasyon sonrası meydana gelen gelişmelerle doğrudan doğruya yolları ayrılan hermenötik ve teoloji taşıdıkları öneme uygun olarak yargılarında birbirlerinden ayrılırlar. *Luther*'in öğrencisi *Flacius* bunu üstlenir ve bu sahada çok önemli, aynı zamanda çok etkili olan “Kutsal Kitap Yorumunun Anahtarı” adlı eserinde sözlü ilhamın eski Protestan öğretisiyle yorumun tek anlamlılığını gösterecek olan kapsamlı bir Kutsal Kitap yorumlama kuralı oluşturmaya dener. 1546 yılında Triente Konsilinin IV. oturumunda Romalı Lehramt *Luther*'in Kutsal Kitap yorumlama prensibiyle uğraşır ve bu tezi subjektif - keyfi yorumun meşrulaştırması olarak değerlendirir. Bu Konsil, geleneksel prensibi kuvvetlendirerek ve Kilisenin yorumlama yetkisini sonuçta geçerli kılarak bunu böylece somutlaştırıyor ve tanımlıyordu. Ama son tahlilde aydınlanma bunu sadece özgür ve eleştirel yorumu engelleyen dogmatik bir ön yargı olarak görür. Çünkü bu konsil geleneksel prensip gibi onun sonuçlarını da onaylamıştır.

Her üç pozisyon belirli ölçüde karşılıklı olarak birbirlerini reddeder,

ama yine de yorumlama serüveninin ağırlıklı noktasında olan yorumun uygulamasına, *Luther*'in düşüncesini yorum ve bildirimin yapısal bütünlüğünü gerekli ölçüde dikkate almaksızın, geri dönerler. Daha önemli olan durum, kendi aralarında ve *Luther*'le birlikte de hermenötik problemlerinin belirli bir bakış açısını paylaşmalarıdır. Bu *Luther*'in önemli kesin söyleminde dile getirdiği: “*Qui non intelligent...*” cümlesinde özetlenmiştir. Spesifik bir dil teorisine dayanan bu temel cümle, yorumun imkanının sahip olduğu şartlarından bağımsız olarak duran bir anlayışı bağlar ve kelime vasıtasıyla tasvir edilen nesneyi ve bununla birlikte bilim öncesi bir kaynağa göre epistemolojik soruyu provoke eder. Diğer taraftan cevapların farklılığındaki ağırlık hissedilir. Bunlar *Christi*'nin ruhu, Kilise geleneği ya da insan aklı olarak adlandırılan şeydir. İçinde bulundukları görüş birlikliklerinden daha kolay olan şey ki bu da her bir ön anlayış ruh, gelenek ya da akıldan biri vasıtasıyla ulaştırılan yorumlamada eleştirel bir ölçü rolü oynar, bu ölçü kendisine uygun olmayanı ayırır.

Bundan dolayı oluşan nesnel-eleştiri ve yorumlamanın şartlı birlikliği temelde Kanonbildung'da bir süreci karakterize eder. Ama belki de bu *Luther*'in bazı kanonik İncillere karşı taşıdığı kaygıları örneğinde daha iyi görülebilecektir. Örneğin, İbraniler'e Mektup ve Yakub'un Mektubu gibi kitaplara karşı taşıdığı kaygılar “*Hristiyanlık ne yapıyor?*” kriterinden doğmaktadır. *Chaldenius*'un 1742 yılında yazdığı aydınlanma hermenötiğinin en açık yazımı olan “*Akıllı konuşma ve yazmanın doğru yorumlamasına giriş*”adlı eserinin başlığı, aynı problemin öbür yüzünü gösterir. Bir metnin akliliğine yönelik yapılan müdahale, metinle yorumcu arasında ortak bir temelin tespitini sağlar. Akıl (ya da bunun yanı sıra analog: Ruh ya da gelenek) aynı zamanda da belirli metin çeşitlerini yorumlamaya değer olarak sınırlandırır, bunu yaparken ona otoritatif bir doğruluk hakkı verir. Hermenötik uygulama ve teorisinin modern öncesi (ve bunun yanı sıra günümüzde) “kanonik” daha doğrusu “klasik” metinleri tercih etmesi rastlantısal değildir. Hiçbir şekilde basma kalıp yazılmış olan metinlere ilgi duyulmamış ve buna işaret olarak da baştan beri metinlerin çıplak olarak anlaşılması değil, aksine onlarla birlikte bir anlayışa olur vermesi için çalışılmıştır.

3. Kur'an Bağlamında Hermenötik Yorum

Anlama ve yorumlama problemi diğer Kutsal Kitapları ilgilendirdiği gibi, kutsal metin olması hasebiyle Kur'an-ı Kerim'i de indirildiği günden bu güne kadar ilgilendirmiştir. Kur'an'ın anlaşılması ve üzerinde düşünülmesi gerektiğini bizzat kendisi emretmiştir:

“Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Eğer (o) Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, onda birbirini tutmaz çok şey bulurlardı.” Nisâ 4/82.

“Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpler(inin) üzerinde kilitleri mi var (ki hiçbir hakikat, gönüllerine girmiyor)?” Kital 47/24.

“Onlar o sözü (Kur’an’ı) iyice düşünmediler mi, yoksa onlara, ilk atalarına gelmeyen bir şey (bir elçi ve Kitab) geldi diye mi (böyle davranıyorlar)? Müminun 23/68.

“Sana (bu) mübarek Kitabı indirdik ki ayetlerini düşünsünler ve sağduyu sahipleri öğüt alsınlar.” Sad 38/29.

Tarihin belli bir kesitinde, Arapça konuşan bir kavme Arapça olarak indirilen Kur’an’la ilgili ilk anlama problemleri, bizzat Hz. Peygamber tarafından çözümlenmiş, O’nun vefatıyla da Ashab-ı kiram, Kur’an’la ilgili bilgileri ve bu konuda Hz. Peygamber’den edindikleri duyumları kendilerinden sonra gelen kuşaklara aktarmışlardır.

Kur’an’la ilgili asıl anlama problemleri, anadilleri Arapça olmayan milletlerin İslam’a girmesiyle baş göstermiştir. Anadili Arapça olmayanların Kur’an’ı okuma, anlama ve ibadet etme problemlerinin bir ölçüde çözümlenmesi için ilk etapta Kur’an’ın noktalanması ve harekelenmesi gerçekleştirilmiş, -başta Farsça olmak üzere- yabancı dillere tercüme edilmesi ihtiyacıyla karşı karşıya gelinmiştir. Hatta günümüzde zaman zaman gündeme gelen “Türkçe ibadet” konusunun kökeni, hicri II. asırda ciddi bir problem olan Arapça okuyamayanların Farsça ile namazlarını kılıp kılamayacakları tartışmasına kadar uzanmaktadır. Sonuçta hicri II. asırda Arapça olarak namazda kıraati gerçekleştirmekten aciz olanlara, anadilleri olan Farsça ile namazlarını kılabilme ruhsatı tanınmıştır. Daha geniş bilgi için bakınız: El-Merğînânî, Burhânüddîn Ali b. Ebîbeker, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*, Bulak, 1315, I, 200; İbnu’l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sîvâsî, *Şerhu Fethu’l-Kadîr* (Hidâye Şerhi), Bulak, 1315, I, 200; *el-Fetâvây-ı el-Hindiyye*, (Komisyon), Beyrut, 1980, I, 69; İbnu Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddu’l-Muhtâr alâ ed-Dürri’l-Muhtâr*, Beyrut, ts., I, 325; Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Rûhu’l-Mânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, Beyrut, 1987, (Cüz XIX), X, 125-126.

Belki de Arapça dışında bir dille okuma tartışması, Kur’an’ın karşılaştığı ilk hermenötik problemidir denebilir.

Burada hicri I. ve II. asırdan başlayarak Kur’an tefsirinin geçirdiği

dönemleri anlatmak belki konumuzun dışına taşmak olabilir. Bu nedenle biz Kur'an bağlamında hermenötik yorumu iki yönden ele alacağız:

Önce menşe itibariyle onun İlâhi Kelâm olduğunu, ama bunun diğer Kutsal Kitaplardaki gibi -en azından ona inananlar tarafından- tartışmalı olmadığını değişik yönlerden (yazar, metin, lafız / mana birlikteliği) ortaya koymaya çalışacağız.

İkinci Kısımda, İlâhi kaynaktan ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'e intikal ettikten sonra, Hz. Peygamber'in Kur'an karşısındaki konumu ve onu yorumlama aşamalarını (tebliğ, açıklama, uygulama, yorumlama) inceleyeceğiz.

3. 1. Kur'ân'ın İlâhî Kelâm Oluşu

Konumuzun ilahi kelâmın hermenötik süreci olması hasebiyle bu başlık altında Kur'an'ın ilahi kelâm oluşunu, ilahi kelâm olduğu kabul edilen diğer Kutsal Kitaplarla karşılaştırmalı bir şekilde inceleyeceğiz.

Önceki bölümlerde Kutsal Kitapların ilahi kelâm kabul edildikleri halde, ilahi kaynaktan geldikleri gibi korunamadıklarını, tebliğ edilmelerinden asırlar sonra yazıya geçirildiklerini, hatta yazılı nüshaların da hangisinin aslına uygun, hangisinin aslına uygun olmadığını daha yakın denebilecek yüzyıllarda, eleştirel okuma metodu ile tesbitedilmeye çalışıldığını görmüştük.

İslami manadaki ilahi kelâm anlayışıyla, özellikle Hristiyanların ilahi kelâm anlayışı arasında da çok bariz farklar bulunmaktadır. İslâm anlayışında Hz. Peygamber'e yalnızca "Kur'an" olarak gelen vahiyler, ilahi kelâm olarak kabul edilir. Ne Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklayıcı mahiyette veya başka maksatlarla söyledikleri, ne de O'ndan sonra Kur'an'ı açıklayan sahabilerin sözleri ilahi kelâm olarak değerlendirilmez.

Oysa Hristiyan anlayışa göre gerek Hz. İsa (a.s.)'nın sözleri, gerekse havarilerin sözleri vahiy, dolayısıyla da ilahi kelâm olarak kabul edilmektedir. Hatta onlar vahyi, Hz. İsa (a.s.)'ya verilmiş, olmuş bitmiş bir şey olarak değil, her an canlı, hayatiyetini sürdüren bir olgu olarak kabul etmektedirler. Bu anlayışa dayanarak olsa gerektir ki, Yahudiler ve Hristiyanlar, hiçbir sakınca görmeden Kutsal Kitap'ı yorumlama adı altında güncelleştirmiş ve aktüelleştirmişlerdir.

Diğer taraftan -kehanet olarak adlandırdıkları- aziz ve azizelerin hayal yoluyla edindikleri bazı bilgileri de yine vahiy olarak kabul etmektedirler. Hildegard von Bingen ve Birgitta von Schweden gibi.

Böyle bir vahiy ve ilahi kelim anlayışının, İslami manadaki bir ilahi kelim anlayışıyla pek de uyuşmadığı çok açıktır. İşte bu farklılıkları göz önünde bulundurarak Kur'an'ın ilahi kelim oluşunu yazar, metin ve lafızmana birlikteliği açısından üç alt başlıkta ele alacağız.

3. 1. 1. Yazar Açısından

Bundan önceki bölümde, Yeni Ahit hermenötiğinin yorumlanacak bir metni dört yönden ele aldığını görmüştük. Bunlar: Yazar, metin, okuyucu / dinleyici ve nesne / metinden anlaşılan şey, daha doğrusu elde edilen yorumdur.

Kur'an-ı Kerim söz konusu olduğunda yukarıda sayılan bu elemanlardan birincisinin yani yazarın, Kutsal Kitap anlamında, Kur'an için düşünölemeyeceği açıktır. Bazı doğu araştırmacılarının anladığı veya anlamak istedikleri gibi, Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'in yazarı değildir. O yalnızca Kur'an'ı ilk tebliğ eden ve ilk Müslömanlara açıklayandır. Bu yönüyle Kur'an-ı Kerim, diğer Kutsal Kitaplardan bariz bir şekilde ayrılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in Allah katından insanlara ulaşmasında etkin rol aldığını kabul ettiğimiz, Melek / Cebrail (a.s.) ve Peygamber / Hz. Muhammed (s.a.s.) unsurları birer aracı olmaktan başka bir yetkiyi haiz değildirler. Ne vahyi Peygamberimize ileten Cebrail (a.s.), ne de ondan aldığı ilahi kelim insanlara aktaran Hz. Peygamber (s.a.s.), bu ilahi metin üzerinde herhangi bir değıştirme, ekleme-çıkarma veya düzeltme hak ve yetkisine sahip olmamışlardır. Bu durumu Allah (c.c.), Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde açıklar:

“Onlara açık açık ayetlerimiz okunduğu zaman, bizimle buluşmayı ummayanlar: “Bundan başka bir Kur'an getir veya bunu değıştir” derler. De ki: “Onu kendi tarafımdan değıştiremem. Ben sadece bana vahyolunana uyarım. Şayet ben Rabb'ime karşı gelirim, büyük bir günün azabından korkarım”.

De ki: “Eğer Allah dileseydi, onu size okumazdım ve onu size hiç bildirmezdi. Ben ondan önce aranızda bir ömür boyu kalmıştım (böyle bir şey getirememiştim), düşünmüyor musunuz?” (Yunus 10/15-16.)

Bu ifadelerden Hz. Peygamberin, İlahi Kelama müdahil olmasının mümkün olmadığını anlıyoruz.

Hermenötik yorumlamanın temel ilkelerinden olan, “yorumcunun kendisini metnin yazarının yerine koyma ya da metni yazarından daha iyi anlama” unsurunu Kur'an yorumunda nereye oturtmamız gerektiği problemi karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an'ın, diğer metinler veya -az çok insan eli karışmış- diğer kutsal metinler gibi beşeri anlamda bir yazarı olmadığı için, onu yorumlama ve anlamada kendimizi Kur'an'ı indirenin yerine nasıl koyacağız? Bu hermenötik ilkeyi Kur'an'ı yorumlamada nasıl uygulayacağımız, gerçekten cevaplandırılması çok zor bir soru olarak karşımızda durmaktadır ve aşılması çok zor bir handikaptır.

Bu handicap ancak şu şekilde aşılabılır diye düşünülebilir: Allah tarafından Kitap, Peygamber ve dolayısıyla Din gönderilmesindeki ilahi hikmetin ne olduğu, ve bu ilahi hikmetin gerçekleşmesi için onun indirdiği kitabı, ilahi kelamı, kısacası onun sözünü nasıl anlamamız gerektiği hususunda ancak fikir yürütülebilir.

İlk çağda Kutsal Kitap'ın yorumlanması ve değişik dillere çevrilmesinde etkili olan Origenes (185-254)'e göre, hermenötiğin görevi Kutsal Kitap'ın açık, gerçek ve kurtarıcı anlamını uygun metodik araçlarla ilahi hikmete uygun bir şekilde açıklamak ve onu üzerindeki her bir kapalılıktan kurtarmak, olduğuna göre bu hermenötik metottan yararlanılabilir. Ancak burada da şu problemle karşılaşırız: İlahi hikmeti nasıl tespit edeceğiz? Biz, Allah'ın niyetini nasıl bilebiliriz? Bu da, İslam Fıkhdında kısaca “*Makâsıdu’ş-Şerîa* / Allah'ın indirdiği şeriatın maksatları” denilen hususların bilinmesi esasına gidilerek çözümlenebilir, denebilir. İslam hukukunda verilen fetvalarda olsun, yapılan Kur'an tefsirlerinde olsun “En iyisini Allah bilir” cümlesiyle sözü bağlama geleneğinin temelinde böyle bir “bilinmezlik” yatıyor olsa gerek.

3. 1. 2. Metin Açısından

Bundan önceki kısımda Kur'an'ın, “yazar” noktasından bakıldığında diğer kutsal metinlerden ne gibi farklılıklar gösterdiğini ve yorumlama tekniği açısından bu durumun nasıl bir ayrıcalık doğurduğunu kısaca görmüştük. Bu kısımda da “metin” yönünden ele alındığında Kur'an'la öteki Kutsal Kitaplar arasında ne tür benzerlik ve farklılık bulunduğunu ele alacağız.

Tarihen Kur'an'dan önce indirilmiş olmaları nedeniyle evvela Kutsal Kitap metinlerini ele aldığımızda, bu kitapların ilahi kaynaklarından indirilmelerinden asırlarca sonra metinlerinin oluştuğuna şahit olmaktayız. Kutsal Kitaplardan Eski Ahit, bugünkü geldiği son şeklini MS. III. yüzyılda, Yeni Ahit ise ancak IV. yüzyılda alabilmiştir. Aradan geçen bu süre zarfında, bu metinlerin asıllarının ne kadar değişikliğe uğradığını, orijinalliklerinden ne kadarını kaybettiklerini tahmin etmek güç hiç de güç değildir.

Kutsal Kitapların orijinalliklerini koruyamamış olmaları durumu dahi, her birisinden sonra, bir yenisinin yeni bir Peygamberle gönderilmesi için yeterli bir nedendir. Gerek insanların ihmalleri nedeniyle, gerekse kasıtlı olarak kitaplar üzerinde yaptıkları değişiklikler sonucu ilahi kelimada meydana gelen bozulmaları düzeltmek, ilahi iradenin -hiç değişikliğe uğramadan olduğu gibi- insanlara aktarılmasını sağlamak için Allah, zaman zaman tarihe müdahale etmiş, adeta ahdini yenilemiştir. Bu manada Kur'an, Allah'ın tarihe son müdahalesidir, denebilir.

Kur'an, 23 yılda bizzat Hz. Muhammed (s.a.s.) tarafından kendisine vahyedildiği şekliyle ve onun nezaretinde ashabı arasından oluşturulan vahiy katiplerine ayet ayet ve hatta kelime kelime, tabiri yerindeyse, dikte ettirilmiş, aynı zamanda yazılmasıyla eşzamanlı olarak hem Hz. Peygamber, hem de sahabiler tarafından ezberlenmiştir. Kur'an'ın vahyedilmesiyle yazılması ve ezberlenmesi arasına, onun unutulmasına veya kaybolmasına yol açacak, zamansal bir engel girmemiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın orijinal metninde hiçbir ihlal söz konusu olmamıştır.

Kur'an metni orijinini koruduğuna göre, diğer kutsal metinlerde uygulanan metin tespiti, metin tenkidi gibi hermenötik metotlara Kur'an'ın orijinallliğini tespit için baş vurmak gerekmemektedir.

Kutsal metinlerin yorumlama keyfiyetine gelindiğinde hümanizm ve aydınlanmanın etkisiyle metinler arasındaki ilahi ya da profan ayrımının ortadan kaldırıldığı, adeta bütün metinlerin aynı kefiye konulduğu görülmektedir. Bunlardan Karl August Gottlob Keil, bütün metinler için tek anlama ve yorumlama metodu bulunduğunu onun da, gramatik ve tarihsel anlama metodu olduğunu savunmuştur.

Bu tür bir yorum anlayışının doğmasına, yukarıda kısaca değinildiği gibi kutsal metin olarak lanse edilen Kutsal Kitapların mitolojik ve apokaliptik unsurlarla dolu olması neden olmuş olabilir. Metinlerin bu unsurlardan temizlenmesi için böyle bir yola gidilmesi belki de gerekli görülmüş olabilir.

Ancak Kur'an metnine bu anlayışla yaklaşmak, elmalarla armutları toplamak gibi, ne kadar doğrudur veya ne kadar mümkündür? Bu ciddi olarak tartışılması gereken bir problemdir. Bu problemi çözümlemeden, Kutsal Kitaplarla Kur'an metni arasındaki hem oluşum, hem de içerik farkını görmezden gelerek, Kur'an'ı da diğer Kutsal Kitaplar gibi aynı yöntemlerle yorumlamaya çalışmanın, Kur'an için bir kazanım olarak değerlendirilmemesi daha doğru gibi gözükmemektedir.

3. 1. 3. Lafız-Anlam Birlikteliği

Kutsal Metinler üzerinde yapılan hermenötik çalışmaların çok büyük bir kısmı da bu metinleri anlamlandırmaya yönelik olmaktadır. Metni oluşturan ifadeleri değişik şekillerde anlamlandırmak mümkündür. Bu anlamların başında lafzi, literal anlam gelmektedir. Hiçbir önyargı taşımaksızın, metni oluşturan sözcükleri sözlük anlamlarıyla alıp ona göre metne verilen anlam lafzi, harfi, literal anlama karşılık gelmektedir. Bir de bu literal anlamın arkasında, lafızlara başka anlamlar yüklenerek elde edilen bir anlam daha çıkarılmaya çalışılmaktadır ki, bu da alegorik, mecazi, anlamdır.

Hristiyan teolojisinde ilk sistematik hermenötiği geliştiren teolog olarak bilinen Origenes, lafzi anlamla mecazi anlamı net bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Ona göre, bazı durumlarda metinler lafzi, literal anlama göre anlaşılmaya çalışıldığı sürece anlaşılmaz ve kapalı kalmaya mahkum edilmişlerdir. Lafızların arkasındaki örtülü anlam ortaya çıkarılmalı, daha doğrusu örtülü anlam harflerin kabuğundan kurtarılmalı ve açığa çıkarılmalıdır. Literal anlam, Kutsal Kitap'ın etidir; bu, kitabı anlamak için kesinlikle yetersizdir ve sadece sıradan insanlar için bir anlam ifade eder. Moral, alegorik anlam gerçeğe daha yakındır ve bu, metnin ruhudur.

Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, Kutsal Kitap yorumlarında literal anlam, alegorik veya mecazi anlamın yanında bir değere haiz değildir. Literal anlam kitabın eti, örtülü, mecazi anlam ise kitabın ruhu kabul edilmektedir. İşte bu anlayışla Kilise, binlerce yıl boyunca insanlara hep bunu empoze etmiş ve kutsal metinlerin lafızlarının arkasındaki gerçek anlamı ancak kilise babalarının anlayabileceğini, onların dışında kimsenin anlayamayacağını ısrarla vurgulamıştır. Hatta Hieronymus, Kutsal metinleri literal anlamına göre okumayı sapıklık olarak niteleyecek kadar olayı ciddi boyutlara taşımıştır, denebilir. Böylece kilisenin otoritesi sürüp gitmiş, XVI. yy.a kadar bu böyle devam etmiştir.

Bu şekilde bir anlam anlayışına, İslam düşünce tarihinde de Zahirilik ve Batınlık'te rastlanmaktadır. Birinci ekole göre yalnızca lafızların zahirine, harfi anlamına bakılmalıdır; ikinci ekole göre ise, lafzın zahiri anlamının arkasında kapalı olarak bulunan batınî, iç anlamına bakılmalıdır.

Genel manada bu iki anlayış da, İslam düşüncesinde hüsnü kabul görmemiştir. Ne lafız için mana feda edilmiş, ne de mana için lafız feda edilmiştir. Lafızla mana birlikte ele alınmış, ikisi de önemli kabul edilmiştir. Çünkü Kur'an'ın lafzı da mu'cizdir, bu mu'ciz lafzın ihtiva ettiği içerik de lafzı kadar önemli addedilmiştir.

Kur'an'ı anlamada ilk etapta lafzi, literal, hakiki anlama başvurulur, eğer hakiki manayı anlamaya engel bir karine varsa o zaman, o lafızdan mecazi olarak ne anlaşılabilceği üzerinde te'vile gidilebilir.

3. 2. Peygamber'in Kur'an Karşısındaki Konumu

Başlıktan da açıkça anlaşıldığı gibi, bu bölümde Hz. Peygamber'in Kur'an karşısında üstlendiği veya Kur'an'ın ona yüklediği görevleri dört alt başlıkta inceleyeceğiz. Yazar açısından Kur'an'ın ilahi kelim oluşunu ele aldığımızda bir nebze bu konuya da değinmiştik. Hz. Peygamber, kendisi ümmi olduğu, okuma-yazma bilmediği için, gelen vahiyleri ashabına sözlü olarak aktarmış, onlar da bu vahiylerin oluşturduğu ayet ve sureleri yazmışlar ve ezberlemişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s) âdeta onların üzerinde bir kontrol mekanizması gibi, onların yaptıklarını denetleyen, düzelden ve onlara tanıklık eden bir görev üstlenmiştir:

“Ey peygamber, biz seni şahid, müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik. Ve izniyle, Allah'a davetçi ve aydınlatıcı bir lamba olarak (gönderdik)” (Ahzab 33/44-45.)

Bu ayetlerde Hz. Peygamberin, Allah tarafından bir şahit/tanık, salih amel işleyenleri cennetle müjdeleyici, Allah'ın emirlerine muhalif bir tavır takınanları cehennemle korkutucu, Onun izniyle insanları Allah'ın yoluna çağırıcı ve insanların yolunu aydınlatan bir ışık olarak gönderildiği ifade edilmektedir.

3. 2. 1. Tebliğ

“Ey Elçi, Rabb'inden sana indirileni duyur; eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını duyurmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah, kafirler toplumunu yola iletmez.” (Maide 5/67.)

Ayete bakıldığında Hz. Peygamberin kendisine indirileni tebliğ etmesi, onun irade ve ihtiyarın bırakılmamış, bu görevi kesinkes yapması gerektiği çok net bir şekilde dile getirilmiştir. Bu da bize Peygamberin İlahi kelamın insanlara duyurulması hususunda, devamlı surette murakabe ve denetim altında olduğunu, yapmadığı takdirde görevini ihmal etmiş olacağı açık bir dille ifade edilmiştir.

Başta bu ayet olmak üzere, Kur'an'ın geneline baktığımızda, peygamberlerin Rablerinden kendilerine indirileni tebliğ etmeleri hususuna, özellikle dikkat çekilmektedir:

“Allah'a itaat edin, Elçi'ye itaat edin, (kötü şeylerden) sakının! Eğer (gösterdiğimiz yoldan) dönerseniz, bilin ki elçimize düşen, açıkça

duyurmaktır". (Maide 5/92. Bu konudaki diğer ayetler için bkz. Al-i İmran 3/20, Maide 5/99, Ra'd 13/40, İbrahim 41/52, Nahl 16/35, 82, Nur 24/54, Ankebut 29/18, Yasin 36/17, Şûra 42/48, Ahkaf 46/35, Teğabün 64/12)

Gerek mealini aldığımız bu ayette, gerekse sure ve numaralarını verdiğimiz ayetlerde, peygamberlerin tebliğ görevi, mesaj anlamına gelen “belâğ” kelimesiyle ve hasır ifade eden bir şekilde dile getirilerek, sanki peygamberlik yalnızca mesajı iletmekten ibaretmiş gibi, “Rasule düşen yalnızca mesajı ulaştırmak olduğu, insanların inanıp inanmamasından Onun mesul olmadığı” ilkesi üzerine şiddetle vurgu yapılmaktadır. Burada hem Peygambere, inanmayanların inkarlarından rahatsız olmaması anlamında bir teselli söz konusu, hem de suçların ferdiliği, herkesin yaptığından kendisinin sorumlu olduğu esası titizlikle işlenmektedir.

Peygambere indirilen ilahi kelim, bir anlamda ona Allah tarafından verilmiş bir emanettir; eğer O, bu emaneti layıkı veçhile yerine tevdi ederse, görevini yerine getirmiştir. Onun sorumluluğu, aldığı vahyi olduğu gibi, hiçbir eksiklik ve fazlalık yapmadan, muhafaza ederek insanlara ulaştırmaktır. Hz. Peygamber, bu konuda çok fazla hassasiyet göstermiş, hatta bundan dolayı uyarılmıştır:

“(Ey Muhammed), onu hemen tekrarlamak için dilini depretme. Onu (senin kalbinde) toplamak ve (sana) okutmak bize düşer. O halde sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu takibet. Sonra onu açıklamak bize düşer”. (Kıyame 75/16-19.)

Hz. Peygamber vahyin muhafazası hususunda gösterdiği aşırı hassasiyetten dolayı uyarıldığı gibi, tebliğ ettiği vahiy karşısında insanlar olumlu tepki vermedikleri için duyduğu yoğun üzüntü nedeniyle de teselli edilmiştir:

“Ta sin mim. Şunlar apaçık Kitab'ın ayetleridir. Herhalde sen, inanmıyorlar diye nerdeyse kendini helak edeceksin?” (Şuara 26/1-6. Bu konuda bkz. Hud 11/12, Yusuf 12/103, Nahl 16/37, Kehf 18/6.)

3. 2. 2. Açıklama

“Allah, kendilerine Kitab verilenlerden: “Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, gizlemeyeceksiniz!” diye söz almıştı. Fakat onlar, verdikleri sözü sırtlarının ardına attılar ve ona karşılık birkaç para aldılar. Ne kötü şey satın alıyorlar.” (Al-i İmran 3/187.)

Allah yarattığı kullarıyla hep iletişim içinde olmuş, inansalar da, inkar etseler de bir şekilde onlara mesajını iletmış, bu mesajın mutlaka yerine

ulaştırılmasını sıkı bir şekilde takibetmiş, ilahi kelamın gizli kalmayıp mutlaka insanlara açıklanması hususunda bazen da onlardan söz almıştır. Bu süreç, bütün insanlık tarihi boyunca bu şekilde devam etmiştir.

Yukarıdaki ayette, Hz. Peygamberden önce gönderilen Hz. Musa ve İsa'nın (a.s.) ümmetinden kendilerine verilen Kitab'ı mutlaka insanlara açıklamaları ve gizlememeleri hususunda kesin söz alındığı beyan edilerek, bu sürecin çok önceden beri devam eden bir süreç olduğu tekrar hatırlatılmaktadır.

Hz. Peygambere gelince de durum değişmemiş, o aynı şekilde kendisine vahyedilen ilahi kelamı insanlara açıklamakla emrolunmuştur:

“Biz sana Kitab'ı indirdik ki, hakkında ayrılığa düştükleri şeyi onlara açıklayasın ve inanan bir kavim için, (o Kitab) yol gösterici ve rahmet olsun.” (Nahl 16/64. Ayrıca bkz. Maide 5/15, 19, İbrahim 14/4, Nahl 16/39, 44.)

İlahi kelamın tebliğinden sonra Peygambere düşen ikinci önemli görevse, onu insanlara açıklamaktır. Bu ayetlerde açıklama anlamına gelen “beyan, tebyin” sözcükleri, daha çok “saklama, gizleme”nin karşılığı olarak kullanılmaktadır; oysa biz burada açıklama sözcüğüyle izah etme ve anlaşılır hale getirmeyi kastediyoruz. Çünkü ilahi kelam müteal, aşkın bir alemde dünya ortamına indirildiği için haliyle bazı açıklamalara ihtiyaç duyulması, onun doğasından kaynaklanan bir problemdir. Bunu en iyi açıklayacak olan da, vahyi bize ilk elden getiren Peygamberden başkası olamaz.

Aslında tebliğle beyanı, açıklamayı kesin çizgilerle birbirinden ayırmak pek de mümkün değildir. Çünkü Peygamber (s.a.s.) kendisine verilen vahyi tebliğ ederken, aynı zamanda açıklamış da oluyordu. Tebliğle açıklama arasında yalnızca zamansal bir fark söz konusu olmaktadır. Vahyedilen ayet ve sureler önce insanlara bildiriliyor, daha sonra anlama ile ilgili bir problem ortaya çıkar veya kapalı kalan bir husus olursa, o zaman Hz. Peygamber ya daha önce indirilmiş olan başka bir ayetle ya da hadisleriyle bu açıklama görevini yerine getiriyordu.

3. 2. 3. Uygulama

Cebrail (a.s.) vasıtasıyla kendisine vahyedilen ilahi kelamı ümmetinin ilk halkasını oluşturan ashabına tebliğ eden Hz. Peygamber, onların izaha muhtaç buldukları yerleri sözlü olarak açıklamış, bazen de bunu bizzat uygulamasıyla göstermiştir.

Esasen Hz. Peygamberin sergilediği hayat pratiği, büyük ölçüde vahyin uygulamasından ibaretti denebilir. Gerek Hz. Peygamberin günlük yaşantısı, gerekse onun ahlakının, tebliğ etmiş olduğu Kitab’a ters düşmesi elbette ki düşünülemezdi. Tebliğ etmiş olduğu ilahi kelamı önce kendi hayatına tatbik etmeden, başkalarının ona uymasını beklemesi, en azından ahlaki bir davranış olmazdı.

Kur’an’ın Hz. Peygambere yüklediği uygulama sorumluluğuna örnek olarak, ahlakın temel prensibi olan istikamet sahibi olmayı, doğruluğu emreden ve kendi beyanıyla saçlarını beyazlattığını ifade ettiği, şu ayet gösterilebilir:

“Öyleyse emrolunduğun gibi doğru ol; (sen de) ve seninle beraber tövbe edenler de (hep doğru olun), aşırı gitmeyin! Zira O, yaptıklarınızı görmektedir.” (Hud 11/112. Ayrıca bkz. Şûra 42/15, Fussilet 41/30, Ahkaf 46/13, Tekvir 81/28.)

İlk bakışta bu ayet, çok kısa ve uygulaması kolay gibi gözükmekte ise de, bu müciz, özlü ifadelerdeki yoğunluk, uygulamaya koyulduğunda birden ortaya çıkmakta ve hayatı bütün cepheleriyle içine aldığı görülmektedir. Çünkü ayette geçen bir emir (doğru ol!) ve bir yasak (aşırı gitmeyin) mutlak olarak zikredildiği için, her konuda ve her yerde geçerli bir uygulama alanı bulmaktadır. Ayetin sonunda, (O yaptıklarınızı görür.) buyrulması da, hiçbir şeyin Allah’ın ilminin dışında kalmayacağı, tehdidini içermekle olayın vahametini bir kat daha artırmaktadır.

Diğer taraftan Hz. Aişe’ye (r.a.) Peygamberimizin ahlakını soranlara, “Siz Kur’an okumuyor musunuz? Onun ahlakı Kur’an’dan ibaretti”, demesi de Rasulüllahın aldığı vahyi ilk önce kendi hayatına uyguladığını göstermesi açısından oldukça çarpıcı bir açıklamadır.

Pratiğe aktarılamayan bir teori, ne kadar yüce değerleri amir olsa da, bir ütopya olmaktan ileri gidemez. Bu nedenle de Allah, elçisinden önce Kur’an’ı nefsinde yaşamasını ve çevresindekilere örnek uygulamasını göstermesini istemiştir:

“Andolsun Allah’ın Elçisinde sizin için Allah’a ve ahiret gününe kavuşmaya inanan ve Allah’ı çok anan kimseler için, (uyulacak) güzel bir örnek vardır.” (Ahzab 33/21.)

Kutsal Kitap yorumlarında zaman zaman söz konusu edilen açıklama / application ve uygulama / explication karşıtlığını, örneğin Hz. Peygamberin ilahi kelamı açıklaması ve uygulamasında görmek mümkün değildir.

3. 2. 4. Yorumlama

Hiz. Peygamberin, tebliğ edip açıklamakla görevlendirildiği ilahi kelamı kendi günlük hayatında uygulaması, başka bir gerçeğe işaret etmekteydi. Buna biz, Hiz. Peygamberin bir anlamda Kur'an'ı anlaması ve yorumlaması da diyebiliriz. Kur'an'la ilk önce o muhatap olduğuna göre, Onun anlaması ve yorumlaması da, doğası gereği en isabetli anlama ve yorumlama olmalıdır. Hiz. Peygamber hayatta olduğu sürece vahiy devam ettiği için, Onun Kur'an'ı yorumlamadaki ilahi iradeye uymayan kararları da bilahare gelen ayetlerle düzeltiliyordu. Bu nedenle de onun uygulamaları, onaylanmış veya vahiyle düzeltilmiş olduğundan en isabetli yorum olarak kabul edilmesi gerekir.

KAYNAKÇA

Dilthey, W., (1924) **Die Entstehung der Hermeneutik**, in Gesammelte Schriften, Berlin: V., 317-338.

Ellul, J., Çev. Arslan, H., (1998), **Sözün Düşüşü.**, İstanbul: 72.

Ernst, J., (1972), **Das hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte**, in: Schriftauslegung, Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, Münih, 19-51.

Mittelstrass, J., (1996), **Hermeneutik**, J. B. Metzler (ed) Enzyklopedie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stuttgart: II, 85-90.

Paçacı, M., (2000), **Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?**, Ankara: 96.

Schunack, G., (ts), **Hermeneutik Neues Testament**, Religion in Geschichte und Gegenwart (haz. Hans Dieter Betz vd.), ys., III, 1651

Stobbe, H.-G., (1984), **Hermeneutik**, P. Eicher (ed.) Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Münih. 169-170

Yılmaz, M.F., (2003), **Sözün Serüveni – İlâhi Kelâmın Hermenötik Süreci**, İstanbul: İlgi Yayınları: 153-167.

İSLAM ÜLKELERİNDE DEĞİŞİMİN PARADİGMALARI DİN, DEMOKRASİ VE İKTİSAT

YOZGAT, Fazıl
TÜRKİYE/TURCIYA

ÖZET

Bu çalışmada aşağıdaki bir ana konu ve üç alt konu başlıkları incelenmiştir. Din-Siyaset, Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü. 14 Ortadoğu İslam ülkesi, 14 Asya ülkesi ve 59 Afrika ülkelerinin nüfus-din-bağımsızlık tarihi bağımsızlığını aldığı ülke ve gayrı safi milli hasılları tablo şeklinde ekte sunulmuştur. Ayrıca İnsan Haklarının gelişimi, Demokrasi kavramı ve çeşitleri kısaca açıklanmış İslam ülkelerinin hak ve özgürlükler sıralamasındaki puanları tablo halinde verilmiştir. İnsan Haklarının gelişimiyle ilgili uluslararası, bölgesel ve ulusal organlar ve Birleşmiş Milletlerin sadece İnsan Haklarıyla ilgili biriminin şeması verilmiştir. Toplumsal yapılarında yukarıdaki kavramlarla ilişkisi kurulmuştur. Gelecek 2025-2100-2200 yıllarındaki Dünyadaki dinlerin ve mensuplarının yaklaşık sayıları verilmiştir. Din demokrasi ilişkisinde 10 temel hipotez sunulmuştur. Araştırmada yöntem olarak kitaplık tarihsel ve karşılaştırmalı yöntem birlikte kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, demokrasi, insan hakları, toplumsal yapı, geri kalmış ülke, hipotez

ABSTRACT

In this study one main subject and sub subjects has been investigated. Those are Religion, politics, democracy human rights and power of law. 14 Middleeast countries, 14 Asian countries and 59 African countries' population-religion-sovereign date, in which form country and Gross National Products has been submitted as a tables. In additon to, hisroty of human right and democracy forms had axplained and İslamic countries scalas had been submitted tables. Human rights development has been submitted in the history international, regional and national institutions schema. Social structure is relation concepts above. there are connections

social structure and concepts in which human right and democracy and power of law. There are numbers about the future. Those are connected with 2025-2100-2200 main religions and its members. Which are approxiametely. In sum up ten hypothesis are submitted about the relation religion and democracy, In this study library method, historical method and compare with methods had been used.

Key Words: Religon, democracy, humanright, socialstructure, underdevelopent countries, hyphotesis.

Bu çalışmada Din ana başlığı, Din-Siyaset alt başlığı altında Din-Siyaset, İnsan Hakları, Demokrasi ve Hukukun Üstünlüğü ilişkisi incelenecektir. Araştırma teorik bağlamda kitaplık araştırması yöntemiyle karşılaştırmalı analiz yönteminin birlikte kullanılmasını öngörmektedir.

Kuzey Afrika ve Asya da Din-Demokrasi ilişkisi, Hukukun Üstünlüğü, İnsan Hakları ve Demokrasi ilişkisini irdelemenin kendine özgü metod bağlamında zorlukları vardır. Bunların başında adı geçen ülkelerin geniş coğrafyaya yayılmaları gelir. İkinci olarak ta bu ülkelerdeki yapılan araştırmaların ve verilerin azlığı gelmektedir. Örneğin OECD üyesi olamayan ülkelerle OECD üyesi olan ülkelerde araştırma veri ve sonuçlarına ulaşmakta farklılık arz eder. Bu yönden çalışmada aşağıdaki metod ve alt başlıklar altında irdelenecektir. Birinci bölümde Asya ve Kuzey Afrika ülkelerinin kısa tarihçesi. İkinci alt başlıkta Din-Demokrasi ilişkisi üçüncü alt başlıktaysa Hukukun Üstünlüğü ve Demokrasi irdelenecektir. Sonuç kısmında genel yargı ve sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

Asya ve Kuzey Afrika Ülkeleri

Asya ve Kuzey Afrika ülkeleri geniş coğrafyaya yayılmıştır. İcanas'ın kastettiği Asya ülkeleri içinde Türk Cumhuriyetleri, Ortadoğu'daki İslam Ülkeleri ve Kuzey Afrika ülkeleri gelmektedir. Bunların ortak paydası Türkiye açısından bir kısmıyla kardeş ülke olmaları, bir kısmıyla komşu olmaları bir kısmıyla da tarihsel yakınlığının olmasıdır. Çalışmada bu değişkenler göz önünde tutulmuştur. Ayrıca özellikle Afrika ülkelerinin tamamının birkaç değişkenle karşılaştırıldığı tablo sunulmuştur.

Doktrinde Hegel gibi ünlü filozofun Siyahların, Asyalıların hatta Hintlilerin Demokrasi ve yaratıcılık konusunda kuşku ve önyargısı vardır. Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü kavramlarına bu ülkelerin kendi tarihsel ve kültürel dinî inançları ışığında yaratıcı ve özgün anlamlar yüklemeleri beklenir.

Batı aydınlanma geleneğinde ve siyasi düşünce tarihinde kendi tarihsel, kültürel ve dini inançlarından esinlenme söz konusudur. Örneğin, İngiltere de Lordlar meclisinde 26 rahip ve papaz gibi din adamları vardır. Katolik mezhebinin kadim geleneklerine aykırı yasaların kabul edilmesini engellerler. Yine İngiltere deki geleneksel yönetimden etkilenen Kanada ve Avustralya da Kraliçe'nin manevi etkisi vardır. Katolik ve Protestan mezhebinin etkili olduğu ülkelerde kesilen kilise vergisinin oranı miyarlarca euro tutmaktadır. Bu ve bunu gibi maddi kaynakların Asya ve Afrika'daki yoksul ülkelere yardım şeklinde gitmesi bu yerlerdeki ülke halkının dini tercihlerinin Katolik veya Protestanlık mezhebi lehine olmasına yol açabilmektedir. Örneğin yüzyılın başında Nijerya'nın nüfusunun % 90'dan fazlası Müslüman iken 2007'lerde %53'lere inmiştir. Bu bir tercih mi? Bir değişim mi? Bir etkilenme mi? Tartışılabilir konudur.

İslam Dininin Etkisi

Cemil Meriç Osmanlı da niçin bir J.Bodin, bir N. Machiavelli bir T.Hobbes yetişmediğine ilişkin soruya verdiği cevap şöyledir. “Niçin yetişsin? mutlakiyetin bu yavuz nazariyecileri Osmanlı mülkünde yaşasalardı zat-ı şahanelerinin destancısı olurlardı. Ülkelerinde geliştiğini göremedikleri adil ve kerim devlet rüyasını yalnız Osmanlı gerçekleştirmiştir .” Öztürk, 2007, s. 1) Bu özgün cümle Osmanlıda İslam dininden esinlenen şekliyle Osmanlı da egemenlik, hukukun üstünlüğü kavramları ışığında zamanın şartlarında batıya oranla daha adil bir yönetim erkininin olmasıdır. Sosyal bilimlerde senkronize araştırma metodu herhangi bir olayın oluş tarihiyle karşısında hangi olay veya olayların vuku bulduğunun karşılaştırılmasına dayanır. Osmanlı'nın 700 yıl gibi uzun süren evresini de batıyla karşılaştırmak gerekir. Osmanlı İslam dininden esinlenmiştir. İslam bir dindir. Son, doğru ve tamamlanmış bir dindir. İslam dininin demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü ilişkisini de ayrı ayrı analiz yöntemiyle incelemek gerekir. Çünkü İslam vahye dayanır. Vahye ve gayba ön koşulsuz kabulün adı da imandır. Kuran ve sünnet kaynaklı kuralların icma ve içtihat yoluyla yorumlanması sonucu pratik hayata nasıl yansıtacağı tartışılır. İslamı salt batılı bazı kavramlarla bire bir karşılaştırmak yanıltıcı olabilir. Tarihsel araştırma metodunun ışığında günümüz olaylarının günümüzün koşullarında neden sonuç ilişkisi içerisinde irdelemek gerekir. Bu da tarihselcilik, hermenitik gelenek, hedonizmin çizgilerinin ayrılmasıyla olabilir.

Çalışma konusunun ana başlığı olan “Din-Siyaset” ana başlığı “Demokrasi”, “İnsan Hakları” ve “Hukukun Üstünlüğü” alt başlığında

incelenmiş çalışmanın özü Asya ve Kuzey Afrika çalışmaları olduğundan özelde İslam dini kastedilmiştir. İslam ülkeleri kavramından halkının çoğunluğunun Müslüman olanları kastedilmektedir. Nüfus oranı büyük veya küçüklüğüne göre veya İslam Konferansı Örgütüne üye olup olmamaları bağlamında İslam ülkelerinin sayısı 2007 tarihi itibarıyla 56'dır. Bunun 26'sı Asya da, 24'ü Afrika da, 2'si Avrupa da, 2'si Asya Pasifik'te, 1'i Asya Avrupa da 1'i Asya denizaşırı kısmında yer almaktadır. Birleşmiş Milletlerden sonra dünyada üye sayısı en fazla örgüt İslam Konferansı örgütüdür. Buna rağmen Dünya siyasetindeki etkinliğinin azlığı ayrı bir çalışma konusudur.

Günümüzde ulus devletlerin önce dünya genelinde sonra kıtalara göre sonra ülke bazında Özgürlükler araştırması yapan kuruluş Freedem House'dir. Bu kuruluşun yaptığı ve kaynakça kısmında erişim olanağının sunulduğu veriler aşağıda sunulmuştur. Bu verileri bağımlı buna neden olan değişkenleri de bağımsız değişken olarak ele aldığımızda yorum kısmında bunun altında yatan sosyal siyasal ve ekonomik nedenleri analiz etme olanağımız olabilecektir.

Freedom House'nin yaptığı araştırmada ülke adları, karşılıklarına siyasal haklardaki puanlaması ve sivil özgürlükler puanlaması son olarakta statüleri sıralanmıştır. Puanlamada kullanılan istatistiksel işlemlerin sonunda rakamlara dökülmüş ve rakamın büyük olması olumsuz 1'e yaklaşması veya 1 olması yani küçülmesi ise iyi olduğunun işaretidir. Rakamların bu bağlamda yorumlanması gerekmektedir. Dünyadaki büyük, küçük BM'ce tanınmış 195 den fazla ulus devlet olmakla birlikte ben sadece Dünyadaki İslam ülkelerini aldım. Bunlar:

Ülke Adı	Siyasal Haklar Puanı	Sivil Özgürlükler Puanı	Statüsü
Suudi Arabistan	7	6	Tam özgür değil
Mısır	6	5	“
Yemen	5	5	Kısmen Özgür
Irak	6	6	Tam özgür değil
Lübnan	5	4	Kısmen özgür
Suriye	7	6	Tam özgür değil
Ürdün	5	4	Kısmen özgür
Pakistan	6	5	Tam özgür değil
Endonezya	2	3	Özgür

Libya	7	7	Tam özgür değil
Umman	6	5	“
Sudan	7	7	“
Fas	5	4	Kısmen özgür
Tunus	6	5	Tam özgür değil
Maldiv	6	5	“
Malezya	4	4	Kısmen özgür
Uganda	5	4	“
Arnavutluk	3	3	“
Türkiye	3	3	“
İran	6	6	Tam özgür değil
Somali	7	6	“
Mali	2	2	Tam özgür
Senegal	1	2	“
Nijer	3	3	Kısmen özgür
B.Faso	5	3	“
Çad	6	6	Tam özgür değil
Orta Afrika	5	4	Kısmen özgür
Gabon	6	4	“
Moritanya	5	4	“
Nijerya	4	4	“
S.Leone	4	3	“
Kuveyt	4	4	“
Cezayir	6	5	Tam özgür değil
Gambiya	5	4	Kısmen özgür
Bahreyn	5	5	“
Katar	6	5	Tam özgür değil
Bangladeş	4	4	Kısmen özgür
B.A.Emirlikleri	6	4	Tam özgür değil
G.Bissau	4	4	Kısmen özgür
Kuzey Kıbrıs T.C	2	2	Özgür
Cibuti	5	5	Kısmen özgür
Biruni	6	5	Tam özgür değil

Bosna Hersek	3	3	Kısmen özgür
Tacikistan	6	5	Tam özgür değil
Türkmenistan	7	7	“
Kazakistan	6	5	“
Özbekistan	7	7	“
Azarbeycan	6	5	“
Kırgızistan	5	4	Kısmen özgür
Eritre	7	6	Tam özgür değil
Filistin	4	6	Kısmen özgür
Çeçenistan	7	7	Tam özgür değil

([www://en.wikipedia.org/wiki/Freedom in the world](http://www://en.wikipedia.org/wiki/Freedom_in_the_world), 02.06.2007)
Tablo tarafımdan oluşturulmuştur.(Fy)

Yukarıdaki veriler analiz edildiğinde örneğin tabloda burada olmayan fakat araştırmanın tamamında bir AB ülkesi örneğin Belçika'nın puanları 1-1 ve Tam Özgür şeklindedir. Yani Ülkelerin siyasal hakları ve sivil özgürlükler ve İnsan Hakları ve Demokrasi konusundaki statüleriyle sosyal siyasal yapısının yanında ekonomik gelişimi ve demokrasideki deneyimi ve bağımsız devlet olduğu tarihle yüksek bir korelasyon olduğu göze çarpar. Araştırmanın ekinde sunulan Afrika ülkelerinin ekonomik düzeyleri ve oradaki sunduğu tabloyla yukarıdaki veriler analiz edildiğinde hipotezinin kısmen doğrulandığı görülecektir.

Yine tablonun ve araştırmanın tamamına bakıldığında İnsan Hakları, Demokrasi ve Hukukun Üstünlüğü bağlamında puanlamalarda Kıta ve Ada Avrupa sınırın en iyi Kanada, ABD ve Avustralya ve Yeni Zelanda'yı görmektediriz. Bu tabloyla ekonomik sosyal ve siyasal gelişme arasında ilişki vardır. İslam ülkelerinin skorlarının düşük olmasının nedenleri şöyle özetlenebilir.

a) Afrika ve Orta Doğu'daki İslam ülkelerinin bağımsızlıklarını geç kazanmış olmaları

Doğal olarak da teorik ve pratikte bu kavramlara geç gelişmiş olması

b) İslam dininin Kuran ve Sünnetteki uygulamalarıyla batı düşünce sistemindeki analiz farklılığı. Batıda Devlet kilise ayrımı yapılırken İslam'da ruhban sınıfının olmayışı gibi.

c) Birleştirici unsurları öne çıkarmaları gerekirken ayrıştırıcı öğeleri öne

çıkarmaları (AB nüfusu 500 milyona yaklaşırken birleşiyorlar. Nafta trilyon dolarla ekonomik döngüyü sağlarken birleşiyorlar. Afrika-Ortadoğu ve Asya ülkelerinin özgün kaynaklarını iç çatışmaya ayırmaları gibi).Kaynakları insan gücü, işgücü ve ekonomik büyümeye harcamamaları gibi,

d) Doktrindeki batılıların çıkardığı kavramların içini dolduramamaları veya kendi algılarına göre doldurmaları.(Sanayileşmeyi yaşamamış-ekonomik döngüyü uygulamayan ülkelerin isimlerinin önüne sosyalist eklemekle sosyal olacağını varsaymaları gibi)

e) Halife Ömer'in öngördüğü kooptasyon seçim sistemini bazı ülkelerin halkından esirgemeleri gibi. Bunun sonucu iktidarın kişiselleşmesi olgusunun olması ve saltanat, kabile yönetiminin egemen olması hak, yetki ve sorumluluklara halkın ortak katılamaması sonucu birliğin azalması ve ülkelerin geri kalması gibi.

f) Kendi özgün doğal kaynaklarının yanında insan gücü ve kendi kavramlarını üretemeyip geri kalmaları yatmaktadır.

Nedenleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte ben sadece Demokrasi İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü yönleriyle ve farklılığı vurgulamaya çalıştım.

Hukukun Üstünlüğü

Hukukun üstünlüğü doktrinde devletin tüm organlarının hukuka bağlılığını anlatır. Devletin tüm organlarının üstünde hukukun mutlak egemenliği vardır. Geri kalmış bazı ülkelerde rüşvet olgusunun ve toplumsal yapı dinamiklerinin iyi işlememesi de hukukun tüm devlet organlarında tam olarak uygulanmamsından kaynaklanıyor olabilir. Bu yönüyle Asya, Afrika ve Ortadoğu ülkelerinde hem evrensel hukukun hem de kendi iç hukuklarının Hukukun üstünlüğü ilkesinin egemen olması beklenir.

1999 Amsterdam anlaşmasının 6. maddesinde “Avrupa Birliği devletleri, insan haklarına ve temel özgürlüklerine saygı ve hukukun üstünlüğü ilkeleri üzerine kurulmuştur.”demektedir.

Demokrasi ve hukukun üstünlüğü için siyasal çoğunluk, ifade özgürlüğü ve din seçme özgürlüğünü kapsayacak anayasal garantinin bulunması, çeşitli devlet birimlerinin normal işlevlerini yerine getirebilmelerine olanak sağlayan demokratik kurumlar, bağımsız yargı ve anayasa kurumlarının bulunması, değişik siyasi partilerin dönüşümlü olarak iktidara gelmelerini sağlayan ve genelde muhalefetin rolünü tanıyan özgür ve dürüst seçimlerin gerçekleşmesi vs. hususlar dikkate alınmakta ve değerlendirilmektedir.

İnsan Hakları, Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin korunması hakkındaki sözleşmeye taraf Avrupa Konseyi İnsan Hakları Mahkemesine bireysel başvuru hakkı hukukun üstünlüğünde öncelikli sıradır. Burada önce insan hakları, demokrasi ve hukukun üstünlüğü gibi kavramların özellikle Asya ve Afrika ülkelerinde içinin doldurulması ve uygulanması anlam taşımaktadır. Ulus devletlerin kendi aralarındaki sorunlarda hukukun üstünlüğü kavramıyla çözülebilmektedir Bahreyn'in komşusuyla sınır sorununu Hollanda'daki uluslararası Adalet divanına taşıması bunun örneğidir. Diğer bir çarpıcı örnek Libya'daki verilen idam cezasının devlet başkanın tarafından zımnen affedilmesi örneğidir. Çünkü bu ülkelerde bu kavramların aşındırılması ve kurumsallaşmanın olmamamsındandır Aynı eylem batılı temsili demokrasiyle yönetilen veya ABD de olsa sonuçlar farklı olabilirdi.

İnsan Hakları

10 aralık 1948 de kabul edilen 30 maddelik Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel beyannamesinin yayınlanması İnsan Hakları konusunda formel belge niteliği taşımakla birlikte tarihsel süreçte insan haklarıyla ilgili gelişmeleri kısaca özetlersek, bunlar arasında M.Ö 22 yy da 282 maddelik Akad'ca yazılmış Hammurabi kanunlarının bazı maddelerinde insan haklarıyla ilgili maddeler vardır. Antik Yunan felsefi akımlarında da İnsan Haklarına ilişkin düşünce akımlarına rastlamaktayız. Yine Pers menakıbelerinde enformel eğitim metoduyla aktarılan insan haklarının vurgulandığı textler mevcuttur. Semavi dinlerde de insan haklarıyla ilgili emirler rastlamaktayız. Özellikle İslam dininde ve peygamberin uygulamalarındaki Veda Hutbesi, Medine Vesikası ve Hudeybiye antlaşması bunun özgün örneğidir. Batıdaki gelişmeleri arasındaysa, 1215 M. Cartha Libertatum, 1688 Büyük Devrim sonrası gelişmeler, 1679 Habeas Corpus Act. , 1689 Bill of Right ı sayabiliriz. Virginya Bağımsızlık Bildirisi 1789 Fransız İhtilali sonrası gelişmeler. 1928 Petition of Right ta önemli gelişmelerdir. Çünkü İnsan Hakkı doğuştan gelen evrensel ve devredilemez haktır.

Günümüzde insan haklarıyla ilgili uygulamalar daha da önem kazanmaktadır. Birleşmiş Milletler bünyesinde daha fonksiyonel birimlerin kurulması ve tüm dünya ülkelerinde insan haklarıyla ilgili eğitim programlarının yaygınlaştırılması bu savı kuvvetlendirmektedir. 1993 İnsan Hakları Yüksek Komiserliği kurulmuştur. 2002'de Uluslararası suçlar mahkemesi kurulmuştur. Birleşmiş Milletlerin idari yapısına baktığımızda insan haklarıyla ilgili olarak BM genel kurulunda 3 alt birim mevcuttur.

Yürütme kurulunda yine 3 alt birim vardır. Komisyonlarda 5 alt birim vardır. Komitelerde 13 alt birim vardır. Bunlardan biri de İnsan Hakları Alt Komitesidir. Ana birimse 4 komiteden oluşmaktadır. Bunlar İnsan Hakları Konseyi, İnsan Hakları Komisyonu, İnsan Hakları Komisyonu Özel Pesedürü ve İnsan Hakları alt komitesidir. Yine Birleşmiş Milletlerde İnsan haklarıyla ilgili icracı birimler 7 alt bölümden oluşmaktadır. Bunlar:

HRC.	İnsan Hakları Komisyonu
CESCR.	Ekonomik, Sosyal, Kültürel Haklar Komitesi
CERD	İrk Ayrımcılığının Azaltılması Komisyonu
CEDAN	Kadınlara Karşı Ayrımcılığı Elimine Etme Komisyonu
CAT.	İşkenceye Karşı Komite
CRC.	Çocuk Hakları Komitesi
CMW.	Göçmen İşçiler Komitesidir.

İnsan Haklarıyla ilgili bölgesel kuruluşlarında önemi gittikçe artmaktadır. Bunlar arasında Avrupa komisyonu, Afrika İnsan Hakları Bölgesel komitesi ve Asya ülkelerindeki lokal komiteler i sayabilirim. Bölgesel komitelerde Avrupa İnsan Hakları sözleşmesi ve onun getirdiği yaptırımlar insan haklarıyla ilgili bölgesel gelişmelerin başında gelmektedir. Ayrıca Convention for the Protection of Human Right for Fundemantal Freedoms'ı Türkiye 6.5.1963'te imzaladı. 25.3.1968 de onayladı 21.9.1970 de yürürlüğe girdi. Bu yönleriyle Türkiye de İnsan hakları, demokrasi ve hukukun üstünlüğü bağlamında AB standartlarına yaklaşmıştır.

İnsan Hakları, demokrasi ve hukukun üstünlüğü kavramlarının uluslararası-bölgesel ve ulusal gelişmeler ülkeler düzeyinde gelişmektedir. Bunun doktrindeki yerine de kısaca değinmek isterim. Doktrinde Hak “ Kişiye hukuk düzeni tarafından tanınmış yetki, özürlük ve olanaklardır.”Hak insana insan olduğu içim verilir. Hayat hakkı gibi. Temel haktır. Ayrıca kişilerin kazanımlarıyla elde ettiği başarı ve maddi ve manevi kazanımları da haktır. Bunlara statü hakları denmektedir. Adaletse hukuka ve hakka uygunluktur. Hürriyetse bir şeyi yapma veya yapmama eylemidir. Serbest insan filidir. O zaman hak somut hürriyet soyut diyebiliriz.

Doktrinde Jelleniek üçlüsü diye geçen haklar üç tanedir. Bunlar Negatif statü hakları-pozitif statü hakları ve aktif statü haklarıdır. Devlet tarafından korunan temel haklar negatif statü hakları, yaşama-mülkiyet gibi. Bireyin devletten istediği haklar pozitif statü haklarıdır konut-sosyal güvenlik hakkı gibi. Aktif statü haklarıysa bireylerin bizzat uygulama olanağı bulduğu haklarıdır. Seçme ve seçilme hakkı gibi.

Son olarak ta İnsan Hakları konularına göre fikir-düşünce ve inanç ve kolektif haklar diye üçe ayrılmaktadır. Kullanışlarına göre ise bireysel ve

kolektif hak diye ikiye ayrılmaktadır. Kuşaklar göre ise birinci-ikinci ve üçüncü kuşak hakkı diye üçe ayrılmaktadır. Birinci kuşak haklarında medeni ve sosyal haklar, ikinci kuşak haklarındaysa ekonomik ve kültürel haklar üçüncü kuşak haklarındaysa gurup hakları ağırlıklı olarak savunulmakta ve uygulaması istenmektedir.

Türkiye İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin korunmasına ilişkin sözleşme ve (ek protokol no. 4, 6, 7, 12 ve 13) 1970, 1998, 1994, tarihlerinde değiştirilen ek protokollar la birlikte yürürlüğe giren. AB konseyi üyesi hükümetler 10 aralık 1948’de ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin “Bu bildiri metninde açıklanan hakların her yerde ve etkin olarak tanınmasını ve uygulanmasını sağlamayı hedef aldığını AB konseyinin amacının üyeleri arasında daha sıkı birlik kurmak olduğunu ve insan hakları ve temel özgürlüklerin korunması ve geliştirilmesinin bu amaca ulaşma yollarından biri olduğunu göz önüne alarak” Yaşama hakkı, madde:2, işkence yasağı, madde:3, kölelik ve zorla çalıştırılma yasağı, madde:4, özgürlük ve güvenlik hakkı, madde:5, adil yargılanma hakkı, madde:6, cezaların yasallığı, madde:7, özel hayat ve aile hayatının korunması, madde:8 din ve vicdan özgürlüğü, madde:9 ifade özgürlüğü, madde: 10, dernek ve toplantı özgürlüğü, madde: 11, evlenme hakkı, madde: 12 etkili başvuru hakkı, madde: 13, ayrımcılık yasağı, madde: 14 olağanüstü hallerde askıya alma, madde:15, yabancılarsın siyasal etkinliklerinin kısıtlanması, madde:16, hakların kötüye kullanılmasının yasaklanması, madde:17, hakların kısıtlanmasının sınırlandırılması, madde:18’de görüldüğü gibi İnsan Hakları ve Hukukun üstünlüğü kavramına AB konseyi üye ülkeler gerekli önemi vermiş ve imzalayanlarda ülkelerindeki uygulamalarla bunu göstermektedir.

İnsan Haklarının tarihsel gelişimine baktığımızda 1215 Magna Cartha, 1640 İngiltere’de Leveller adlı gurubun faaliyetleri,1689 Bill of Right (İngiliz Haklar Bildirgesi) 1689 Petition of Right (İngiliz İnsan Hakları Bildirgesi) 1679, Habeas Corpus bildirgesi, 1776 Amerika Birleşik devletleri bildireleri, 1789 Fransa daki gelişmeler,1948 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel beyannamesi, 1950 Avrupa Konseyi Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi,

Freedom House nin yaptığı araştırmada, Afrika’daki 53 ülkeden 18 siyasi özgürlükler yönünden yeterli diğerleri değil. Ortadoğu da İsrail hariç diğerleri değil. Asya’da 13 kısmen özgür 29’u değil. Halkının çoğunluğu Müslüman olan Cezayir, Bangladeş, Kırgızistan, Nijerya, Pakistan ve Türkiye’de ise değişik durum söz konusudur. Siyasi

özgürlüklerin ölçü alındığı değişkenler ise demokrasi, seçim, parlamento, partiler vs. gelmektedir.

Demokrasi

Başlı başına sihirli sözcük, benim tanımım ile çiklet gibi. Kimi patlatarak, kimi başkaları gördüğünde yokmuş gibi yaparak, kimi sağlık, kimi stres için çiklet çiğnemek gibi. Kısaca “demokrasi çiklet gibidir çiğneyene göre değişir.(fy)”. Günümüzde demokrasinin tanımından önce çeşitlerine kısaca değinmek istiyorum. Bunlar **a.** Doğrudan demokrasi(Eski Yunan antik kentlerinde yönetilenlerin yönetenleri belirlemesi şeklinde tecelli etmiştir.) **b.** Atina demokrasisi (Atina da ortaya çıkmasıyla bu adı almıştır. Yalnız Atina demokrasisinde kadınların-kölelerin-yabancıların-siyahların oy hakkı olmadığı için seçenlerin oranı % 10’dur. yani % 10’luk kesimini kararına % 90 da itaat etmelidir. M. Ö 4 yüzyılda Yunan nüfusu toplam 250-300 bin arasındaydı 100 000 Atina nüfusu vardı 30000 erkek nüfusun kararı demokrasinin temeli sayılmaktadır.)Fransız devriminden sonra sadece vergi verenlerin oy kullanması gibi. Abd’nin güney eyaletlerinde siyah ırkın 1960’dan sonra oy hakkının olması gibi **c.** Klasik demokrasi. Demos demek olan halkla Krates demek olan yönetmenin birleşimi halkın yönetimi. **d.** Arı doğrudan demokrasi. Seçicilerin önceden belli kişileri seçmesinden sonra diğerlerini de yöneticiler seçmesi şeklinde demokrasi kavramı. **e.** Temsili Demokrasi herkesin yönetim erkine katılma olanağı olmadığına göre temsilcilerin seçilmesi ve onarında temsil ettiği kitleleri yönetmesi türünden demokrasi. **f.** Sosyal Demokrasi. Sosyalist düşünceden etkilenmekle birlikte 1970 li yıllarda çok tartışılan bir kavram M. Duvarger fikri öncülüğünü yapmıştır) Sosyal demokrasi-demokratik sosyalizmle bazen da Sovyet demokrasisiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır.). **g.** Marxist Demokrasi. Marx’ın ideolojisinde komünizm ütopyasının gerçekleşme olanağının olmadığı savıyla marxizmle demokrasinin kesişme noktasının algılandığı demokrasi şekli. **h.** Avrupa Demokrasisi özellikle AB sınırlarının genişlemesi ve beş yüz milyon nüfusa yaklaşması sonucu kısmen Avrupa fikrinin belirlediği demokrasi kavramı. **ı.** Endüstriyel Demokrasi. sanayi ile kesişme noktasının olduğu demokrasi türü. **i.** Çoğulcu Demokrasi. Montesquieu, Locke ve Madison un fikri savunuculuğunu yaptığı demokrasi kavramı. **j.** Çoğunlukçu Demokrasi özellikle mutlak çoğunluğun kararının öne çıktığı demokrasi şekli. **k.** Oy Birliği Demokrasisi. Özellikle İskandinav ülkelerinde kısmen kamu maliyesinden kaynaklanan ve mali ve siyasi kararlarda halkın kararlarının öne çıktığı demokrasi şekli. **l.** Halk Demokrasi **m.** Halksız

Demokrasi **n**. Özgürlükçü Demokrasi **o**. Parlamento Demokrasisi **p**. Katılımcı Demokrasi **r**. Korperatif Demokrasi Daha çok faşist rejimlerin ekonomiyile birleştirerek uygulamak istedikleri demokrasi **s** Kolalisyonel Demokrasi **ş**. Liberal Demokrasi (Diğerlerinden belirleyici farkı hukukun üstünlüğü, kuvvetler ayrılığı fikrinin yanında temel özgürlüklere dokunulmamsını savunmalarıdır.) **t**. Tele Demokrasi **u**. e -Demokrasi **ü**. Anayasal Demokrasi **v**. Koruyucu (yasama-yürütme ve yargını ayrıldığı) Demokrasi **y**. Seçkinler Demokrasisi (Platon-Pareto, Mosca, Machiavelli nin fikri öncülüğünü yaptığı demokrasi şekli. **z**. Kalkıncı Demokrasi J.S.Mill in fikri savunuculuğunu yaptığı demokrasi şekli. **a1**. Consensus Demokrasi doktrinde anlaşmak zorunda kalındığında başvuru ve uygulanan demokrasi şekli

Demokrasi yukarıda sıralanan çeşitleri olduğu gibi yöntem olarak ta farklılık göstermektedir. Örneğin demokrasiyle cumhuriyet eş anlamlı olarak kullanılan yerler vardır. Cumhuriyet rejimi demokrasinin uygulama şeklidir. Demokrasinin yöntemlerini kullanmakla birlikte Cumhuriyet rejimi farklılık arz etmektedir. Örneğin oligarşik cumhuriyet-dini cumhuriyet sosyal cumhuriyet gibi. Son olarak ta demokrasinin olamazsa olmazları **a**. Meclis **b**. Partiler **c**. Anayasa **d**. Sivil Toplum Örgütleri **e**. Kolluk Kuvvetleri'dir.

Demokrasinin direkleri, Halkın egemenliği, Hükümet, çoğunluk kuralı, azınlık hakları, temel insan haklarını garanti etme, özgür ve adil seçim, kanun önünde eşitlik, hukukun üstünlüğü, hükümet üzerinde anayasal sınırlama, siyasal-ekonomik ve politik çoğulculuk, değerlere tolerans-faydacılık-işbirliği

([www://usinfo.state.gov/products/pubs/whatsdem/homepae.htm](http://www.usinfo.state.gov/products/pubs/whatsdem/homepae.htm).01.06.2007) şeklinde sıralamaktadır.

Günümüzde kadim Yunandan esinlenerek Demokrasi kavramının orijinine gitmek doğal olmakla birlikte bunu üç aşamada düşünmek daha rasyonel olabilir. Birincisi Yunan'dan kaynaklanan şekliyle demokrasi kavramı. Bunu kilise ve devletin direkt ayrılması şekline yorumlanması yöntem hatasına yol açabilir çünkü Aristo, Platon birer pagandı. O zamanlarda olmayan kiliseyle demokrasinin temeli din ve devletin ayrılması şeklinde mütalaa baştan yanlış olur. İslam bir tarafa bu yaklaşım Hristiyanlığın da doğasına aykırı olur. Bu açıdan din-siyaset, demokrasi, hukukun üstünlüğü ve insan hakları kavramları birlikte anlam kazanmaktadır. İkincisi Ortaçağdaki çatışmalar. Üçüncüsü ise Osmanlının tarih ve medeniyete yaptığı katkı.

Kısaca demokrasinin temelleri, değişkenleri olmazsa olmazları belirlendiğinde bunun diğer ülkelerde uygulanmasının başta adı geçen ülkelere faydası olacaktır. Din, demokrasi, hukukun üstünlüğü ve insan haklarını birlikte incelediğimizde şu yöntemin anlatım kolaylığı sağlayacağını düşünüyorum. Hipotezler şeklinde formüle edersek:

H1.“Demokrasi deki halkın yönetime katılması, seçmesi ve seçilmesi kuralı.” İslam dinindeki şura ve ehil olanlara yönetim erkinin tanınmasıyla karşılaştırılabilir mi? (Bkz.Kuran:3/159 ve 42/38)

H2.“Hukukun üstünlüğü demokrasilerde ön koşul ise”. İslam dinindeki adl sıdk üzere olmayla karşılaştırılabilir mi? (Bkz. Kuran, 5/8 ve 4/58)

H3.“Demokrasilerde seçim yöntemlerinden birinin uygulanması ilkesi” İslam daki ya kendinden sonra geleceği zımnen belirleme veya dört halife dönemindeki seçim yöntemlerinden birini uygulamak şeklinde olabilir mi?

H4.“Demokrasinin temellerinden biri de fikir, inanç ve ibadet özgürlüğü” ise İslam’daki iyiliği emretme kötülükten sakındırma konusundaki tebliğ mantığıyla karşılaştırılabilir mi? (Bkz.Kuran, 3/64 ve 3/110)

H5.“Demokrasilerde serbest piyasa ve Pazar ekonomisi gibi iktisadi yöntemleri ve rekabeti savunurken” İslam’daki kişilerin yeryüzünde rızkını aramaları gibi emirden hareketle ekonomik ve sosyal hayatı düzenlemeleri için çaba göstermeleriyle karşılaştırılabilir mi? (Bkz. Kuran, 59/7 ve 62/10)

H6.“Demokrasilerdeki sosyal devlet ilkesiyle ”İslam’daki zekat ve sadaka kurumunun işlevsel olması İslam ülkelerindeki sosyal devlet mantığının gelişmesine yol açabilir mi? (Bkz. Kuran, 9/60 ve 70/24-25)

H7.“Demokrasilerdeki cinsiyetler arasındaki eşitlik” kavramıyla İslam’daki üstünlüğün takvada olduğu, ilmin herkese farz olmasıyla karşılaştırılabilir mi? (Bkz.Kuran 49/13)

H8.“Demokrasilerdeki ırk ayrımcılığının olmaması” İslam’daki inananların kardeş olduğu fikriyle karşılaştırılabilir mi? (Bkz. Kuran 49/13 ve 3/195)

H9.“Demokrasilerdeki barış ve kardeşlik vurgusu ile haksız fiil olmaması” İslam daki “Bir insanı öldüren tüm insanlığı öldürmüş gibidir.” emriyle karşılaştırılabilir mi? (Bkz. Kuran, 5/32)

H10. M.Ö 4000’lerde Hint toplumlarında başlayan faiz ve tefecilik uygulamanın diğer toplumlarda da görülmesi ve bunun getirdiği sosyal

ekonomik eşitsizliğin İslam'da mutlak şekilde yasaklanmasıyla sosyal adalet fikriyle karşılaştırılabilir mi? (Bkz. Kuran 2/275-279)

Bu hipotezleri sıralamadaki amacım şudur: Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü kavramlarına İslam ülkelerinde gereken anlamın yüklenmesi ve önem verilmesidir. Bunu yaparken, Batılı kavramları ön koşulsuz kabul etmelerini ve kendi dini ve kültürel dokularıyla çatışmasını önlemektir. Tamamen batılı kavramları alıp kendi toplumuna monte edilmesi toplumsal yapının özüyle çelişebilir. Dinî, kültürel ve tarihsel olgulara göre özgün olanı bulmak gerekir. Bu da analitik ve sofistike çaba ve çalışmayı zorunlu kılmaktadır. Demokrasi sihirli kavramı altında İslam'ın temel nass ve kurallarını göz ardı etmekte kolaycılığa kaçmak ve batılı kavramların İslami versiyonları gibi yorumlamakta yanlışlığa yol açabilir. Din, toplumsal yapı, demokrasi, hukukun üstünlüğü ve insan hakları kavramalarını kendi dini ve kültürel yapılarına göre içini doldurmak ve yorumlama zorunluluğu vardır. Tersî durumda kültürel emperyalizm etkisini gösterir.

Yukarıdaki hipotezler adı üstünde hipotezdir. Tartışılabilir öngörülerdir. Bu açıdan irdelenmesi ve tartışılmasında fayda olabilir. Burada önemli olan iş ve eylemlerin doğru olmasıdır. Adil olmasıdır. Bunun tarihte örnekleri vardır. Örnek, Ombudsmanlık Kurumu bugün Kanada ve Amerika başta olmak üzere Avrupa birliğinde hem ülke bazında hem de Avrupa Birliği organı olarak görev yapmaktadır. Selçuklular döneminde bunu versiyonu uygulanmıştır. Dünyada yönetim erki **a.** Parlamento yapısı itibariyle (Tek ve çift meclis gibi) **b.** Seçim şekilleriyle (Tercih, baraj, d'hont, bölge barajı, kontenjan, kota, imperial kota, atık oy, devredilebilen oy, devredilemeyen oy, küp yasası, sayılı önkoşul gibi farklı yöntemleri uygulamaktadır) **c.** Anayasalarıyla (AB anayasası dibacesinde Yunanlı düşünür Tukuyadis'e atıf yapmaktadır, Norveç anayasası dine, yine Yunanistan anayasası dine atıf yapmaktadır) **d.** Bürokrasi **e.** Kültür ve geleneklerin etkisiyle farklıdır. İslam ülkeleri (Asya, Ortadoğu ve Afrika'dakiler dahil) kültürel ve dini inançlarını koruyarak ve esinlenerek kendilerine uygun modeli oluşturmak zorundadır **f.** Yönetim şekilleri (Başkanlık, yarı başkanlık gibi). **g.** Parti sistemleri (Tek parti, çok partili sistem, iki partili sistem gibi). **h.** Ekonomik yapı (Kapitalist, sosyalist, karma, liberal, neo liberal modellerden birini veya birkaçını birden uygulamak gibi) **ı.** İktisadi planlama (Merkezi, katı merkezi, yönlendirici, özendirici, teşvik edici planlama tekniklerinden birini veya birkaçını birden uygulamak gibi) Yukarıdaki sıralanan yönler itibariyle tek model yoktur. Evrensel bilimsel doğruların ışığında devletler

kendilerine uygun modeli seçmektedir. Sovyetlerin dağılmasından sonra oluşan Türk Cumhuriyetleri ve bağımsızlıklarını kazanan İslam ülkelerinin Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü konusundaki deneyimlerinin azlığı dezavantaj teşkil etmekle birlikte örneklerin çokluğu ve bunların uyarlanmasını kolaylaştırmaktadır. Asya Afrika ülkeleri özellikle İslam ülkeleri yukarıda sıralanan farklılıklara göre kendi modellerini oluşturmadıkları sürece çatışma kaynak israfı ve geri kalmışlık kısır döngüsü devam edebilecektir.

Toplumsal Yapılar

Bugün bazı rejimler sosyalist ekonomik politikayı takip eder, bunlar arasında monarşik İsveç, komünist Çin, Gelişmiş Fransa, gelişmemiş Tanzanya, Katolik Arjantin, Müslüman Cezayir, Budist Burmayı bulabiliriz.(Wilczynski,1970,21). Bu örnek ortak bir ekonomik sistemin farklı toplumsal yapılara uyarlanması ve sonuçlarının da farklı olduğunu kanıtlar.

Hukukun üstünlüğü ile ekonomik yapı arasında pozitif bir korelasyon vardır. Birçok araştırmalar bunu doğrulamaktadır. Toplumsal yapılar doğal olarak birbirinden farklıdır. Çünkü toplumsal yapının temeli olan nüfus, sosyal güvenlik, eğitim sistemi, ekonomik yapıları ve ekonomilerindeki belirleyici sektör farklıdır. Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü bağımlı değişkenlerse bunun uygulanması konusundaki toplumsal yapılar bağımsız değişkendir.

Toplumsal yapılar sosyal bilimlerde ve ekonomik kararlarda temeldir. Çünkü herhangi bir toplumsal yapıda sürekli yazılı kurallarla yönetmek toplumun sosyal siyasal kültürel ve dini gerçeklerini göz ardı etmek demokrasiden çok nomokrasiye (sadece yazılı hukuk kuralların egemen olduğu yönetim) yol açabilir. Toplumsal yapılarda ana gaye halkının refah ve mutluluğunu sağlamak ve bunu devam ettirebilmektir. Bu amacı gerçekleştirebilmek için de Demokrasi, Hukukun Üstünlüğü ve İnsan Haklarını göz önünde tutar.

Dünyadaki Sıralamada Bu Ülkelerin Yeri

Gelecekteki din ve nüfus tahminleri:

Dünyada dinin geleceği ve insanların hangi dinlere taraftar olacağı hakkında yapılan araştırmalar vardır. Burada önemli olan gelecekte İslam dinini taraftar sayısı ve yüzdesidir. Bu verilerden şu sonuca varmak istiyorum. Günümüzde ve gelecekte dinler ve taraftarları ve yüzdesini

bilmek o dine ait taraftarlar hakkında karar vermeyi kolaylaştırır. Ayrıca İslam dinine mensup insanlar kendi kavramlarını geliştirirler veya demokrasi-insan hakları-hukukun üstünlüğü gibi temel kavramları içi boş olmaktansa kendi özgün yaratıcı düşüncelerine göre doldurabilirler

Johnson ve Barrett in yaptığı çalışmadaki tablolar ilk üç sütun aşağıda verilmiştir.

Tablo: I. Dünyanın önemli 18 dini akımın genel mensupları 1900-2025.

Din	1900 yılındaki mensupları	%	1970 yılındaki mensupları	%	1900–2000 yıllık değ.	Doğal Dönerler
Hristiyan.	558.131.000	34,5	1.236.374.000	33,5	22.708.740	2.501.447
Müslüman	199.941.000	12,3	555.528.000	15,0	21.723.206	864.349
Hindu	203.003.000	12,5	462.598.000	12,5	13.194.156	660.424

Dini belli olmayan
Çin geleneksel din
Budizm
Ateist
Sih
Musevi
Bahai

Din	Toplam	%	2000 ortalarında mensupları	%	2025 ortaları mensupları	%
Hristiyan	25.220.187	1,36	1.999.561.000	33,0	2.616.670.000	33,5
Müslüman	22.588.555	2,13	1.188.243.000	19,6	1.784.876.000	22,8
Hindu	12.533.732	1,69	811.336.000	13,4	1.049.231.000	13,4

Dini belli olmayan
Çin yerel dini
Budizm
Ateist
Sih
Musevi
Bahai

Dünyadaki dinlerin ve mensuplarının 2025-2200 yılları arasındaki durumyla ilgili iki senaryo.

Senaryo: I Dini toplulukların mensupları doğum ölümlere göre:

Din	Yıl 2025	%	Yıl 2050	%	Yıl2100	%
Hristiyan	2.535.806.000	32,4	2.894.874.000	32,5	3.379.108.000	32,4
Müslüman	1.768.059.000	22,6	2.211.838.000	24,8	2.649.967.000	25,4
Hindu	878.359.000	11,2	881.809.000	9,9	960.518.000	9,2

Senaryo: II. Demografik büyümenin etkili olup olmamasına göre:

Hristiyan	2.616.670.000	33,4	3.051.564.000	34,3	3.800.099.000	36,5
Müslüman	1.784.876.000	22,8	2.229.282.000	25,0	2.874.540.000	27,6

.....

Toplam Nf. 7823703000 100 8909095000 100 10414000000 100
(Johnson ve Barrett, 2004, s.950)

Yukarıdaki tablolar yorumlandığında, gelecek 100 hatta 200 yılda Asya, Afrika'daki Müslümanların sayısı artacaktır. Bugün Dünya nüfusunun % 18'ini oluşturan Müslüman nüfus gelecekte %25'lere çıkabilecektir. Dolayısıyla İslam ülkeleri kadim geleneklerinin verdiği avantajı da kullanarak Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukukun Üstünlüğü konusundaki çalışmaları yoğunlaştırmak zorundadır. Bu Batılı kavramların içini doldurmak değil, evrensel ve bilimsel doğrular ışığında kendi sorunlarına çözüm bulma aracı olmalıdır.

Sonuç ve Öneriler

Fransız sosyolog Gurwitch in sosyal bilimlerde kullanmayı önerdiği bir metodu vardır. O da sosyal bilimciler tıpkı pozitif bilimciler gibi, nasıl ki histolog hücreyi en ince ayrıntısına kadar analiz ediyorsa sosyal bilimcide sosyal olaylar arasındaki neden sonuç ilişkisini en ince ayrıntılarına kadar analiz etmelidir. Asya da, Ortadoğu da, Afrika da özellikle İslam ülkelerinde çatışma, savaş ve kaynakların rasyonel kullanılmaması varsa sorun var demektir. Aynı kandan, dinden, kültürden gelen bir Afrikalı neden bir gecede binlerce kardeşini öldürür? Aynı din, kan ve kültürden gelen bir Ortadoğu ülkesi tüm kaynaklarını sınır komşusu ile çatışmaya harcar? 2000 yıllık Irak medeniyetinin bu duruma düşüp komşu ülkelerinin de kalkınmaya harcayacak kaynaklarını bu ülkenin durumuna göre ayarlamaları doğal olarak geri kalmaya ve çatışmaya yol açmaktadır. Bu tesadüf olabilir mi? 21. yüzyılın başında Dünyadaki çatışma bölgelerinin çoğu bu bölgelerdedir. Örnek, Filistin, Irak, Pencap, Keşmir, Bosna Hersek,

Sudan, Cezayir, Nijerya, Afganistan gibi. Asya, Ortadoğu ve Afrika'daki ülkelerin İnsan Hakları, Demokrasi ve Hukukun Üstünlüğü kavramlarına gereken önemi vermeleri ve anlamı yüklemeleriyle çözülebilir.

Africa: Yunanca, without sunny Laince: Sunny, anlamına gelen güneşsiz yer, güneşli anlamında.Yaklaşık 59 devlet var.18.12.2006 verilerine göre tablo özetlenmiştir.

EK: 1

SIRA	ÜLKE	NÜFUS	GSMH Dolar	Bağ.Tarihi	Aldığı ülke	Din %
1.	Nijerya					50 Müslüman 40 Hristiyan 10 yerel
2.	Birundi	7.5 milyon	739	1962	Belçika	62 roman kat.
3.	Comoros	800 000	1660	1975	Fransa	İslam çoğun.
(BM nin 143 sıralı üyesi oldu.TC nin 2 D.S. na BM için girdi gözükmesi)						
4.	Ajibouti	800 000	2070	1977	Fransa	İslam çoğunluk.
5.	Eritre	4.5 milyon	1000	1991	De facto(İtalya)	İslam çoğunluk
6.	Etiyopya	75.5 milyon	823			61 Hristiyan 33 Müslüman
7.	Kenya	34.5 milyon	1445	1963	İngiltere	
8.	Madagaskar	19 milyon	905	1960	Fransa	45 hristiyan
9.	Malavi	13 milyon	596			
10.	Mauritus	1.5 milyon	13703	1968	İngiltere	
11.	Mayotte	210 000	2600			President.J.Chirac (Fr.)
12.	Mozambik	20 milyon	1389	1975	Portekiz	24 Roman Katolik 24 Animism 17 Müslüman 11 Protestan 18 Zionism
13.	Reunion	(Fr. Sömürgesi ada)				
14.	Somali	8.5 milyon	600	1960	İtalya	
15.	Ruanda	10 milyon	1300	1962	Belçika	
16.	Tanzanya	38 milyon	723	1961-63-84	İngiltere	(Zanzibar-Merger)
17.	Seychelles	80 654	11818	1976	İngiltere	90 Roman Katolik 10 Müslüman
18.	Uganda	28 milyon	1700	1982	İngiltere	85 Hristiyan 15 Müslüman
19.	Zambia	12 milyon	931	1964	İngiltere	Anayasa hiris. Atıfta bul
20.	Zimbabwe	13 milyon	2607	1965	Rodesya	Cecil Rhodes
21.	Angola	16 milyon	2813	1975	Portekiz	(1848 Portekiz kolonisi)
22.	Kamerun	16.5 milyon	2421	1960	Fr.İngiltere	(1884 Alman koloni)
23.	Orta Af.Cum.	4 milyon	1128	1960	Fransa	35 yerli 24 Katolik 25 Protestan 15 Müslüman
24.	Çad	9 milyon	1519	1960	Fransa	
25.	Kongo	4 milyon	1369	1960	Fransa	
26.	Kongo dem.cum.	56 milyon	775	1960	Belçika	
27.	Ekvator Ginesi	500 000	16507	1968	İspanya	
28.	Gabon	1.5 milyon	7055	1960	Fransa	
29.	Sao Principe Tomo	170 732	1266	1976	Portekiz	
30.	Cezayir	33 milyon	7189	1236	Ziyana-1516 Osmanlı-1830 Fransa-1962 Fr	
31.	Mısır	72 milyon	4317	1922		
32.	Libya	6 milyon	11630	1947	İtalya	
33.	Fas	32 milyon	4500	1956	Fransa-İspanya	

34.	Sudan	38 milyon	2522	1956	Mısır-İngiltere	
35.	Tunus	10 milyon	8255	1956	Portekiz	
36.	Batı sahra	257 000	1975	İspanya		
37.	Kanarya adaları			Ceuta- Melilla	(İspanya) Madevra (Portekiz)	
38.	Botswana	2 milyon	11410	1966	İngiltere	
39.	Lesotho	2.5 milyon	2113	1966	İngiltere	
40.	Namibya	2 milyon	7113	1990		
41.	Güney Af.cum	50m.	12161	1910	İngiltere	
42.	Swaziland	1.5 milyon	5245	1968	İngiltere	
43.	Benin	7 milyon	1176	1960	Fransa	
44.	Burkino Faso	13 milyon	1184	1960	Fransa	50 Müslüman 30 Hristiyan 20 Yerli
45.	Cape Vede	500 000		1875	Portekiz	
46.	Gambia	1.5 milyon	2002	1965	İngiltere	90 Müslüman
47.	Gana	22 milyon	2643	1957	İngiltere	
48.	Code D'luoیره		1441	1960	Fransa	
49.	Guinea	8 milyon	2035	1958	Fransa	
50.	Guinea Bissau	1.5 milyon	736	1933	Portekiz	
51.	Liberya	3.5 milyon	1003	1847	Africa_American	
52.	Mali	11.5 milyon	1154	1960	Fransa	90 İslam
53.	Mauritania	3 milyon	2402	1960	Fransa	100 İslam
54.	Niger	11 milyon	872	1960	Fransa	50 Müslüman 40 Hristiyan 10 yerli
55.	Nigerya	135 milyon		1960	İngiltere	70 milyon Müslüman 60 milyon Hristiyan 13 milyon yerel
56.	Saint helen	5000 (İngiltere adası)				
57.	Sierre Leone	6 milyon	903	1961	İngiltere	
58.	Togo	6 milyon	1700	1960	Fransa	51 Togoleso 29 Hristiyan 20 Müslüman
59.	Senegal	11 milyon	1759	1960	Fransa	94 Müslüman

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi, ekonomik kalkınmayla, İnsan Hakları, Demokrasi ve Hukukun Üstünlüğü kavramaları arasında pozitif korelasyon vardır. Ülkeler kadim geleneklerine ne kadar bağlı, toplumsal yapıları ne derece güçlü ise Dünya siyasetinde de o derece etkili olmaktadır. Batılı kavramların tüm Dünyadaki ülkelerde doğru, tam, mutlak ve homojen şekilde uygulanması sosyal bilimin doğasına aykırı olabilir. Yukarıda çalışmanın içeriğinde de öngörüldüğü gibi Asya, Kuzey Afrika ve Ortadoğu ülkeleri kendi tarihsel, kültürel, dinî dokularına uygun model oluşturabilmelidir.

Kant, "Bay Hume herkese bir Negro'nun yetenekli olduğunu gösterecek tek bir örnek vermeleri konusunda meydan okur. Ki, onların yüzlerce ve binlercesi kendi ülkelerinden başka yerlere geçmelerine rağmen "(Judy,1991,7) derken zımnen D. Hume'nin siyahlar hakkındaki felsefi yaklaşımını destekler. Benzer önyargıları J.W.F. Hegel, J.Locke, B.Russel de de görmek mümkündür. Bu tür önyargıların kırılması da adı geçen

Ülkelerin toplumsal yapılarında değişim ve dönüşümü gerçekleştirecek İnsan Hakları, Demokrasi ve Hukukun stnlğ kavramlarından yararlanarak kendilerine özgü model oluşturmalarıyla olanaklı olabilecektir.

Teorik bağlamda Demokrasi, İnsan Hakları ve Hukukun stnlğ ne kadar edebî metin olarak yazılırsa yazılsın adı geçen ülkelerin bu kavramların içeriğini kendi toplumsal yapılarına uygun formata getirmedikleri sürece azgeleşmiş ülkelerin kısır döngüsü devam edebilecektir. Yukarıdaki tabloyu çalışmanın metin içeriğindeki teorik bilgilerle yorumladığımızda bu tezimin doğrulandığı görülecektir.

EK: 2

RUSYA VE TÜRK CUMHURİYETLERİ

(14 lke Hakkında zet Bilgi)

1. Rusya: Nüfusu 142,4 milyon. Fert başına gsmh 11.041 dolar(2006). Din, Ortodox Hıristiyan. 45000 yıl öncesine kadar tarihi uzanır. Hunlar-Türkler-Avarlar-Hazar Türkleri Kıpçak ve Peçenekler gibi Türk boyları tarihte Rusya'nın çeşitli bölgelerinde yaşadı.

2. Belarus: Nüfusu 9.8 milyon. Fert başına gsmh 7700 dolar (2006). 1990 yılında Sovyetlerden bağımsızlığını aldı.

3. Ukrayn: Nüfusu 46.5 milyon. Fert başına gsmh.7156 dolar (2006). Dini,Ortodox Hıristiyan.Başkent Kiev.M..700-M.S.700 yılları arasında aralıklarla Scythian Krallığı hüküm sürdü.

4. Gürcistan: Yunanca Georgios kelimesinden gelmektedir.Grogerian alfabesinden önce yunan ve Aramar alfabesini kullandı.Grogerian alfabesi ise Kral Phamazoy I Iberia döneminde reforme edildi.327 de Hıristiyanlık resmi din olarak ilan edildi. Kral Iberia döneminde.Ermenistan dan sonra (301) Hıristiyanlığı resmî din olarak ilan eden en eski ikinci devlettir. İncil 5 yüzyılda Gürcistan diline çevrildi.Nüfusu 4.7 milyon. Fert başına gsmh.3616 dolar (2006). Ortodox Hıristiyan. M..2000 Kral Colchis and Iberia 1008 Grcitan krallığı.1918 demokratik Gürcistan cumhuriyeti oldu.1990 Rusya dan bağımsızlığını aldı.Pharnavaz I of Iberia 335-237'de hüküm sürdü.

5. Azarbaycan: Nüfusu 8.5 milyon. Fert başına gsmh.4601 dolar (2006). 1991 yılında Rusya dan bağımsızlığını aldı. Halkı, Müslüman. Tarihte, Persler-Yunanlılar-Romalılar-Ermeniler-Araplar-Türkler-Moğollar ve Ruslar hkimiyet sürdü.

6. Kazakistan: Nüfusu: 15.2 milyon. Fert başına gsmh.8318 dolar(2006). 1991 de Rusya dan bağımsızlığını aldı.Dini İslam. 9. yüzyılda İslam dini yaygınlaştı. Stone Age e kadar tarihi gitmektedir.

7. Moğolistan: Nüfusu 2.6 milyon. Fert başına gsmh.2175 dolar (2006).1921 de Çin den bağımsızlığını aldı. Medeniyet tarihi 500 bin yıl öncesine uzanır. Dini yapı:%50 Budist diğerleri, şaman, Müslüman ve Hristiyanlardan oluşmaktadır.

8. Afganistan: 1919 da İngiltere den bağımsızlığını aldı. Nüfusu 31 milyon. Fert başına gsmh 1310 dolar(2006). İslamı ilk kabul edenler 632 yıllarına rastlar. Tarihte Persler-Büyük İskender-Müslüman Araplar-Türkler-Moğollar-İngiltere ve Rusya nın hâkimiyetleri oldu. Medeniyet tarihi 50000 yıl öncesine kadar gider. Samanidler-875-999, Ghaznavi diler 977-1187, Guridsler 1149-1212 Tomiridler, 1320-1506 Moğollar 1526-1707, Durains ler 1747-1826 yılları arasında hüküm sürdü.

9. Tacikistan: 1991 yılında Rusya'dan bağımsızlığını kazandı. Nüfusu.7.1. milyon . Fert başına gsmh. 4250 dolar(2006). Dili Farsça Dini, İslam dini çoğunlukta.(%85).İlk yayılama tarihi 11. yüzyıl başlarında olmuştur.

10. Türkmenistan: Nüfusu 5.1 milyon, fert başına gsmh. 8100 dolar (20069.Dini İslam.(%90). Büyük İskender M.Ö. 4 yüzyılda geldi.11. yüzyılda Müslüman imparatorluklarla ilişkisi oldu.

11. Kırgızistan: Nüfusu 5.2 milyon fert başına 2061 dolar (2006). M. S. 1 yüzyılda Hun devleti hakimiyetine girdi. 10 yüzyılda Karahanlı ların etkisiyle İslamiyeti kabul etti. Dini İslam (%85)

12. Özbekistan: Nüfusu 26.6 milyon. Fert başına gsmh 1920 dolar (2006). 1990 da Rusya dan bağımsızlığını kazandı.Dini İslam.(%89). Medeniyet tarihi M.Ö. 8. yüzyıla kadar gitmektedir.

13. Hindistan: Nüfusu 1.1 milyar. Fert başına gsmh.3547 dolar (2006). 9000 yıl öncesine kadar tarihi gider.

14. Pakistan: Nüfusu 169 milyon fert başına GSMH 2929 dolar (2006). İslam ülkesi. (%97). Bağımsızlığını İngiltere den aldı. 711-961 Abbasiler-1210-1516 Delhi sultanlığı 1526-1761 Moğolların hâkimiyeti oldu. 1947 de bağımsızlığını ilan etti ve 1950 cumhuriyet oldu. Medeniyet tarihi M. Ö. 2.200 yıllara dayanır.

EK: 3**ORTADOĞU****(14 Ülke Hakkında Özet Bilgi)**

1. Irak: Nüfusu, **29 milyon**. Dini, **İslam**. Fert başına gsmh. **3600 dolar** (2006). 1919'da Osmanlıdan İngiltere ye geçti. 1932'de İngiltere'den bağımsızlığını kazandı. Sümer dilinde Uruk olarak geçen kelimedden Irak diye yorumlayanlar vardır. Arami dilindeyse “nehirin iki yakasınca uzanan toprak” anlamında kullanılmaktadır. Sasaniler “Erak Arabi” terimini kullandılar. Bölgede Akadlar ve Babiller yaşadı. M.Ö.6 yüzyılda Pers imparatorluğunun parçası oldu. M. S. 7.yüzyılda İslamiyet'i kabul etti. Bağdat bir süre Abbasi Halifeliğinin merkezi oldu.1258 yılında Moğol akınına uğradı. 1535'te Osmanlılara geçti.1509 İran Safevi devleti Osmanlılarla savaşı kaybetti.1632 de tekrar Osmanlılara geçti. Bu hakimiyet birinci dünya savaşına kadar devam etti. Sykes Picot anlaşması gereği İngiltere ve Fransa Ortadoğu'yu ikiye ayırdı. Suriye ve Lübnan'ı Fransa Irak ve Filistin'i İngiltere aldı. I. dünya savaşı sonrası İngiltere mandası oldu. Osmanlının üç vilayeti Musul-Basra-Bağdat İngiltere kontrolüne gidi.1932'de İngiltere den bağımsız oldu. Abdülkerim Bağdat paktından çekildi.

2. İran: Nüfusu,**70 milyon** Dini **İslam** %90 şii Müslüman. Fert başına gsmh. **8400 dolar** (2006) Tarihi M. Ö. 2700 yıllarında Elamite topluluklarına kadar gider.Median dönemi 728 yıllarında sürdü.Birleşme dönemi 250'li yıllarda olmuştur.Sasaniler 226-657 yılları arasında hüküm sürdü.Üçüncü birleşme dönemi 1502 yıllarına rastlar.İslamiyet 700-1400 yılları arasında egemen oldu.1979 İslam devrimiyle şahlık sona erdi.

3. Suriye: Nüfusu, **19 milyon**. Din **İslam**. Fert başına gsmh.**5348 dolar** (2006).1936 Fransa dan birinci bağımsızlığını ilan etti. 1944 de ikinci defa bağımsızlığını ilan etti.1946 da bağımsızlığı tanındı. M. Ö. 2500-2400 yıllarında yaşamış toplumlar vardır.Tarihi M.Ö. 3000'lere kadar gider. Memlukler 1260 lı yıllarda hüküm sürdü.1517 Osmanlı hakimiyeti başladı. Birinci dünya savaşı sonunda Fransa sömürgesi oldu.

4. Lübnan: Nüfusu, **4 milyon** Dini **%39 Hıristiyan, %35 şii, %21 sünni %5 dürzi** cemaatlerden oluşur. Fert başına GSMH. **6681 dolar** (2006) 1941 de bağımsızlığını ilan etti 1943 de tanındı. Tarihi M. Ö. 2900 Gılgamış destanlarına kadar gider. 400 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kaldı. Birinci Dünya savaşında Fransa nın oldu. Persler-Romalılar-Bizanslar kısa süreli hâkimiyet sürdü. Haçlı seferlerine muhatap oldu. Sonra Osmanlı hakimiyetine girdi.

5. Ürdün: Nüfusu, **5. 4. milyon** Dini **İslam** Fert başına GSMH. **4875 dolar** (2006) Birinci dünya savaşı sonrası İngiltere yarı otonomi verdi. İkinci dünya savaşı sonrası 1946'da İngiltere'den bağımsızlığını kazandı Abdullah I.Kral oldu.

6. İsrail: Nüfusu **7.1 milyon.** Dini **Yahudi** fert başına GSMH. **23416 dolar** (2006).Asur-Babil-Pers-Yunan-Roma-Bizans hâkimiyetleri oldu. Memlukler 1260-1516 yılları arasında bölgede hâkimiyet sürdü. Osmanlılar 1517'de aldı. Bulfaur deklarasyonu sonucu1920 de İngiltere Filistin ve İsraili ikiye böldü. 1919-1923 ve 1924-1929 yılları arasında dünyanın değişik yerlerinden birinci ve ikinci Yahudi nüfusu göç ettirildi.1947'de İngiltere Partition planıyla ikiye böldü.1948'de tanındı 1949'de BM'ye üye oldu.

7. Suudi Arabistan: Nüfusu **26 milyon.** Dini **İslam** Fert başına gsmh.**15338 dolar** (2006). 1926'de ilk bağımsızlığını ilan etti. 1927'de tanındı 1932'de yasallaştı.1774'te Vahabbi hareketiyle Suud devletinin kökleri atılmış oldu

8. Yemen: Nüfusu **21 milyon.** Dini **İslam** fert başına GSMH. **751 dolar** (2006) M.Ö 9 ve 6 yüzyıla dayanan tarihi mevcuttur. Kral Aksum 520'lerde hüküm sürdü. Mısır hakimiyeti oldu. Osmanlı daha çok Kuzey Yemene hakim oldu. Güney Yemen 1918'de bağımsızlık mücadelesi verdi.1963 de cumhuriyet oldu.1839'da İngilizler Aden körfezini işgal etti. Zeydi mezhebi çoğunluktadır.

9. Kuveyt: Nüfusu **3.1. milyon.** Dini **İslam** Fert başına GSMH. **16300 dolar** (2006) 1961'de İngiltere'den hakimiyetini kazandı. Osmanlı döneminde ilçe statüsündeydi.

10. Bahreyn: Nüfusu **670 000** kişi Dini **İslam.** Fert başına GSMH. **20500 dolar** (2006) 1971'de İngiltere den bağımsızlığını kazandı. Asur-Yunan-Pers-hâkimiyeti oldu. 629 da İslam dini egemen oldu.1561'da Awal adasını Portekizliler işgal etti.

11. Katar: Nüfusu **840 000** kişi. Dini **İslam.** Fert başına GSMH. **31397 dolar** (2006) 1971 de İngiltere'den bağımsızlığını kazandı. Pers ve Osmanlı hâkimiyeti oldu.

12. Umman: Nüfusu: 3.1. milyon. Dini **İslam**

13. Bahreyn: 1971 yılında Bağımsızlığını İngiltere'den kazandı. Nüfusu. **700 000.** Dini **İslam.**

14. Birleşik Arap Emirlikleri: Nüfusu **2.6 milyon.** Dini **İslam.**

KAYNAKÇA

1. Ronald Judy, (1991) Kant And The Negro, Surfaces, Vol.1.8.
2. J. Wilczynski, (1970) The Economics of Socialism, Adline Publishing Company Chicago
3. Tedd Johnson and David B. Barrett, (2004) Futures, Vol. 36, Issue. 9 November. pp. 947-960.
4. [www://.usinfo.state.gov/producs/pubs/whatsdem/homepage.htm](http://www.usinfo.state.gov/producs/pubs/whatsdem/homepage.htm).01.06.2007.
5. [www://.en.wikipedia.org/wiki/freedom in the world](http://www.en.wikipedia.org/wiki/freedom_in_the_world). 06. 2007.
6. Said Öztürk, (2007) Osmanlı Araştırmaları Vakfı Osmanlı.org.tr 14.06.2007.
7. Kuran-ı Kerim Meali, H. T. Feyizli (2006), Server İletişim Temel Eserler: 1 İstanbul.

AŞIRI MEVLÂNÂ SEVGİSİNİN EN ESKİ KAYNAĞI OLAN AHMED EFLÂKÎ’NİN MENAKİB-ÜL ÂRİFİN ESERİNİN AKIL VE BİLİM IŞIĞINDA GÖZDEN GEÇİRİLMESİ

YÖNDEMLİ, Fuat
TÜRKİYE/ ТУРЦИЯ

ÖZET

Unesco’nun 2007 yılını “Mevlânâ’yı Anma Yılı” kabul etmesi dolayısıyla yapılan bu çalışmanın konusu aşırı Mevlânâ sevgisi olup, bunun tarihteki ilk kaynağı da Eflâkî ve onun ünlü eseri “Âriflerin Menkıbeleri”dir.

Mevlânâ eserlerinde Farsça kullandığı hâlde, onun hakkındaki araştırmaların % 90’dan fazlasının Türkiye’de yapıldığı, buna karşılık Fars/İran edebiyatında bu konudaki çalışmaların % 10’u bile bulmadığı tespit edilmiştir.

Çağımız Türk ve Batı edebiyatıyla Fars edebiyatının Mevlânâ’ya bakış açılarından örnekler verildikten sonra Eflâkî’nin bu ünlü eseri baştan sona gözden geçirilmiştir.

Bu çalışma sonunda, Mevlânâ ve çevresinin mistisizm anlayışının mistifiye edilmesinde kardinal pay ve rolün, bu konuda perestîşkârâne bir üslûbla menkıbeler hikâye eden Eflâkî’ye ait olduğu gerçeğiyle karşılaşılmıştır.

Nicholson’un “İslam Sufileri” kitabından iktibas edilen iki cümle, menkıbeleri okurken, zihinlerde beliren soru işaretlerine ışık tutucu değer taşımaktadır:

– (Müslümanlar) mûtaad ahlâk ölçülerini, ulu kişilere tatbikten kaçınırlar. (Nicholson: *İslâm Sûfîleri (The Mystics of İslam)*. (Terc. Mehmet Dağ ve ark.) Kültür Bakanlığı Yay. No: 262, s. 110-111)Ve:

– Tabiat kanunu fikrinden yoksun bir Müslüman için, kendi tabiriyle, bütün bu hârikulâde olaylar, aynı derecede inandırıcı görünmektedir. (Nicholson: *Age.*, s. 119)

Türkiye içi ve dışında şimdiye kadar bu eserin, bu bildirideki kadar derin ve geniş olarak ele alınmadığını, dolayısıyla kritize edilmediğini vurgulamak gerekir.

Menakıb-ul Ârifin'den 126 menkıbe bu çalışmada örnek olarak ele alınarak, Atatürk ilkelerinin özü olan akıl ve bilim açısından kritik analizleri yapılmış, sonuç olarak Mevlânâ ve Mevlevîliğin bu denli bilim, akıl ve mantık sınırlarını zorlayacak aşırı yüceltmelere ihtiyacının bulunmadığı belirtilmiş; bu eserin yeni, kritikli baskıları (edition critique) nın yapılmasının önem ve gereği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eflaki, Menakıb-ül Ârifin, Mevlana.

ABSTRACT

Reviews of Manakib Al Arifin, the Book of Eflaki, the Oldest Source of the Extreme Love of Mawlana, Under the Light of the Mind and Science

The subject of this study is extreme love of Mawlana, because of UNESCO accepting the year 2007 as the commemoration year of Mawlana and the first source of in the history is Eflaki's famous work.

Although all of Mawlana's studies (works) are in Persian language more than 90% of the research done about him has been done in Turkey. In Iranian literature it is less than 10 %.

At the end of our study, it has been met with the reality that the cardinal share and rol in mystifying the mystic comprehension of Mawlana and his environmen belongs to Eflaki.

It should be stressed that this famous work of art of Eflaki has not been handled and discussed in details and widespread either inside or outside of Turkey as much as in this memorandum.

In this presentation (memorandum) 126 legends (manakıb) has been taken as exemple and this critical analysis has been made in terms of mind and science.

As a result, the importance and need of this work of the new and edition critique, has been dwelled.

Key Words: Eflaki, Manakib Al Arifin, Mawlana.

Giriş

Bu tebliğde, Ahmed Eflâkî'nin Menakıb-ül Ârifin (Âriflerin Menkıbeleri) adlı eseri, Atatürk ilkelerinin özü olan bilim, akıl, mantık, ayrıca tıp ve İslam dini açısından gözden geçirilmiştir. Onun yedi asırlık temel, kaynak kitabı hakkında tarafımızdan bu tebliğ vesilesiyle yapılan kritik ayarında, gerek Türkiye'de, gerekse yurt dışında ikinci bir çalışmanın şimdiye kadar yapılmamış olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.

Bu eserin İslam dini ve Atatürk ilkelerinin özü olan bilim, akıl ve mantık açısından gözden geçirilmesi halinde; bunlara tenakuz gösteren, üstelik *blaspheme* ve *heresiarque* nümunesi denebilecek pek çok mısra, beyit ve menkıbelerle karşılaşmak, insanı son derece hayrete düşürmektedir!

Bu durumun şimdiye kadar bu tebliğde işlendiği çapta ele alınmamış olması, Türk toplumunun ve bilhassa bu uğurda kongreler, sempozyumlar düzenleyenlerin, bu kitapları gerçekten okuyup okumadığını, okudularsa neden rahatsız olmadığını sorgulamak gerektiğini akla getirmektedir. Kongre ve sempozyumlar dışında, piyasada mevcut Mevlâna ve Mevlevîlikle ilgili kitapların çok büyük kısmında da Ahmet Eflâkî'nin “Âriflerin Menkıbeleri” isimli hagiografik eserinden, üzerinde hiç düşünülmeden yapılan menkıbe iktibaslarına rastlanmaktadır.

Mevlânâ ve çevresi hakkında en güvenilir kaynak olarak kabul edilen Sultan Veled'in İptida-nâme'sinde Mevlânâ'nın kerametlerinden bahsedilmez. Buna karşılık Feridun b. Sipehsâlar'ın eserinde onun kerametleri anlatılmıştır.

Eflâkî de eserinde bunları mübalağalandırarak, gayet perestişkârâne bir üslûp kullanarak ve kendisi hakkında *hyperdulie*, öbür tarafta menkıbesini anlattığı kimseler hakkında ise *magistere* sergileyerek anlatmıştır.

Bundan dolayıdır ki, Mevlânâ ve çevresinin mistisizm anlayışının restore ve mistifiye edilmesinde Eflâkî'nin kardinal hisse ve rol sahibi olduğu, her dikkatli araştırmacı için, inkâr edilemez bir gerçektir.

Bu konu hakkında daha derinlemesine bilgi sahibi olmak için evvelâ kaynakları dikkatle gözden geçirmek (*ad fontes*), mistisizmlerde parabol ve abata dısmannların rolünü araştırmak, daha sonra da Büchner, Haeckel ve Nordau'yu tedkik etmek, her araştırmacının yapması gereken zihin temrinleridir...

Clement Huart, Eflâkî'nin bu kaynak eseri için “Altın Standard”ı telmih eder tarzda, “fevkalâde önemli ve değerli” anlamına gelen “Altın Kitap” benzetmesini yapar.

Cl. Huart bu eseri, ilim âleminde “Dönen Dervişlerin Velileri” mânasına gelen “*Les Saints des Derviches Tourneurs*” adıyla ve iki cilt halinde tercüme etmiştir. Bu tercümesinin ilk cildini 1918, ikincisini ise 1922 yılında yayımlamıştır.

Bu eser gözden geçirildiğinde, başta müellifin önsözü olmak üzere bazı parçaların konuyla ilgili olmadıkları, bazılarının da müstehcen sayıldıkları için mütercim tarafından Fransızcaya çevrilmediği görülmektedir.

Cl. Huart'ın “**Mevlevîliğin altın kitabı**” dediği; Mevlânâ ve çevresi, Melevîlik hakkında bütün kitap, makale ve tebliğlere kaynak teşkil eden, tabir caizse “**doğruluğu resmî olarak tasdik edilmiş (onaylanmış) kaynak kitap**” veya “**Resmî yayın organı**” olarak nitelendirmenin hiç de yanlış olmayacağı bu eser Türkçeye *Prof. Tahsin Yazıcı*, tarafından çevrilmiştir.

Bir kısmı *N. L. (Non Liqueur)*, bazıları *elliptique* (müphem ve açıkça anlaşılmaz) bazıları ise alenen *blasphemum* (küfür) olan ve el'an *Quelle* (en eski ve temel kaynak) rolünü oynamaya devam eden, “*Legende doree*” veya “*Fleurs des Saints*” tarzındaki bu menkıbelere karşı şimdiye kadar hiçbir itiraz sesinin yükseltilmemiş olması, acaba her yıl ihtifaller düzenleyen zevatın bu menkıbeler üzerinde hiç düşünmediğinin mi bir işaretidir; yoksa böyle düpedüz *blasphematoire* menakıb acaba sadece “*lapsus calami*” (kalem sürçmesi) olarak mı değerlendirilmiştir?

Fars edebiyatı tarafsız bir gözle incelendiğinde, Fars edebiyatı tarihçilerinin genel olarak tasavvufa sıcak bakmadıkları görülür. *İsrafil Babacan*'a göre bunun başlıca sebepleri şunlardır:

1/Özellikle *Şah Tahmasb*'la birlikte, *Safevî*lerden sonra İran'da, tasavvuf hakkında oluşan olumsuz düşünceler,

2/İranlıların tasavvuf yerine kullandıkları irfan kavramının bizdeki tasavvufu tam olarak karşılamaması ve yaşayış tarzından ziyade bir düşünce faaliyetine işaret etmesi,

3/Pehlevî dönemiyle birlikte İran'da hızla yükselen Fars milliyetçiliği ve Âryâcılık.

Ripka, Safevî döneminde büyük mutasavvıf şairlerin yetişmemesini *Minoverski*'ye dayanarak şöyle anlatır: “*Farsi-i Derî*’nin asıl temellerinden biri olan irfan, genellikle karamsarlığa ve ümitsizliğe bir tepki olarak oluşmuştur. Safevîler döneminde İranlılar, öncelikle birliğe önem vererek hükûmet işlerine ve ilmî meselelere yöneldiler. Tasavvuf tekkeleri Safevî siyasetiyle ezilmeye başladı.

Bunu neticesinde tasavvuf düşüncesi, şiir ve edebiyatta da kendine yer bulamadı. Meselâ Mevlana'nın *Mesnevî*'sini evde bulundurmamak büyük bir tehlike olmaya başladı. Buna ilaveten *Şah I. Tahmasb* Melevîleri İran'dan çıkardı.” (*Ripka, Jan: Tarih-i Edebiyat-ı İran, Farsça'ya Tercüme: Îsâ Şebâbî, Tahrân, 1381/2002, s. 414*)

Safa'ya göre Safevî hareketi başlangıçta, bir sufi tarafından başlatıldıysa da tasavvuf için uygun olmayan bir sürece dönüşmüştür. Bu

dönemin sonuna yaklaşıldıkça uygunsuzluk da o kadar artmıştır... Bu dönemin tasavvuf için uygunsuz olması iki nedene bağlanabilir:

1/Safevî sufilerin diğer sufilere galebesi ve zahir alimlerinin etkisinin artması.

2/Kızılbaşlar ve sufiler arasındaki iktidar mücadelesinin yönetimin tasavvufa bakış açısını değiştirmesi. (*Safâ: Age., C. V, s. 201-202*)

Schimmel de 17. asırda İran'da tasavvuf aleyhine kuvvetli bir cereyan oluştuğunu belirterek, bu nedenle İran'da Mesnevî'nin fazla tetkiki yapılamadığını söyler. Halbuki Hint ve Pakistan'da Mevlânâ'nın tesirleri daha âşikârdır. 1963 yılına kadar İran'da Mevlânâ'nın tesirleriyle ilgili eserleri sayan *Schimmel* 5-6 eser adı yazmakla iktifa eder. (*Schimmel, Annemarie: Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin Şark ve Garbta Tesirleri, Ankara, 1963, s. 14*)

Bugün itibarıyla İran'da Mevlânâ ve eserleri hakkında yapılan akademik çalışmalar yine yirmi-otuzu geçmez. Oysa ülkemizde 2005 Haziran itibarıyla hazırlanan bir Mevlânâ bibliyografyasında, 3 lisans ve seminer, 42 yüksek lisans, 20 doktora, 272 kitap ve 581 bildiri ve makale olmak üzere 918 akademik çalışmadan bahsedilir. (*Tekin, Mustafa: Mevlânâ Bibliyografyası, Tasavvuf Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, Sayı 14, Ankara, 2005, s. 735-774*)

İranlıların tasavvuf yerine kullandıkları *irfan* mefhumu da bizim tasavvuftan anladığımız mânâdan daha geniştir. Bu mefhum, tarikat gibi sistemli ve sınırlı bir yaşayıştan ziyade düşünme ve anlamayı vazeden bir faaliyeti ifade eder.

İran'da irfandan maksat *marifettir*. Ancak buna tahsil ve ilimle değil, seziş ve anlayışla ulaşılır.

İran'da irfanî istilahlara üzerine yazılan en mühim lugatte, *irfan* şöyle tarif edilir: İstilahî olarak, *Hak taliplerinin taleplerine ulaşmak ve Hakk'ı tanımak için seçtikleri yol ve tarza* denir.

Hakk'ı tanımanın iki yolla mümkün olduğu söylenmiştir: Birincisi eserden müessire istidlâl, ikincisi fiilden sıfata, sıfattan zâta yöneliş. Bu ikincisi enbiyalara, evliyalara ve âriflere mahsustur. Bu şuhûdî marifet, mutlak meczuplardan başkasına ayân olmaz...

İrfan iki kısımdır: İrfan-ı amelî yani seyr ü sülûk ile vüsûl u fenâ ve irfân-ı nazarî yani kaidelerin ve tarzların keşfi, şuhûd. (*Seccadî, Seyyid Cafer: Ferheng-i Istilahat ve Tabirât-ı İrfânî, Tahran, 1375/1996, s. 577*)

İşte İran’da aklî bir faaliyet olarak algılanan irfan, kaidelerin ve tarzların keşfi, *şuhud* olarak ele alınır.

Safevî döneminin iki önemli lügatinden biri olan *Anandrec*’te irfan, tanımak ve marifet-i Hakk Teala olarak açıklanırken (*Muhammed Padişah: Anandrec Ferheng-i Camî-i Farsî, Tahran, 1365/1984, C. IV, s. 2912*), *Burhan-ı Katî*’da bu kavrama yer bile verilmez. (*Muhammed Hüseyin Bin Halef-i Tebrizî: Burhan-ı Katî, yayına hazırlayan: Muhammed Muin, Tahran, 1357/1978*)

Fars edebiyat tarihleri dışında, İran’da son zamanlarda yazılan üslup-bilim kitaplarının bile, Mevlânâ’nın, tasavvufî kişiliğinden bahsetmedikleri görülmektedir. Bundan hareketle; **İranlıların zımnen, Mevlânâ’yı bir mutasavvıf olarak görmedikleri veya kabul etmedikleri sonucunu çıkarmak mümkündür.** Meselâ:

Riyâhî’ye göre Eflâkî, Menakıb-ül Ârifin’de, Mevlânâ’nın herhangi bir müridi gibi, onun makamını yükseltmek için eserini, **temelsiz hikâyelerle doldurmuştur.** (*Riyâhî, Muhammed Emin: Zebân ve Edeb-i Farsî Der Kalemrev-i Osmanî, Tahran, 1369/1990, s. 91*)

Nitekim rasgele seçilen şu iki menkıbe, *Riyâhî*’ye hak vermektedir:

(Hamza adında bir neyzen hastalanıp öldü, gömme hazırlıkları yapılırken) Mevlânâ hemen kalkıp neyzenin evine gitti, kapıdan içeri girince “Aziz dost Hamza, kalk.” dedi. Hamza “Buyur!” diyerek kalktı ve ney çalmağa başladı. Üç gün, üç gece büyük bir semâ yaptılar. O gün, yüze yakın Rum’lu kâfir Müslüman oldu. Mevlânâ mübarek ayağını evden dışarı atar atmaz neyzen öldü. (*Eflâkî: Age, Hürriyet yay., C. I, s. 263, no. 143*)

Yine müritlerden bir derviş öldü. Ölüm haberi Mevlânâ hazretlerine ulaşınca “Niçin daha erken haber vermediniz. Onun ölmesini önlerdim. ‘İş bitti, bütün işler Tanrı’ya döner’ (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 264, no. 144*)

Riyâhî, Mevlânâ’nın eserlerini Fars şiir, edebiyat, kültür ve düşüncesinin şaheserleri arasında sayar. Farslıların günümüzde Mevlânâ’ya niçin değer verdiğini ise şöyle açıklar:

“...Ancak burada şu nükteyi zikretmek gerekir ki bugün Mevlânâ’ya biçtiğimiz değer ve yücelik, eserleri dolayısıyladır. Ancak takipçileri olan Mevlevî cemaati ona **olağanüstü** bir kişilik biçmişlerdir. **Bu şahsiyetin ölümünden sonra Eflâkî gibi onun tutkunu olan saf**

düşünceli insanlar tarafından hayatı hayal ve efsanelerle örülerek oluşturulmuştur.” (*Riyâhî: Age., s. 94*)

Mesnevî'nin ve Mevlevîliğin Fars dilinin yayılmasındaki etkisi, Riyâhî'ye göre hiç şüphesiz, reddedilemeyecek bir gerçektir.

Riyâhî'ye göre Mevlânâ ve ailesinin kendi dönemlerinde, özellikle Selçuklu sultanlarından gördükleri takdir ve sevgi konusuna da şüpheyle yaklaşmak gerekir.

Çünkü Mevlânâ'nın hayatta olduğu yıllarda yazılan manzum ve mensur eserlerde, ondan bahis bile edilmediği, tarihî bir gerçektir!

Mevlânâ'nın hayatının son dönemlerindeki irfanî irşâdları ve şöhreti ise ancak ölümünden sonra kaleme alınmıştır. (Riyâhî: Age., s. 95

*Riyâhî'ye göre, bu tarikatın tarihte bir tek misyonu vardır ve öyle de olmak zorundadır: **Farsça ve Fars kültürünü yaymak.***

Mevlânâ ve çevresinin, daha sonra da muakkiplerinin mistisizm anlayışının mistifiye edilmesinde en büyük pay ve rol, bu konuda perestişkârâne ve yerine göre *non liquet* ve *elliptique*, yerine göre *hiperbolique* bir üslûbla, menkıbeler hikâye eden Eflâkî'ye aittir.

Eflâkî'nin nakline göre Mevlânâ'nın zuhurundan ölümüne kadar on sekiz bin kâfir, imana gelerek Müslüman ve mürid olmuştur. (*Ahmed Eflâkî, Age., Hürriyet yay. C. II, s. 30-31*)

Buna mukabil, Konya'da (...) XII. Yüzyıl boyunca (...) Rum nüfus varlığını sürdürmüş, fakat pek artış olmamıştır. Alâeddin Tepesi'nin toplam alanı içinde Rumlar'ın oturduğu alanın 6-7 hektar civarında olduğu bilinmektedir.

Bu kadar alanda sık sayılabilecek nüfus ancak 1.500 kadardır.

Bu devirde Konya'nın toplam nüfusu ise, en iyimser bir tahminle 3-4.000 kadardır. (Muammer Gül ve ark.: Selçuklu'dan Günümüze Konya'nın Sosyo-Politik Yapısı, s. 239, 352-353 ve 425)

Nerede on sekiz bin gayri Müslim nüfusu?

O devirde Konya'nın toplam nüfusu üç-dört bini geçmezken; bu durumda ya Eflâkî'nin sayı saymayı bilmediği, yahut aşırı mübalağalacı, hiperbolik bir üslûb sahibi olduğu söylenemez mi?

Bu eserdeki akıl, bilim ve mantık sınırlarını aşan hiperbol ve sürelevasyonların acemvârî bir ironi, bir derizyon olabileceği ihtimali bile gözden ırak tutulmamalıdır...

Tülay Uğuzman'a göre "Âriflerin Menkıbeleri" adlı eserde adı çok sık geçen kişiler, genellikle az yiyen, az uyuyan, az ama öz konuşan kimseler olarak tanıtılmakta, bunlar ulu kimseler olarak adlandırılmakta ve Mevlevîliğin ilkelerini içlerine sindirmiş, bu ilkelerle özdeşleşmiş bireyler olarak tanımlanmaktadırlar.

Mevlânâ ve çevresindekilerin hayatlarını anlatırken, **belki zaman zaman biraz abartıya kaçtığını düşündürebilen** ancak yine de dönemin yaşam biçimi, sosyal ilişkileri ve bu ilişkilere yön ve biçim veren töreler hakkında gerçekten önemli bilgiler veren Âriflerin Menkıbeleri adlı eser, günümüzde tekrar tekrar okunması gereken kitaplar arasında yer aldığı gibi, bu alanlarda çalışanların başvurabilecekleri önemli bir kaynaktır" (Tülay Uğuzman: Ahmet Eflâkî'nin "Âriflerin Menkıbeleri" Adlı Eserinde Türk Töresi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri, 25- 28 Mayıs 2006, Çanakkale, s.71- 81)

Yukarıdaki cümlede zikredilen ve nazik, ihtiyatlı bir üslûbla "belki zaman zaman biraz abartıya kaçtığını düşündürebilen" menkıbelerden birkaçı örnek olması için aşağıya alınmış ve "biraz abartı"nın daha ötesinin ne olabileceği sorusunun cevabı da düşünenlere bırakılmıştır...

Zira bu eserde, **parça parça olan ayak kemiklerinin bir el sıvazlama (mesh) ile derhal kaynaması, ölülerin dirilmesi, meleklerle Miraç'a çıkılması, demirin altına dönmesi, toprağın altına dönmesi, kamburun sırtının sıvazlanarak düzeltilmesi, ilkmektep çağında otuz-kırk gün hiç yiyip içmeden yaşama vs.** gibi menkıbeler bulunmaktadır. Meselâ:

(...) Mevlânâ, mübarek eliyle örsü alıp onun (Bedreddin'in) eline verir. Bedreddin bakar ki, bu demir örs, parlak güzel bir altın olmuş.(...) (Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 236, no. 103)

(Hamza adında bir neyzen hastalanıp öldü, gömme hazırlıkları yapılırken) Mevlânâ hemen kalkıp neyzenin evine gitti, kapıdan içeri girince "Aziz dost Hamza, kalk" dedi. Hamza "Buyur!" diyerek kalktı ve ney çalmağa başladı. Üç gün, üç gece büyük bir semâ yaptılar. O gün, yüze yakın Rum'lu kâfir Müslüman oldu. Mevlânâ mübarek ayağını evden dışarı atar atmaz neyzen öldü. (Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 263, no. 143)

Yine müritlerden bir derviş öldü. Ölüm haberi Mevlânâ hazretlerine ulaşınca "Niçin daha erken haber vermediniz. Onun ölmesini önlerdim. 'İş bitti, bütün işler Tanrı'ya döner' (Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 264, no. 144)

(...) Mevlânâ hazretlerinin çok tatlı sesli bir gûyendesi vardı. Fakat kamburdu. (...) Mevlânâ, kambura “Niçin doğru durmuyorsun, neyin var?” diye buyurdu. Kambur, kamburunu gösterdi. Mevlânâ hemen mübarek elini onun kamburuna sürdü, derhal kamburu düzeldi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 264, no. 145*)

Bir gün Mevlânâ Şemseddin-i Tebrizî şöyle buyurdu: Ben , ilk mektepte idim. Daha ergenlik çağına gelmemiştim. Otuz kırk gün geçtiği halde, canımın, Muhammed’in siyretine olan aşkımdan ötürü hiç yemek arzu etmediği olurdu. (...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 76, no. 1*)

Çelebi hazretleri Amasya Madeni’nden çıkıp Kastamonu’ya gidiyorlardı. Yolda: “Biz, bu gün haramilerle (eşkıya) karşılaşacağız, hazır olunuz” dedi. Bir saat sonra Osmancuk kalesinin yakınlarında Ayıntap haramileri ile karşılaştık. Bunlar bir kıyamettir kopardılar. Her taraftan Çelebi’nin üzerine ok yağdırdılar, bunlardan biri mübarek baldırına isabet etti. Derler ki o gün Çelebi, gömleğinin üzerine yamalı bir hırka (Tigle-i ârifî) giymişti. Ona isabet eden oklar tekrar geri sırıyordu. Haramiler, Çelebi cübbesinin altına zırh giymiştir zannı ile biribiri arkasından ok atıyorlardı. Nihayet kervanı soydular.(...) (Daha sonra haramiler Emir Ârif’in müridi oldular, o da) giydiği hırkayı onların reisine bağışladı. Onlar da dostlardan ve kervandan ne almışlarsa geri verdiler. O yarayı da sıkı sıkı bağlayıp özürler dilediler. Fakat şaşılacak şey şu ki onların oklarının darbesinden o mübarek elbisede bir iz yoktu. (Elbisesinde oktan bir iz olmadığı halde, bacağındaki darbenin izini şöyle açıkladı): “Babam hazretleri, Konya’dan gitmemi istemiyordu. Onun bu arzusunu kabul etmeyip kayboldum. Bu kadar yara ve felâket onun hatırının kırılmasından geldi” dedi. (...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 299, no. 76*)

Meşhur bir bestekâr ve zamanın üstadı olan Kemal-I Kavvâl’in bir dostun semâ’ında içinden: “Acaba bu semâ’da benim tefime ne kadar atılacak?” diye geçti. Mevlânâ hazretleri yerden bir avuç toprak alıp onun tefine attı ve: “Al da gözüne sok” dedi. Kemal-i Kavvâl tefinin altınla dolduğunu gördü. (...) (*Eflâkî: Age., M.E.B. Baskısı, C. I, s. 440, no. 423*)

Eflâkî mahlasını kullanan kişinin, yani bahse konu olan müellifin, bu mahlasına göre ilm-i felekiyat (yani astroloji, astronomi) ile meşgul olması gerekir.

Sakıp Dede’nin “*Sefine-i Nefise-i Mevleviyan*” (1866) adlı eserinden naklen Tülay Uğuzman ve Büyük Larousse’a göre Ahmed Eflâkî,

felekiyat (gökbilim), sihir ve simya (elementleri altına çevirme uğraşı) gibi konular üzerinde çalışmıştır.

Ancak adında bulunan Eflâkî, yani “astroloji-astronomi ile ilgilenen” kelimesini doğrulayacak hiçbir bilgi, bu kitabında göze çarpmamaktadır.

Bilakis, *Age., Hürriyet yay., C. II, s. 95, no. 44*’te rivayet edilen menkıbeye bakarak, ilm-i felekiyattan değil bilgisi, haberinin bile olmadığını söylemek mümkündür:

“Bir gün Mevlânâ hazretleri şöyle buyurdu: Bir gün bana, Melekût âlemlerine çıkmak ve Ceberut âleminin yollarının yolcusu olmak müyesser olmuştu. Dördüncü kat göğe geldiğim vakit bu feleği kararmış gördüm. Beyt-ül-Memur’un sakinlerinden ve nur âlemine dalanlardan, güneşin böyle kaybolmasını sordum. Bu kutsal kişiler: ‘Güneş, fakirlerin sultanı Şems-i Tebrizî’yi ziyarete gitmiştir.’ dediler. Ben, o âlemdaki makamları gezdikten ve göklerin âyetlerini seyrettikten sonra dördüncü kata tekrar döndüm. Güneşin, kendi merkezinde nurlar saçmakta olduğunu gördüm.”

Bu durumda onun Eflâk doğumlu bir mühtedî, nev-müslim olabileceği görüşü, kanaatimizce ağırlık kazanmaktadır:

İslam Ansiklopedisinde *Prof. Tahsin Yazıcı*’nın verdiği bilgilere göre babası *Altın Orda* (veya *Altın Ordu*) devletinin başşehri *Saray*’da ölmüş olan Ahmed Eflakî’nin doğum yeri ve tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bilinen tek husus, onun Konyalı olmadığıdır. Ama Konya’da ölmüştür. Konumuz olan eserini de Mevlânâ’nın vefatından tam seksen sene sonra kaleme almıştır. İşte bu eser, Almanların *Quelle* dediği, ihtifallerin en vaz geçilmez, en eski ve temel, kaynak kitabıdır...

Menkıbelerin müellifinin doğum yeri hakkında bir başka görüş ise, onu Eflaklı olarak tanıtır. Kendisi Eflak eyaletinde, Filipet nehri civarında doğmuştur. Bu bilgi, *Mehmet Şendal* ile *M. Lütü İkiş*’in arşivinde bulunan Osmanlıca bir kitapta bulunmaktadır.

Bu bilginin doğruluğunu araştırmak için 2007 yılı Eylül ayında, İCANAS kongresinden hemen evvelki günlerde Romanya’ya gidilerek, ansiklopedilerde geçmeyen Filipet nehri bizzat bu satırların yazarı tarafından soruşturulmuştur. Romencede Filipet kelimesinin bulunmadığı, bu kelimenin aslının Filipeşt olması gerektiği, bunun da Kral Filip’e izafeten kurulan bir toponomi, ikinci ihtimalle de bir hidronim, yani küçük çay olabileceği bilgisi edinilmiştir. Ancak hadisenin eskiliği göz önüne alınarak, Romanya coğrafyasının altı-yediyüz evvelki halini anlatan arşiv belgelerinin araştırılacağı sözü alınmıştır.

Ahmed Eflâkî'nin doğum yeri hakkında başka kitaplarda rastlanmayan bu bilgi çok daha akla yatkındır: Günümüzde Eflak güney Romanya olduğuna göre, bu bölgede doğan Ahmed Eflâkî, bir muhtedî olabilir.

Bu bölge zaten Altın Orda (veya Altın Ordu) devletine yakındır. Bölgeye beşerî coğrafya açısından göz atıldığında, nüfusun ağırlıklı olarak Ortodoks Hristiyan olduğu, ama Askenazi denilen Yahudi sekenenin de bulunduğu fark edilir. Mühtedî, nev-müslimlerin girdikleri yeni dinde ne kadar sıkı ve katı oldukları, çok iyi bilinen bir gerçektir. Hatta bundan dolayı Batı'da "*muhtedîlerin Ortodoks oldukları*" sözü yaygındır.

Eflâkî adının coğrafi bölge olarak değil, "eflâk (felekler: gök cisimleri) ile ilgilenen, astronom, müneccim, astrolog" karşılığı olarak kullanıldığını görüşüne karşılık olarak, tarih boyunca müneccimlik, müneccimbaşılık ve astrolojinin de genellikle bir Yahudi mesleği olduğunu hatırlatmak, müşarünileyhi bir de bu bakış açısından değerlendirmekte fayda vardır... (*Soner Yalçın: Beyaz Müslümanların Büyük Sırrı Efendi-2, s. 351-353*)

Okur-yazar olanların parmakla gösterilecek kadar seyrek olduğu bir ortamda, Ulu Arif Çelebi tarafından böyle bir eseri yazmasının kendisine sipariş edildiği zaten bilinmektedir.

Doğduğu ve muhtemelen gençliğini geçirdiği bölge ve çağ itibariyle, okuma yazma bilen, Doğu Avrupalı bir Ortaçağ aydını olan Eflâkî'nin de, bu okuduğu, bildiği hagiografik eserlerdeki menkıbeleri; geldiği Ortaçağ Konya'sında, içine dahil olduğu ve yaşadığı yeni çevreye adapte etmiş olması ihtimali üzerinde düşünmek, zihin egzersizi için ilk adımdır.

Eva de Vitray-Meyerovitch de Mevlânâ'yı *Aziz François* (1181-1226)'ya benzetirken, bazı menkıbelerin birbirinin âdeta kopyası olduğunu söylemektedir.

Mevlânâ (d. 1207 veya 1182-ö. 1273) hakkındaki menkıbelerin kaynağı Eflâkî (14. yy.) olduğuna göre, yukarıdaki paragraftaki ihtimal, yani ondördüncü yy.da yaşamış olan Eflâkî'nin Avrupa'daki bazı Aziz menkıbelerini Mevlânâ'ya modifiye ve adapte etmiş olması ihtimali akla gelmektedir.

Bu esere her türlü peşin hükümden uzak ve tarafsız bir gözle bakıldığı takdirde şu hususlar dikkati çekecektir:

Gerek Eflâkî'nin *Âriflerin Menkıbeleri* isimli eseri ve gerekse Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini dikkatle okuyan her ehli kitap, âdeta loci theologici karşısında, mukaddes kitabında anlatılan meselleri görür gibi

olmakta; bu iki eserde âdetâ *Kitab-ı Mukaddesin* Mevlânâ zamanındaki yorumuyla karşılaşmaktadır:

Izdırap çekmenin özendirilmesi, dünya nimetlerine sırt çevirme ve aşırı riyazetle bedeni zayıf düşürme, nefsin isteklerine karşı şiddetli muhalefet, dahası nefsi mutlaka katli gereken bir düşman gibi görme, tövbe diye bir müessesenin varlığından habersiz görünerek devamlı nefsinin levmetme, ölüme karşı âdetâ marazî bir ilgi hattâ muhabbet besleme (ölüm gecesinin şeb-i arus=gerdek gecesi olarak görülmesini hatırlayınız), menkıbeleri anlatılan kişilerin her türlü günahattan âzâde ve Cennet'e girmeleri muhakkak olan insanüstü varlıklar gibi takdimi, bunlara ilaveten ölümlerin diriltildiği, –beşikteki– altı aylık bebeğin konuşması,... gibi.

Nitekim Eflâkî'nin menkıbesini anlattığı Paşa hatun isimli kadının ölümünden sonra yedi gün geçtiği halde “tahtın üzerinde uyumuş gibi yatması”, İslam dininde ölümlerin defninde gösterilen aceleciliği bilenler için inandırıcı olmaktan uzak olup, sanki Avrupa'da katafalka konmuş bir Hıristiyan cenazesine daha çok benzemektedir:

(Bayburt'lu Ahi Emir, Çelebi'yi sıkılmış bir vaziyette görür, sebebini sorunca o) “Benim sevgilim olan Keygatu'nun karısı Paşa hatundan kendisine yakışmayan bir hareket görüp incindim. Tam bir gazapla çıktım gittim” dedi. (...) Çelebi hazretleri üç gün üç gece iftar etmemişti. Sabahleyin herise istedi. Elini yemeğe uzatınca “Yazık! Paşa hatun öldü.” deyip elini yemekten çekti ve hüngür hüngür ağlamağa başladı. Biz hayret içinde âciz kalmıştık ki o anda bir haberci içeri girip: “Hatunun naibi geliyor.” dedi. Naip attan indi, baş koyup Çelebi'ye bir mektup verdi. (Bu mektubta) Paşa hatun yalvarıp özürler diliyor ve Çelebi'yi çağırıyordu. Çelebi, hadden aşırı içlendi ve çok üzüldü sonra: “Yazık nazenin dost, yazık yer yüzünün hanımı.” dedikten sonra şu beyitleri söyledi (...) Ahî dedi: Ben o halin sırrını tekrar sordum. Çelebi: “Mektup gönderen bizim Paşa hatun bu dünyadan göçtü ve gayıplara mensup olanların onun tabutunu götördüklerini gördüm.” dedi. Orda hazır bulunanlar hayrette kalıp eseflendiler ve Paşa hatunun ölüm tarihini yazdılar. Çelebi hemen ata binip hatunun naibinin refakatinde hareket etti. (...) Erzurum'a ulaştığımız gün, Paşa hatun'un ölümünün yedinci günü idi. (...) Çelebi hazretleri, Paşa hatunun cenazesinin bulunduğu odaya girip büyük heyecanlar gösterdi. Paşa hatun tahtın üzerinde uyumuş gibi yatıyordu. Onu kucaklayarak günahını affetti.(...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 269-271, no. 40*)

Bu menkıbeyi daha geniş olarak tahlil edecek olursak:

– İslam dininde, ölen kimsenin hemen elbiseleri çıkarılır, daha sonra vücudu bir çarşafa örtülür. Çünkü İslam dininde ölenler, beyaz ve temiz bir çarşafa (kefen) sarılarak gömülür.

– Bir ölüyü elbiseleriyle, yani giyinik olarak gömmek, islamî değildir.

– Ayrıca ölenin elbiseleri hemen çıkarılmayacak olursa, biraz sonra ortaya çıkacak ölü katılığı (rigor mortis)ndan dolayı üzerindeki kıyafetler ancak kesilerek veya yırtılarak çıkarılabilir.

– Sonra, İslam dininde ölüler bekletilmeden, bir an evvel defnedilir.

– Menkıbede tasvir edilen manzara yani Erzurum Valisinin karısının, sırf Çelebi ondan incindi diye öldüğü ima edilir bir tarzda anlatılması; ölümünün üzerinden bir hafta geçtiği hâlde, tahtın üzerinde uyuyormuş gibi yatıyor olması, hiç de islamî ve inandırıcı bir tablo gibi görünmemektedir.

– Bütün bunlardan başka İslam inancına göre, bir kadın evli bile olsa, ölümüyle birlikte nikâh bağı sona erer. Yani bırakınız bir yabancı olan Çelebi'nin, kocasının bile; ölen karısını kucaklamak şöyle dursun, yüzünü açarak görmek istemesi hoş karşılanmaz.

– Bu menkıbede son satırda geçen ve ölü bir kadına Ârif Çelebi'nin uyguladığı anlatılan, kendisinin mahremi bile olmayan “*bir kadını kucaklama*” ve “*günahını affetme*” kelimelerinin, daha doğrusu *anahtar kelimelerinin*, islamî açıdan nasıl yorumlanabileceği veya bu kadar âşikâr hristiyanî motiflere nasıl bir islamî anlam yüklenebileceği ise ayrıca merak konusudur.

Keza ölülerin diriltilmesinden bahseden menkıbeler, yazarının Hristiyanlığı iyi bildiğini ve *Lazarus'un diriltilmesini* anlatan sahneyi İslama ve Mevlânâ'ya modifiye ve adapte ettiğini göstermektedir:

(Hamza adında bir neyzen hastalanıp öldü, gömme hazırlıkları yapılırken) Mevlânâ hemen kalkıp neyzenin evine gitti, kapıdan içeri girince “Aziz dost Hamza, kalk” dedi. Hamza “Buyur!” diyerek kalktı ve ney çalmağa başladı. Üç gün, üç gece büyük bir semâ yaptılar. O gün, yüze yakın Rum'lu kâfir Müslüman oldu. Mevlânâ mübarek ayağını evden dışarı atar atmaz neyzen öldü. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I. S. 263, no. 143*)

Eflâkî'nin bir mühtedî olabileceği görüşü, müellifin İslâmî bilgilerinin sıhhat derecesinin zayıflığından da tahmin edilebilmektedir. Söz gelişi *Age., Hürriyet yay., C. II, s. 55, no. 572*'de anlatıldığı gibi:

“Bir gün Mevlânâ'dan ‘Mustafa hazretleri: Ben bin sene toprağın altında kalmam buyurdu. Acaba bu doğru mudur?’ diye sordular. Mevlânâ da “Peygamber doğru söylemiştir. O, daima doğru söyleyici ve emindi” dedi.

Bu menkıbede geçen ve “Peygamberimizin bin sene toprağın altında kalmayacağını” belirten hadis, hiçbir hadis kitabında bulunmamaktadır.

Böyle *heresiarque*, uydurma bir hadisi Peygamberimize mâl etmek akıl, mantık ve İslâm dışı değil midir? Üstelik onun vefatından itibaren bin seneden çok daha fazla zaman geçtiği halde, bu ‘hadis’in gerçekleşmediği de, tarihî bir hakikattir.

Bu uydurma hadis, bir judeo-kretien inancı olan ve ayrıca *adventist*ler gibi grupların da hararetle savunduğu “İsa peygamber veya Mesih’in tekrar geri geleceği” inancının modifiye ve müphem bir ifadesi değil midir?

Bu inancın daha aşırısına sahip *chiliastik* gruplar ise üstelik geri gelecek olan İsa'nın bin (1.000) yıl boyunca bedenen dünyayı idare edeceğine inanırlar!

Müellif, İslâm dininde hacetlerin sadece Allah'tan dilenebileceğinden, hele bir Çelebi'den asla “bir erkek evlat” istenemeyeceğinden de habersizdir:

Lâdik şehrinin uluları iradet getirip Çelebi Ârif'in müridi oldukları vakit, Nâzırın oğlu kibir göstererek reddetti ve mürid olmadı.(...) “Bir şartla mürid olurum: Çelebi bana bir erkek evlâd bağışlasın. Bundan daha iyi bir keramet olmayacak.” dedi. Çelebi Mehmet Bey, Togan Paşa ve daha başkaları: “Ne diler ve ne istersen o hazretten hâsıl olur” diye ısrar ettiler ve bir gün fırsatını bulup onu Çelebi'nin hizmetine getirmeğe karar verdiler. (Bir kış günü kar yağarken, Nâzır'ın oğlu, hamamın kapısında Ârif Çelebiyi gördü ve içinden) “Çelebi sabah içkisini içmiş ve sarhoşluktan yalnızca dışarı çıkmıştır” diye içinden geçti. (Ârif Çelebi ise ona bir deste kırmızı gül vererek) “Erkek çocuğunun ayağı uğurlu olsun.” buyurdu. Zavallı Nâzırın oğlu o eşi benzeri olmayan nazardan dehşet içinde kaldı ve yere düşüp kendinden geçti. (...) Çabucak hamamlanarak evine geldiği vakit karısı gözüne çok güzel göründü ve onunla cinsî münasebette

bulundu. Yüce Tanrının kudretiyle onun karısı, o anda gebe kaldı. Nâzırın oğlu öğleye yakın kalktı emirlerin yanına gelip macerayı onlara anlattı ve gül buketini onlara gösterdi (...) Onun karısı, o gül buketini yıllarca sakladı ve bu buketten kendisine bir gül yaprağı verilen her hasta derhal iyileşiyordu. Bu ulu kişi daima şu beyiti ciddiyetle okuyordu: “(...) Din, itikad ve doğruluk ehli nazarında veliyi inkâr eden kâfirdir.” (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 302- 303, no. 80*)

ve

(...) Ârif Çelebi üç gün üç gece oranın keşişleriyle işrette bulundu. (...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 280, menkıbe 50*)

Bu iki menkıbede aslında tahlil gerektiren pek çok konu bir aradadır:

– Bir insan Mevlânâ’nın torunu olan Ârif Çelebi bile olsa, bir kuldan evlad istenmez; dualar, istekler sadece Allah’a arz edilir,

– Ârif Çelebi bir şarap müptelasıdır, içmeye tâ sabahtan başlamakta, üç gün ve üç gece aralıksız içebilmektedir; ama “bütün müskiratın (alkollü içkilerin) haram olduğu” da Kur’anda yazılıdır,

– O zamanın Ortaçağ Konya’sında kış günü bir deste kırmızı gül bulmanın zorluğu ortadadır,

– Bir gülde “her hastayı iyileştiren” (panase, şahdârû, devayı kül) bir hassa veya güç olduğunu günümüz tıbbi bile bilmemektedir,

– Gerek Kur’anda, gerek muteber hadis kitaplarında bir veliyi inkâr edenin kâfir olduğu bilgisi bulunmamaktadır.

Bir menkıbeye bu kadar çok hatayı yerleştirebilen bir kimsenin ne ölçüde samimî, ihlas sahibi, sağlam bir Müslüman olabileceği ise, okurların takdirine bırakılmıştır.

Sonradan Müslüman olarak *Havva* adını aldığını belirten *Eva de Vitray-Meyerovitch* bile evliyadan istekte bulunma konusunda, “(Hz. Muhammed’e bile) yakarmak, ondan bir şey istemek yasaktır. Hem zaten velilere yakarmak da kesinlikle yasaktır” ve “Evliyaya bel bağlama, onlardan medet umma, İslam’da çok kötü görülmüştür. Bu biraz, kaybolan bir eşyayı bulmak için *Padova’lı Aziz Antoine’a* yakarmaya benziyor” diyerek gerçeği belirtmektedir. (*Eva de Vitray-Meyerovitch: İslam’ın Gülleryüzü, s.56 ve 98*)

Uçan kuşların “tesbihi terk ettikleri”, “dam üzerinde bir namaz kılmadan geçtikleri için” tuzağa düştükleri de bu eserden öğrenilmektedir:

Mevlânâ (...) “Gökte uçan kuşlar ve yerde otlayan hayvanların tuzağa düşüp kamçıya mâruz kalmalarının sebebi, tesbihi terk etmeleridir” buyurdu. Derler ki: Uçan kuşlar, dam üzerinde bir namaz kılmadan geçtikleri için yakalanıp bir tuzağa düşerler. (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I., s. 191- 192, no. 109*)

Kuşların namaz kılmayı ihmal ettikleri için tuzağa yakalandığının anlatıldığı bu eserde, müellif, Moğollar ve Hulâgû’nun âdeta *image-maker*’i gibi çalışmakta ve *Müslüman olmayan* Hulâgû’nun muharebeyi kazanmak için hem askerlerine, hem de onların atlarına üç gün *oruç* tutturduğunu, bu sayede başarılı olduğunu belirtilmektedir:

(Mevlânâ dedi ki): Hulâgû Han 655 H. (1257 M.) senesinde Bağdat’a geldi. Büyük savaşlarda bulundu, fakat buranın zaptı katiyen mümkün olmadı. Bunun üzerine Hulâgû Han: Üç gün kimse bir şey yemesin ve atlara da yem verilmesin. Herkes Bağdat’ın fethi ve hanlarının galip gelmesi için kendi yaratkanına (Yaradan) yalvarsın” diye emir verdi.(...) (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 194- 195, no. 112*)

Namaz ve oruç emri veya farzı, kuşlar ve atlar için mi, yoksa Müslüman insanlar için midir?

Aşağıdaki menkıbeye bakarak, aynı *image maker*’liğin Moğol kumandanı Bayçu hakkında da geçerli olduğu söylenebilir:

Mevlânâ zamanında hücum ve işgal ettiği Sivas ve Kayseri’yi kana bulayan, onbinlerce masum halkı katleden, daha sonra Konya’yı ele geçiren Moğol kumandanı Bayçu (metinde Baçu olarak geçmektedir)’nun –Müslüman olmadığı hâlde– *velî* olduğunu iddia etmek, acaba hangi insaf, akıl ve mantık ölçüsüne sığdırılabilir?

Mevlânâ hazretleri de adı geçen (kumandan) hakkında defalarca “Baçu veli idi, fakat, o bunu bilmezdi” derdi. (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 251, no: 168*)

Eflâkî: A.g.e., Hürriyet yay., ikinci cilt, s. 73, menkıbe 599’da anlatılan tablo, Kur’an’a göre “yarattıklarının hiçbirine benzemeyen” Tanrı’yı, “insan” şeklinde tasavvur eden judeo-kretien inancın ve rabbinik literatürün bir yansıması değil midir:

“Yine bir gün, şeyhülislâm Sadreddin (...) “Bu gece Mevlânâ’yı o kadar Tanrı’ya yakın gördüm ki onunla Tanrı arasına bir kıl bile sığmıyordu” diye anlattı. (...) Mevlânâ “O hâlde o, oraya nasıl sığıdı?” (...) dedi.

Yine aynı şekilde *Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 92, no. 39*’da anlatılan.

“Bir gün ileri gelen sofiler, babam Hudavendigâr’dan: Abu Yezid (Tanrı rahmet etsin), Ben Tanrı’mı daha sakalı bitmemiş bir genç şeklinde gördüm, buyuruyor. Bu nasıl olur?” diye sordular. Babam: “Bunda iki hüküm vardır: ya Bayezit Tanrı’yı sakalı bitmemiş genç şeklinde görmüş, yahut Bayezid’in meylinde ötürü Tanrı onun gözüne bir genç çocuk suretinde gözük müştür” dedi. Yine buyurdular ki: Mevlânâ Şems- i Tebrizî’nin Kimya adında bir karısı vardı. Bir gün Şems hazretlerine kızıp Meram bağları tarafına gitti. Mevlânâ hazretleri medresenin kadınlarına işaretle: “Haydi gidin Kimya Hatunu buraya getirin; Mevlânâ Şemseddin’in gönlü ona çok bağlıdır” buyurdu. Bunun üzerine kadınlardan bir grup onu aramaya hazırlandıkları sırada Mevlânâ , Şems’in yanına girdi. Şems, şahane bir çadırdaki oturmuş, Kimya Hatunla konuşup oynuyor ve Kimya Hatun da giydiği elbiselerle orada oturuyordu. Mevlânâ bunu görünce hayrette kaldı. Onu aramağa hazırlanan dostların karıları da henüz gitmemişlerdi. Mevlânâ dışarı çıktı. Bu karı kocanın oynamalarına mâni olmamak için medresede aşağı yukarı dolaştı. Sonra Şems, “İçeri gel” diye bağırdı. Mevlânâ içeri girdiği vakit, Şems’ten başkasını görmedi. Bunun sırrını sordu ve: “Kimya nereye gitti?” dedi. Mevlânâ Şems: “Yüce Tanrı beni o kadar sever ki istediğim şekilde yanıma gelir. Şu anda da Kimya şeklinde geldi” buyurdu. İşte Bayezid’in hali de böyle idi. Tanrı ona daha sakalı bitmemiş bir genç şeklinde göründü.”

Tanrı’yı “Sakalı bitmemiş bir genç şeklinde görmek”, Tanrı’yı bir insan şeklinde tasavvur eden **antropomorfizm** inancı ve judeo-kretien akidesiyle değilse, başka neyle izah edilebilir, *blasphemum* bu değilse nedir?

Keza, muteber hadis kitaplarında “Ben Tanrı’yı daima kırmızı elbise ile gördüm“ hadisi var mıdır, antropomorfizm ve *blasphemum* bu değilse nedir?

Bir gün Mevlânâ hazretleri büyük bir mahfilde Peygamber’in “Ben Tanrı’yı daima kırmızı elbise ile gördüm“ hadisini açıklıyordu. Kimsenin nefes almaya mecali yoktu. Herkes bu açıklamaya şaşmışlardı. “Ben Tanrı’yı daima kırmızı hülle içinde gördüm” şeklinde başka bir rivayet daha buyurdu (...) (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 272, no. 192*)

Ahmed Eflâkî'nin bu eserinde anlattığı menkıbeler bilim, akıl, mantık ve İslam açısından tahlil edilecek olursa, bunlara aykırı birçok menkıbenin, sanki gerçekmiş gibi yazıldığı görülür. Söz gelişi *Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 361, 300 no.lu* menkıbe gözden geçirilecek olursa:

“(Bir tacir, mücevherat almak için Kîş ve Bahreyn’e seyahat eder. Orada tanıştığı zengin şahıs, bu serveti nasıl kazandığını şöyle anlatır:)(...) Oltamıza bir canavar takıldı. (...) Nihayet binbir zahmetle denizden çıkardığımız vakit onun bir su tanrısı olduğunu gördük. Ona “Aceb’l-Bahr” derler. (...) Tanrı’nın konuşturması ile o canavar dile geldi.(...) Canavar: “Biz, İslâmız. Mevlânâ Hazretlerinin de müridiyiz (...) Biz oniki bin kavmiz. Hepimiz ona teveccüh etmişiz. Mevlânâ da her defasında denizin dibinde bize yüzünü gösterip mâna ve hakikatlerden ders verir, doğru yolu gösterir, biz de daima o din sultanının sırları ile meşgul oluruz” dedi. Bunun üzerine babam onu derhal serbest bıraktı. Canavar ikinci gün geldi, anlatılmayacak derecede inci ve kıymetli taşlar getirdi. Bizden helâllik isteyip döndü.”

Bu menkıbedeki olta ile bir canavar tutulması, canavarın “su tanrısı” olması, bir insan gibi konuşması ve bu “tanrı”nın İslam dininden olması, helâllik istemesi ... gibi hususların müdafaa edilir, inanılır veya kabul edilir bir tarafı var mıdır?

Keza *Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 72’de* anlatılan 598 no.lu menkıbeye göz atılacak olunursa:

“(Yine bir yıl Mevlânâ ılıcaya giderken, Ebu’l-Hasan köprüsüne geldiklerinde, köprü altındaki suyun içinde Su ilâhesi (Su ıssı) nın bulunduğunu su kenarında yalnız dolaşmanın doğru olmadığını söylediler) Mevlânâ gülererek ayağa kalktı ve “Ne iyi tesadüf, yıllardır ben de bu suyun tanrısını görmek istiyordum, belki onu bulurum.” dedi ve hemen fereci ve sarığı ile beraber kendini bu korkunç suya atıp kayboldu. (...) Biraz sonra Kira Hatun insan yüzlü, elleri ve ayakları ayınlakilere benzeyen, baştan tırnağa kadar tüylerle kaplı korkunç bir şahsın çadırın kapısından içeri girip yere baş koyduğunu gördü. (...) Bu su canavarı, fasih dille selâm verip itikat gösterdikten sonra: “Biz de Mevlânâ hazretlerinin muhiblerinden ve kullarınız. O, kaç defa bulunduğumuz suyun dibine şeref verdi, bize iman ve irfan öğretti. Ben iki defa adam kapmamak için tövbe ettim. Fakat bundan sonra nasılsa gene elimden bir kaza çıktı. Bir genci öldürdüm. İşte şimdi Mevlânâ bu kusurumu bağışlayıp bana acısın

diye sizi şefaati yapıyorum. Sizden şefaati dilemeden kendimi doğrudan doğruya Mevlânâ'ya göstermeyi terbiyeme uygun bulmadım.” dedi. Onlar bu muhaverede bulunurken o sultan (Mevlânâ) , kükremiş bir aslan gibi, gazeller okuyarak neşe ile çadırdan içeri girdi ve onu bu halde görüp: “Bu, su tanrısından haberi olmıyanların tanrısıdır. Suyun tanrısının ve sebepler âleminin kulları olan âşıklara, bunların hepsi kul ve esirdirler.” dedi. O hayvana da: “Ey Timsah! Bugünden sonra ben hayatta oldukça bir daha kötülükler yapma.” dedi. Bunun üzerine o hayvan baş koydu ve Kira Hatun’a çok parlak, delinmemiş birkaç dizi inci verip gitti. (...)

Bu menkıbede de yine bir “su tanrısı”yla karşılaşmaktadır. “İnsan yüzlü, elleri ve ayakları ayınlara benzeyen, baştan tırnağa kadar tüylerle kaplı” bu “korkunç şahsın” insanların diliyle konuşması, Mevlânâ’dan iman ve irfan öğrendiğini anlatması, kazara bir genci öldürdüğü için Mevlânâ’dan kusurunun bağışlanması için oradakileri şefaati yapması, Mevlânâ’nın da bu mahluk için “Bu, su tanrısından haberi olmayanların tanrısıdır.” dedikten sonra, ona “Ey timsah!” diye hitap etmesi, hangi İslam, mantık ve tabiat bilgileriyle telif edilebilir?

Böyle bir menkıbeyi kitabına yazan müellifin, İslam dini bir tarafa, timsahı dahi bilmediğini, tanımadığını söylemek, ona haksızlık etmek olarak değerlendirilebilir mi?

Bu menkıbeyi okuyan bir Yahudi veya Hristiyanın, “korkunç canavar, timsah” gibi anahtar kelimelerle karşılaşınca, Kitab-ı Mukaddes (*Eyub 41: 1-8, Mezmurlar 74: 13-14, ve İşaya, 27: 1*)’i hatırlayarak aklına “*Leviathan*”ın geleceğini tahmin etmek zor olmasa gerekir...

Bazan bu menkıbelerdeki akıl , mantık dışılık, sınır tanımayacak dereceye yükselmektedir. Ölülerin dirilmesi, kefeniyle mezardan çıkıp konuşması gibi. Söz gelişi:

(Bahâ Veled vaiz mimberini Guristan-ı Kaani’î, denilen mezarlığa kurdurup, kıyamet ahvâlinde bahsetti) (Dinliyenler) ağlamaktan ve yanıp yakılmaktan bitap oldular. Birdenbire mezarın birisi açıldı, kefenine bürünmüş bir ölü çıktı ve: “Ben Tanrı’dan başka Tanrı olmadığına ve Muhammed’in Tanrı’nın elçisi olduğuna şahadet ederim” dedikten sonra tekrar mezarına girdi. Bu korku karşısında orada bulunanlardan binlerce kişi kendinden geçti ve birçoğu orada can verdiler. Adı geçen derviş ağır yeminlerle: “Ben, bu mucizeyi gözümle gördüm” dedi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 129, no. 31*)

(Bahâ Veled) Mevlânâ dua ettiği vakit ölümler de hissedilir şekilde mezarlarından ellerini çıkarıp onun duasına “âmin” derlerdi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 129, no. 32*)

(Hudâvendigâr hazretleri babasının türbesindeyken) babasının mezarından açıkça kendisine cevap verildiği işitilirdi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 129, no. 34*)

(Hamza adında bir neyzen astalanıp öldü, gömme hazırlıkları yapılırken) Mevlânâ hemen kalkıp neyzenin evine gitti, kapıdan içeri girince “Aziz dost Hamza, kalk” dedi. Hamza “Buyur!” diyerek kalktı ve ney çalmağa başladı. Üç gün, üç gece büyük bir semâ yaptılar. O gün, yüze yakın Rum’lu kâfir Müslüman oldu. Mevlânâ mübarek ayağını evden dışarı atar atmaz neyzen öldü. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s.263, no. 143*)

Bu eserde kanaatimizce asıl dikkati çekmesi gereken önemli hususlar ve bilgiler ise şunlardır:

Bu eserin satır aralarından çok değerli bilgiler elde etmek mümkündür. Söz gelişi Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 350, no. 286’ya dikkat edilecek olursa:

(Şeyh Sadreddin, Mevlânâ’nın cenaze namazını kıldırdıktan sonra şunları söylüyor): “Namazı kıldırmak için ilerlediğim vakit, yüce meclis meleklerinin önümde sıra ile dizildiklerini, Peygamber hazretlerinin (Tanrı’nın salât ve selâmı onun üzerine olsun) şekil bağlamış ruhunun da Mevlânâ’yı ziyarete gelip onun namazını kılmakla meşgul olduğunu gördüm. Gökteki meleklerin hepsi mavi giyinmiş ağılıyorlardı”

Bu menkıbeden Mevlânâ zamanında matem renginin, günümüzdeki gibi siyah değil, mavi olduğu öğrenilmektedir. Buna, şimdiye kadarki Mevlânâ veya Mevlevîlik tebliğlerinde rastlanmadığını belirtmek gerekir.

İ. H. Uzunçarşılı’ya göre ise, Mevlâna’nın cenaze namazını Şeyh Sadreddin değil, Kadı Sıracüddin kıldırmıştır:

“Alaüddin Keykubat dönemi âlimlerinden Urmiye’li kadı Sıracüddin (ölm. 1283) Konya’da kadı’l-kuzat olup mantık ve ilm-i kelâm’a dair ünlü Metali ül-envâr adlı eserini telif etmişti. Bu zat kelâm ile tasavvuf arasındaki fark dolayısıyla mutasavvıflara daimî surette târizde bulunmuş ve garip tesadüf eseri olarak felsefe düşmanı Mevlâna Celâleddin’in cenaze namazını kıldırmıştı! (İ. H. Uzunçarşılı: Osmanlı Tarihi I, s.

26'dan naklen *Burhan Oğuz: Türkiye Halkının Kültür Kökenleri, C. 2/B, s. 144- 145)*

Bu durumda tarihçi İsmail Hakkı Uzunçarşılı mı doğruyu söylemektedir, yoksa Ahmed Eflâkî mi?

Bu eserin, satır aralarına dikkat ederek okunduğunda, günümüzde *judeo-kretien* âlemde görülen bazı inanışların izini taşıdığı fark edilecektir:

(...) Bir gece bizim oturduğumuz yerin sâkinleri olan cinler tayfasından bir grup bana “Bizim mum ışığına tahammülümüz yoktur. Mum ışığından çok zahmet çekiyoruz. Bu yüzden ev halkına bizden bir elem gelmesinden korkuyoruz” diye şikâyetle bulundu. (...) Mevlânâ hazretleri “Bugünden itibaren üzülme; çünkü cinler bizim mürit ve mutekidimiz oldular. Çocuklarımızdan ve dostlarımızdan hiç birine bir zahmet vermiyeceklerdir” dedi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 168, no. 15*)

İslam dininde yani gerek Kur’anda, gerekse muteber Hadis kitaplarında, “cinlerin ışığa tahammül edemediği” veya “cinlerin ışıktan zahmet çektiği” gibi bir bilgi bulunmamaktadır.

Ama buna karşılık *judeo kretien* dünyada ölülerin, cin (veya şeytan)lerin tasallutundan korunması için, başı ucunda devamlı mum yakıldığı, ölünün bulunduğu odada ışığın söndürülmediği, hatta ölünün göğsü üzerine konan ellerinin arasına, yanar hâlde mum yerleştirildiği bilinmektedir.

Bu menkıbenin –türbelerde mum yakılması inanışıyla beraber– din tarihçileri veya folklor araştırmacıları tarafından kaynağının araştırılması yerinde olacaktır.

Müellif, Mevlâna’nın oğlu olan Alâeddin Çelebi’nin, Şems’e karşı olmasını ve daha sonra öldürülmesini de hem “Tanrı’nın takdiri”, hem de babasına yani Mevlâna’ya karşı bir “isyan” olarak değerlendirmektedir. Ama *Mevlâna’nın, oğlunun cenaze namazında bulunmadığını, namazını kılmadığını da yazarak tarihe kayıt düşmektedir:*

(...) (Çelebi Hüsameddin, Mevlâna’nın oğlu olan Alâeddin’in azap melekleri tarafından elleri ve ayakları ağır zincirlerle bağlanıp götürülmek istendiğini görür. Bağırır ve şefaet eder) Melekler de onun şefaatinin kabul

edip onu bırakırlar. Bu Alâeddin, Mevlâna'nın oğlu ve Sultan Veled'in bir anneden kardeşi idi. Tanrı'nın takdiri icabı babasına isyan edip onun hakkını gözetmedi. Mevlâna Şems-i Tebrizî'ye karşı mücadeleye girişti. Nihayet âsi müritlerle beraber oldu. Alâeddin'i onların azdırdığını ve bu işi yaptırdıklarını söylediler. Bunun üzerine Mevlâna hazretleri ondan incinip onun sevgisini mübarek kalbinden çıkarmıştı. Sultan Veled'den başkasına babalık inayeti nazarı ile bakmazdı. Öldüğü gün, cenazesinde bulunmadı, namazını kılmadı. (...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 184- 185, no. 18*)

Bu eserde, Mevlevîliğe bağlananların cenaze merasimleri sırasında, cenaze önünde gazel (şiir)ler okutmasının bir bidat (yani İslam dininden sapma) olduğu, “inatçı Ahî” tarafından belirtilmekte; buna karşılık zamanın “Şeyhülislam”ı Sadreddin'in bu bidatleri “peygamber sünnetleri” hükmünde gördüğü, “kaldırılmasının mümkün olmadığı” da ikna edici bir cevap olarak kaydedilmektedir:

Sultan Veled hazretleri hayatta iken, bir büyüğün oğlu ölmüştü. Merhumun ana ve babası, guyendelerin hazır olmalarını, cenazenin önünde gazeller okumalarını istediler, yalnız, inatçı Âhi Ahmed bunu menetti ve: “Bu şeriatte bid'attır, câiz değildir” diye guyendelerin bir şey okumalarına müsaade etmedi. Birdenbire Sultan Veled, gelip: “bizim kavvallerimiz niçin bir şey okumuyorlar? Ruhların ve Cennetin Rıdvan'ının birbirleriyle buluşmalarından dolayı sevinç göstermiyorlar?” dedi ve Âhi Ahmed'in elini sıkı sıkı yakalayıp “Âhi Ahmed, bu âdetin temelini pek büyük bir adam atmış ve bunu câiz görmüştür. Bu âdeti kaldırmak için ondan daha büyük bir adam lâzımdır. Bu, âşıklar arasından kıyamete kadar kalkmıyacaktır. Sen, neden kendine bu kadar zahmet veriyor, üzülüyor ve kendini velilerin kılıcına vuruyorsun?” dedi. Bunun üzerine o biçare, susup hiçbir şey söylemedi. Bu törende tasavvuf erbabı da hazır bulunuyordu. Meseleyi şeyhü'lislâm Sadreddin'e açtılar. O da. “Hak, Mevlâna Bahaeddin tarafındadır. Onun buyurduğu gibidir. (...)” buyurdu. Velilerin güzel bid'atleri, peygamberlerin sünnetleri gibidir. Bunları kaldırmak mümkün değildir. Sultan Veled bu gencin cenazesinden döndükten sonra: “Âhi Ahmed'in bu kavgalardan kurtulması için ömründen yedi gün kalmıştır” dedi. Gerçekten onun dediği gibi oldu. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 224-225, no. 34*)

ve :

“İslam ülkelerinde, cenazenin müzik eşliğinde götürülmesi alışılmamış bir şeydir. Fakat Mevlâna’nınki böyle olmuştur.” (*Eva de Vitray-Meyerovitch* (Çev. Mehmet Aydın): *Fransızca Mesnevî Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak’ın (Allah’ın) Aranışı. Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi Mevlâna Özel Sayısı*, s.38).

Bu durumda, “Peygamber sünnetleri gibi“ olan, “kaldırılması mümkün olmayan“ bu bidate zamanımız İslam âleminde ve bilhassa günümüz Konya’ında niçin uyulmadığı da bir merak konusu olmaktadır.

Bu kaynak eserde, şarap içmenin haram olup olmadığı hakkında sorulan sorulara, “*Eğer Mevlânâ Şemseddin şarap içiyorsa, her şey ona mübahtır. Çünkü o deniz gibidir. Eğer bunu senin gibi bir kahbenin kardeşi yaparsa, ona arpa ekmeği bile haramdır*” şeklinde cevap verilmesi ve “*Tanrı’nın sakalı bitmemiş bir genç*” veya “*Tanrı’nın Kimya Hatun*” şeklinde görüldüğünün açıkça yazılması, *İsm-i Azam’ın (Allah’ın en yüce ve açıklanmamış olan isminin) altın ve gümüş olduğunun* bildirilmesi, *Kur’anın suretinin yoğurt olduğu*, nihayetinde bir kul olan *Senaî’nin İlahîname isimli eseri üzerine yapılan yeminin, Kur’ana yapılan yeminden daha sağlam olduğunun* söylenmesi ve **bütün İslamî bilgileri berhava eden, düpedüz blasphemum ve heresiarque nümunesi olan bu menkıbelere karşı şimdiye kadar hiçbir tenkid veya itirazın yapılmamış olması, son derece dikkat çeken hususlardır:**

Bir gün kıskanç fakîhler inkâr ve inatları sebebiyle Mevlânâ’dan: “Şarap helâl midir veya haram mı?” diye sordular. Onların maksadı Şemseddin’in şerefine dokunmaktı. Mevlânâ kinaye yolu ile: “İçse ne çıkar; çünkü bir tulum şarabı denize dökseler deniz değişmez ve denizi bulandırmaz. Bu denizin suyu ile abdest almak ve onu içmek caizdir. Fakat küçücük bir havuzu, şüphesiz bir damla şarap pisletir. Böylece tuzlu denize düşen her şey tuz hükmüne girer. Açık cevap şudur ki, eğer Mevlânâ Şemseddin şarab içiyorsa, her şey ona mübahtır. Çünkü o deniz gibidir. Eğer bunu senin gibi bir kahbenin kardeşi yaparsa, ona arpa ekmeği bile haramdır.” Buyurdu. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 94, no. 41*)

Bir gün ileri gelen sofiler, babam Hudavendigâr’dan: Abu Yezid (Tanrı rahmet etsin), Ben Tanrı’mı daha sakalı bitmemiş bir genç şeklinde gördüm, buyuruyor. Bu nasıl olur?” diye sordular. Babam: “Bunda iki hüküm vardır: ya Bayezit Tanrı’yı sakalı bitmemiş genç şeklinde görmüş, yahut Bayezid’in meylinden ötürü Tanrı onun gözüne bir genç çocuk suretinde

gözükmüştür” dedi. Yine buyurdular ki: Mevlânâ Şems- i Tebrizî’nin Kimya adında bir karısı vardı. Bir gün Şems hazretlerine kızıp Meram bağları tarafına gitti. Mevlânâ hazretleri medresenin kadınlarına işaretle: “Haydi gidin Kimya Hatunu buraya getirin; Mevlânâ Şemseddin’in gönlü ona çok bağlıdır” buyurdu. Bunun üzerine kadınlardan bir grup onu aramaya hazırlandıkları sırada Mevlânâ , Şems’in yanına girdi. Şems, şahane bir çadırdaki oturmuş, Kimya Hatunla konuşup oynuyor ve Kimya Hatun da giydiği elbiselerle orada oturuyordu. Mevlânâ bunu görünce hayrette kaldı. Onu aramağa hazırlanan dostların karıları da henüz gitmemişlerdi. Mevlânâ dışarı çıktı. Bu karı kocanın oynaşmalarına mâni olmamak için medresede aşağı yukarı dolaştı. Sonra Şems, “İçeri gel” diye bağırdı. Mevlânâ içeri girdiği vakit, Şems’ten başkasını görmedi. Bunun sırrını sordu ve: “Kimya nereye gitti?” dedi. Mevlânâ Şems: “Yüce Tanrı beni o kadar sever ki istediğim şekilde yanıma gelir. Şu anda da Kimya şeklinde geldi” buyurdu. İşte Bayezid’in hâli de böyle idi. Tanrı ona daha sakalı bitmemiş bir genç şeklinde göründü. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 92, no. 39*)

(...)Mevlânâ “Buna (Senaî’nin İlâhîname’sine) edilen yemin , Kur’an’a edilen yeminden sağlam olur. Çünkü Kur’an’ın sureti yoğurttur. Senâî’nin bu mânaları ise Kur’an’ın yağı ve kaymağıdır” buyurdu. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 257, no. 132*)

Eflâkî’nin bu eserinde tıbbî bilgileri yerle bir eden menkıbeler de bulunmaktadır:

1- İnsanlar –tıbbî bilgilerin aksine– kanla değil, Tanrı’yla yaşamaktadır:

(...) Doktorlar umumiyetle “(İnsan) muhakkak kanla yaşar, yoksa insanın kanı tamamıyla giderse derhal ölür” dediler.(...) Fakat Mevlânâ “Filozofların mezhebinin o kadar kıymeti yoktur. İnsan kan ile değil, Tanrı ile yaşar” dedi. (...) Bundan sonra bir hacamatçının getirilmesini emretti. Hacamatçı gelip hemen iki mübarek kollarının damarlarından neşter vurup kan aldı. O kadar kan akmağa bıraktı ki, neşter vurulan yerde bir sarı sudan başka bir şey kalmadı. Mevlânâ hekimlere dönerek “Nasıl insan kanla mı, yoksa Tanrı’yla mı yaşıyor?” diye sordu. Bunun üzerine hekimlerin hepsi baş koyup Tanrı erlerinin kudretine iman ettiler. Mevlânâ da kalkıp derhal hamama girdi ve oradan çıkınca semâa başladı. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 189, no. 41*)

2- Mevlânâ sıtmalılı olanlar için bir kâğıda yazı yazdırmakta, onun suya atılarak suyunun içilmesiyle, hasta iyi olmaktadır:

Bir gün muhiplerden birini sıtma tutmuştu. Mevlânâ hazretlerine gelip sıtmadan şikâyet etti. Mevlânâ: “yaz ve suya atıp sıtmalıya ver de Tanrı’nın lûtfu ile iyileşsin” buyurup şunları yazdırdı: Ey Ümü’l-Mildem! Eğer sen Yüce Tanrıya iman ettinse başı ağrıtmı, ağzı bozma, eti yeme, kanı içme. Beni veya filân kimseyi bırakıp Tanrı’ya şirk koşan kimseye git; çünkü ben: “Tanrı’dan başka Tanrı yoktur, Muhammed Tanrı’nın kulu ve elçisidir” diyorum. Sıtmalı bu sudan içince Tanrı’nın yardımını ile iyi oldu. (*Eflâkî: Age., MEB yay., C. I, s. 263- 264, no. 181*)

Bu menkıbenin yorumuna girmeden, sadece Erdem Aydın’dan animizm hakkında kısa bir bilgiyi iktibas etmek yeterlidir:

“Animizm, her şeyde canlılık ve ruh arayan bir anlayıştır. İlkel insanlarda görülür. İlkel insan, insan ruhuna benzer bir biçimde bir ruhun diğer nesnelerde de bulunduğunu tasarlamaştır. Bunun sonucu olarak ruhları çağırmak ya da kovalamak için yöntemler geliştirmiş, dualar, adaklar kullanarak bu işi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Büyünün kaynağı da insanın ruhlarla olan bu alışverişinden gelmektedir (Timurçin, 2000:67)

(...) İlkel insanda kendini gösteren bir başka tutum kalıbı çevreyi kendi kopyası gibi tasarlama eğilimidir. Hayvanlar, bitkiler ve nesneler hareket ettiklerine, bir şeyler yaptıklarına, insan yararlı olduklarına ya da engelleyebildiklerine göre onlar da ruhlarla donatılmış olmalıdırlar. Bu tür gözlemsel yaklaşımla ilkel insanda kendinde olduğunu varsaydığı ruhsal durumun diğer canlı ve nesnelerde de bulunduğu kanaati yerleşti. Böylece ilkel insanın dini olan animizm doğmuştur (Malinowski, 1990: 7-8)” (Erdem Aydın: Dünya ve Türk Tıp Tarihi, s. 19-20)

3- Mevlânâ, oğluna memesinden süt vermekte, oğlu da doya doya içmektedir:

*(...) Sultan Veled hazretleri, memede iken daima Mevlânâ’nın kolları arasında uyurdu. Mevlânâ teheccüd zamanı kalkıp gece namazını kılmak istediği vakit, Sultan Veled bağırır ve ağlardı. Mevlânâ hazretleri, onu susturmak için namazı bırakır, kucağına alırdı ve süt emmek istediği vakit, mübarek memesini onun ağzına sokar ve Tanrı’nın emri ile babalık şefkatinin çokluğundan memesinden “İçenler için çok elverişli halis ve sâf süt akardı”(K., XVI, 68) Sultan Veled de bu mâna ve hakikat aslanının sütünden doya doya içer ve uyurdu. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 197, no. 1*)*

4- Mevlânâ’nın hoşlanmadığı kimselerin bir anda erkekliğinin zail olduğu, buna ilaveten homoseksüel olduğu da bu eserde kayıtlıdır:

(...) Mevlânâ hazretleri uzaktan onun (Şeyh Nâsireddin'in) köşküne bakıp sertçe “Ey temyiz kabiliyetinden mahrum olan namert!” buyurdu. Şeyh Nâsireddin hemen o anda , bir ah edip düştü. (...) Nâsireddin (...)” Mevlânâ hazretleri bana bir darbe vurdu.. (...) Ben, onun velâyetinin yüceliğinden habersizdim.(...)” dedi. Nâsireddin'in hemen o anda erkeklığı zâil olup hadım oldu.(...) Mevlânâ “Dinsiz Nâsireddin hadım oldu. Kendi yüce makamında şeytan kardeşler arasında oturmuş, bizim şeklimiz hakkında bir şeyler söylüyordu. Şüphesiz erkeklığı zâil oldu.(...)” buyurdu. Nihayet Nâsireddin o hale geldi ki kendisini kullanmaları için kölelere para veriyordu. (...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 232, no. 99*)

5- Sağırlığın, bir kimseye incinme sonucu olduğu; birine “görmezsin ve işitmezsin” deyince onun kör ve sağır olacağı da bu eserden öğrenilen bilgiler arasındadır

Bahâ Veled hazretlerinin (Tanrı onun ruhunu kutlasın) bir müridi vardı. (...) Bir gün Şemseddin hazretleri bundan incinmişti. Bunun üzerine bu müridin her iki kulağı da sağır oldu. Öyle ki hiçbir şey işitmiyordu. Bir müddet sonra Şems hazretleri inayet buyurarak sağırlığını geçirdi. (...) Bir gün pazarın ortasında birdenbire Şems ile karşılaştı. Tam bir kalb doğruluğu ile baş koyup: “Tanrı'dan başka Tanrı yoktur ve Şemseddin Tanrı'nın elçisidir” diyerek dili ile şahadet getirdi. Bunu işiten halk, ayaklandı ve onu dövmek istedi. İçlerinden biri ilerliyerek onu dövdü. Bunu gören Mevlânâ Şemseddin, öyle bir feryat kopardı ki, döven adam orada öldü. Pazar halkı ağlayıp sızlayarak baş koyup hepsi Şems'e kul oldu. Mevlânâ Şems de, Kutbeddin'in elini tuttu, pazardan çıkıp bir köşeye götürdü ve ona: “Benim adım Muhammed'dir; senin, Muhammed, Tanrı'nın elçisidir demekliğin lâzımdı. Halk damgasız altını tanımaz” dedi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 88, no. 30*)

Bir gün Mevlânâ Şemseddin hazretleri bir mecliste çenk dinlemekle meşguldü. Biri: “derviş ve çenk sesi...” dedi. Şemseddin: “Görmezsin ve işitmezsin” buyurdu. Bunun üzerine bu adam elini boynuna koydu, kör ve sağır oldu. Ne kadar yalvardılsa da imkânı olmadı. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, sahife 118, no. 73*)

6- Mevlâna on yedi kişilik müşhil ve hapları içtikten sonra üç gün, üç gece semâ yapmakta, özel hekimi olan Ekmeleddin bu kudreti hiçbir velinin gösteremediğini belirterek onun “sıfatları pek yüce bir zât ve Tanrısal bir hakîm“ olduğunu söylemektedir:

(...) Mevlânâ Ekmeleddin'e on yedi seçkin dost için müşhil ve haplar hazırlamasını emretti. (...) Mevlânâ hazretleri içeri girdi. Ekmeleddin'in hazırladığı on yedi kâşeyi birer birer içti.(...) Mevlânâ derhal buyurdu, buz getirdiler. Buz parçalarını yemeğe başladı. Anlatılamayacak derecede yedi. Ondan sonra da semâa başladı. Üç gün, üç gece sema yaptı. Öyle ki Ekmeleddin sarığını yere vurarak figan ediyor, nâralar atıyor ve “Bu hal beşerin kudreti dışındadır. Bu kudreti velilerin hiç biri göstermemiştir” diyordu. (Devrin filozof ve doktorları) hepsi tam bir samimiyetle mürit oldular ve “Bu er oğlu er, Tanrı tarafından kuvvetlendirilmiştir. Bu, sıfatları pek yüce bir zât ve Tanrısal bir hakîmdir” dediler. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 187, no. 40*)

7- Mevlânâ bütün tıbbî kaideleri alt üst ederek bir menkıbede on gün, bir diğerinde ise tam on altı gün yemek yemeden, su içmeden ve uyumadan durmakta; daha sonra elli kaba yakın yemek yediği halde, karnında zerre kadar bir şişkinlik peyda olmamaktadır:

(...) Mevlânâ semâ'a o kadar dalmıştı ki, on altı gün zarfında ne yemek yedi, ne su içti, ne de uyudu. On altı gün sonra nefis yemekler getirdiler. Mevlânâ: “Dostlar afiyetle yesinler. Benim tam iştahım yok” dedi. (...) O gece Mevlânâ yemek getirmelerini emretti. Her bir yemekten dörder kap getirdiler. Hepsini de tam bir iştihâ ile yedi. Elli kaba yakın bir yemek yedi, sonra tekrar semâ'a kalktı. (...) İşte o zamanda bu kadar yemek yediği halde onun mübarek karnında zerre kadar bir şişkinlik peyda olmadı. Yemekten evvel nasılsa yine öyle idi. Bu da onun nadir ve görülmedik kerametlerindendir. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 326, no. 244*)

Ve ayrıca:

(...) Tâbhanede (Mevlânâ ile) birlikte halvete girdik. On gün hiç yemek yemedi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 491, no. 544*)

8- Mevlânâ “şiddetli uykusuzluğa bağlı dimağ bozukluğunda“, elini hastanın başına sürerek onu iyileştirmektedir:

Çelebi Celâleddin Mevlânâ hazretlerine uykusunun fazlalığından şikâyet etti. Mevlânâ haşhaşın usaresini çıkarıp yemesini emretti. O da bunu yaptı ve tamamiyle uykusuz kaldı. Hattâ o derecede ki, uykusuzluğun şiddetinden dimağı bozuldu. Bunun için tekrar Mevlânâ'ya müracaat etti. Mevlânâ mübarek elini onun başına sürdü ve o, bu hastalıktan kurtuldu. (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 321, no. 256*)

9- Aşağıdaki menkıbe, “teşhis ve intak sanatı”na yediyüz yıllık örnek olarak, edebiyat derslerinde okutulacak değerdedir:

(...) Bir gün Mevlânâ'nın huzurunda oturmuştum. Mevlânâ birdenbire kalktı: “Aleykesselâm“ dedi ve oturdu. Biz hiç kimseyi görmedik. Ondan sonra; “İleri gel“ dedi ve: “Sana emrolunanı yap. İnşallah beni sabredicilerden bulursun“ (K., XXXVII, 102) âyetini okudu ve : “Ne yapmak lâzımsa yap“ buyurdu. Çelebi Hüsameddin hazretleri baş koyup bu hali sordu. Mevlânâ: “Gazapla dolu, mavi gözlü ve sarı yüzlü bir sahsın bana doğru geldiğini gördüm. Bu şahıs bana selâm verdi ve “Ben sıtmayım. Bana humma derler” dedi. Ben de üç gün misafirim olmasına müsaade ettim” buyurdu ve derhal titremeğe başladı. Üç gün tamam olduktan sonra bir daha sıtma görmedi. Bütün dostlar Mevlânâ'ya uyarak üçer gün sıtmaya yakalandılar.” (Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 423-424, no. 396)

Bu menkıbenin de yorumuna girmeden, sadece Erdem Aydın'dan animizm hakkında iktibas edilen bilgiyi tekrarlayanın yeridir:

“Animizm, her şeyde canlılık ve ruh arayan bir anlayıştır. İlkel insanlarda görülür. İlkel insan, insan ruhuna benzer bir biçimde bir ruhun diğer nesnelerde de bulunduğunu tasarlamıştır. Bunun sonucu olarak ruhları çağırmak ya da kovalamak için yöntemler geliştirmiş, dualar, adaklar kullanarak bu işi gerçekleştirmeye çalışmıştır. Büyünün kaynağı da insanın ruhlarla olan bu alışverişinden gelmektedir (Timurçin, 2000:67)

(...) *İlkel insanda kendini gösteren bir başka tutum kalıbı çevreyi kendi kopyası gibi tasarlama eğilimidir. Hayvanlar, bitkiler ve nesneler hareket ettiklerine, bir şeyler yaptıklarına, insan yararlı olduklarına ya da engelleyebildiklerine göre onlar da ruhlarla donatılmış olmalıdırlar. Bu tür gözlemsel yaklaşımla ilkel insanda kendinde olduğunu varsaydığı ruhsal durumun diğer canlı ve nesnelerde de bulunduğu kanaati yerleşti. Böylece ilkel insanın dini olan animizm doğmuştur (Malinowski, 1990: 7-8)” (Erdem Aydın: Dünya ve Türk Tıp Tarihi, s. 19-20)*

10- Doktorlara göre: “Mevlânâ'nın kudret elinin yaptığı tedavinin, tıp kaidelerinde ve hikmet kanunlarında (Felsefe) yeri yoktur“:

Fahreddin-i Sivasî, yüksek ateşli ve tehlikeli bir sıtmaya yakalanmış, bir müddet yatalak olmuş ve pervâne gibi yanmıştı. Bütün doktorlar tedavisinden âciz kalmışlardı. Mevlânâ hazretleri kendisini siyarete gitti, onu bu halde görünce sarmısak taneleri tedarik etmelerini ve onları dövüp hastaya yedirmelerini emretti. Doktorlar bu tedavi tarzında haberdar

oldukları vakit hastanın sıhhatinden tamamiyle ümitlerini kestiler; (fakat) Tanrı'nın inayeti ve onun erlerinin himmetiyle hasta hemen o gece terleyip iyileşti. Bunun üzerine doktorlar: “Bu tedavi Mevlânâ'nın kudret elinin yaptığı bir tedavidir, yoksa bunun tıp kaidelerinde ve hikmet kanunlarında (felsefe) yeri yoktur“ dediler. (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 321, no. 255*)

11- Ayrıca bu eserde, Baha Veled'in de birinin başına sopayla vurarak öldürmesi, sıradan veya önemsiz bir olay gibi anlatılmakta; niçin bu cinayeti işlediği kendisinden sorulduğunda, insan değil, bir köpeği öldürdüğü cevabıyla karşılaşılmaktadır. Ama daha sonra mezar açıldığında, ölen kişinin yerinde uyuyan bir siyah köpek bulunduğu müşahade edilmektedir. Bu durumda o köpeğin neden ölü olmayıp da canlı ve uyumakta olduğunu, insanın hayvana nasıl döndüğünü (transformasyon) ve köpek bile olsa hayvanın yaşama hakkı olduğunu sorgulamak kimsenin aklına gelmemektedir:

(...) Bir gün bir zâlim, Bahâ Veled'in önüne çıktı. Bahâ Veled, onun bir mazlumu incittiğini görüp,(...) asâsıyla ona vurdu ve derhal canını cehenneme gönderdi. Zâlimi kaldırıp mezara götürdüler. İslâm sultanı: “Bahâ Veled, sebepsiz o adamı niçin öldürdü, sebebi ne idi?” diye tereddüde düştü. Mevlânâ (...) “Ben gerçekten bir köpek öldürdüm(...) diye buyurdu. Sultan bu sözleri işitince, gidip o münafığın kabrini açmalarını emretti. Kabri açınca içinde siyah bir köpeğin uyuduğunu gördüler. Padişah hemen başını yere koyarak özür dilemeğe başladı. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 128, no. 30*)

Bu menkıbe üzerinde düşünülecek olursa:

– Mahkeme kararı olmaksızın kimsenin hayatına son verilemez. Öldürülecek kişi bir zâlim bile olsa, sonunda müslümandır, insandır ve bir takım haklara sahiptir.

– Eğer müslüman değilse, gayrimüslimlerin haham veya papazları, onların hakkını zaten titizlikle korur.

– Öyle sorgusuz-sualsiz, mahkeme kararı olmaksızın bir kimse tecziye ve katledilecek olursa, kısasa kısas (*lex talionis*) ve diyet meselesi bu işe karışır. Koca Osmanlı devletinde, Fatih Sultan Mehmed'in haksız yere bir mimarın elini kestirmesi üzerine, mahkemeden, Fatih'in de kısasen elinin kesilmesi kararının çıktığını hatırlayınız.

– Sonra müellif, öldürülenin başına sopa ile vurulması, mezarda siyah

renkli bir köpeğin uyumakta olması gibi teferruatı verdiği hâlde, ölenin techiz ve tekfininden bahsetmemektedir.

– Ölen kişi, velev ki bir mücrim bile olsa, techiz ve tekfini yapılmalıydı, cenaze namazı behemahal kılınmalıydı.

– “Kabri açıldığında içinde siyah bir köpeğin uyuduğunun görülmesi“, ölenin kefenlenmediğini göstermektedir.

– Bu durum muvacehesinde, gömülenin bir köpek olduğu kabul edilse bile, İslam Sultanı’nın hadiseyi haber alması, tereddüte düşmesi, hadiseyi soruşturması, Baha Veled’in “Ben gerçekte bir köpek öldürdüm” demesi, daha sonra fethi kabir yapılması, bunların hepsi zamana müteallik veya mütedair işlerdir; mezara canlı bir köpek bile gömülmüş olsa – çünkü köpeğin uyuyor olduğu belirtilmektedir– bu kadar geçen zaman zarfında havasızlıktan çoktan ölmüş olması gerekirdi.

– Sonra meyyit yerine gömülenin canlı ve uyuyan bir köpek olması, “boynuzsuz koçun hakkının, boynuzlu koçtan alınacağına inanan” Müslüman halkın inanışlarına terstir.

– Ve son olarak, böylesine enteresan bir hadise gerçek olmuş olsaydı, o devre ait salnamelerde veya vakanüvislerin tarihlerinde behemahal yazılırdı. Halbuki Eflâkî dışında hiçbir kaynakta bu ve benzeri farklı, müthiş ve harikulâde vak’aların kaydı mevcut değildir.

12. Bu eserde anlatıldığına göre Mevlânâ, suları donmakta olan bir havuza girip üç gün üç gece kaldığı halde kendisine bir şey olmamakta, daha sonra da dokuz gün ve gece durup dinlenmeden ve uyumadan semâ yapabilmektedir:

Sonbaharın sonları ve kışın başlarında idi. (...) O günlerde sular donmağa başlamıştı. Mevlânâ elbiselerini çıkarıp havuza girdi ve orada bir hayli gecikti. (...) Onun havuza girip oluğun altında oturduğunu, mübarek başına suyun aktığını ve gırtlığına kadar soğuk suya gömüldüğünü gördüm. Böylece üç gün üç gece orada kaldı. (...) “Bu mevsimde soğuk su zararlıdır” dedim. (...) Mevlânâ : “Soğuk, kalbi donmuş insanlara tesir eder. Tanrı erlerine değil” buyurdu ve hemen dışarı çıkıp semâyâ başladı. Dokuz gün ve gece bir an bile durup dinlenmedi ve uyumadı. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 443, no. 463*)

13. Diğer kalaslardan yarım arşın kısa olan kalas, Mevlânâ’nın elini sürmesiyle, onlardan yarım gez daha uzun hale gelmektedir:

(Ustalar bir kalasın yarım arşın kısa olduğunu gördüler) Mevlânâ:

“Hayır, hayır, böyle güzel bir ağaç kısa olamaz. Her halde siz onu yanlış ölçmüşsünüz” dedi. Benim ustam kalkıp Mevlânâ’nın önünde tekrar ölçtü, fakat ağaç eskiden ne idiyse yine oydu. Bunun üzerine Mevlânâ yaklaşıp ağacı okşadı ve “Böyle düzgün bir ağaç nasıl kısa olur? Bu, dülgerlerimizin ölçüde yaptıkları hatadandır” dedi ve sonra: “Şimdi bir daha ölç” buyurdu. Ustalar aynı gez ile tekrar ölçtüler, (bir de baktılar ki) bu ağaç, diğer ağaçlardan yarım gezden fazla uzundur. (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 234- 235, no. 153*)

14. Sadece tıbbî kanunlar değil, tabiat kanunlarının da alt-üst edildiği bu eserde, bir gün evvel dikilen hıyarlar ertesi gün mahsul vermektedir:

(...) Çelebi: “Kerimeddin bu bostandan dostlar için teberrüken birkaç hıyar getirmez misin?” diye buyurdu. Ben de: “Hüdavendigâr (emriniz) başımın gözümün üstüne, fakat daha dün dikmişlerdir. Taze hıyar bir ay sonra ancak çıkar” dedim. Bunun üzerine o: “Çok söyleme de git getir” diye buyurdu. Ben de yavaşça dışarı çıktım, bostana girdim. Bir de baktım ki, bir fidanda dört zarif hıyar var. Derhal secdeye kapandım, dördünü kesip Çelebi hazretlerine getirdim. Orada bulunan ulu kişiler baş koyup hayrette kaldılar. Çelebi hazretler: “Bu kadar küçük hıyarları değil, o tohuma kaçmış sarı hıyarları getir; çünkü onun tohumları bana lâzımdır” dedi. Tekrar dışarı çıktım. Bostanda ocaklarda iki büyük tohumlu hıyar buldum. Alıp Çelebi hazretlerine getirdim. Gülümsiyerek: “Bu salatalıklar bizim Kerimeddin’in himmetiyle bitti, yoksa bu zamanda hıyar nerede? Çünkü Yüce Tanrı, gayb ve yokluk âleminden hayırlı kulları (ahyâr) için binlerce hıyar ve nar yaratmağa kadirdir. Fakat Tanrı’nın âdetine göre kullar, bunu istemeli, buna tam bir teveccüh göstermeli ve onun niyazsız olan dergâhına niyazda bulunmalıdırlar ki, maksatları ve aradıkları şey elde edilsin” dedi. (...) Çelebi hazretleri oradan hareket ettikten sonra bostanın daha çiçek bile açmadığını gördüler. Bostanda ancak bir ay sonra taze hıyar oldu. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 278, no. 49*)

15- Ârif Çelebi’nin “bir bakması” bile, karşısındaki kişinin “şiddetli bir sıtma” ya tutulmasına sebep olmakta; o kişi “Mesnevî okuyup semâ ile meşgul olmakla” iyileşmektedir:

(...) Eflâkî rivayet eder ki: Bir gün Lâdik’e giderken ben miskiniden bir hâtâ sâdır olmuştu. Bunun üzerine Çelebi birdenbire bana bir baktı. Hemen o anda halim değişti ve bende titreme ile birlikte şiddetli bir sıtma (teb-i muhrîka) peyda oldu. Hayale döndüm. Öyle bir hale geldim ki benim için yaşamak imkânsız (gibi) gözüktü. Beni Cehennemde baş aşağı astıklarını ve oradan tekrar çıkardıklarını gözümle gördüm. Ben, o

hazretin ayrılığından yandım. Sık sık Azraili önümde tecessüm etmiş bir halde görüyordum. Ne kadar yalvarıp yakarıyorsam da Çelebi hiç iltifat etmiyor ve beni iyadete gelmiyordu. Tam kırk gün o amansız belâyâ müptelâ oldum. (Ateşim yükselmişti, ağlayıp inliyordum. Çelebiyi gördüm) Bana “Kalk iki kulağını tut, üç defa yukarı sıçra ve şu şiiri oku!” dedi. (...) Ben ölmüş kulun eline bir nar verdi ve. “Mesnevî oku ve semâ ile meşgul ol” dedi. Ben, o anda o hastalığın benden tamamıyla geçtiğini, sanki öyle bir hastalığı hiç görmemiş döndüğümü ve yeniden dirildiğimi gördüm. (...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 312-313, no. 91*)

16- Müellif, yanına kapılandığı Ârif Çelebiyi yüceltmek için her fırsatı değerlendirir, onun içki müptelası olmasını bile son derece tabii, hattâ mânâsını biz sıradan okurların anlayamayacağı esrarengiz bir olay olarak gösterirken; bu yüceltmeden onun köpeği bile nasibini almakta, “köpeklerinin de mürşid olduğu” söylenmektedir:

(...) Ârif Çelebi sofiye: “Bizim köpeklerimiz de mürşiddirler”(…) dedi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 304, no 81*)

ve:

Çelebi Ârif hazretleri , Şeyh Nâsıheddinden köpeği Kıtırmir’i alıp götürdüğünde, Kıtırmir’e: “Bizimle beraber gel” diye işaret etti. Köpek birkaç adım gittikten sonra geri dönüp Nâsıheddin’e baktı. Nâsıheddin: “Ne bakıyorsun? Keşki senin yerinde olup o kapının köpeği ben olaydım” dedi. Bunun üzerine köpek bir iki defa yuvarlanıp havalandıktan sonra koşarak gitti. Arkadaşlarla birlikte bulunuyordu. Bu köpeğin kerametlerinden biri de şuydu: Sefer ve hazarda hiçbir köpek ona saldırıp havlamazdı. Köpekler onu gördükleri vakit koklarlar, sonra onun etrafında bir halka çevirip siner ve yatarlardı. Eğer Çelebi bir yere bir haberci gönderecek olursa Kıtırmir’i de yanına katardı. Habercinin gideceği yol on günlük hatta bir aylık bile olsa, Kıtırmir onu gideceği yere kadar götürür sonra dönüp gelirdi. Kıtırmir’in tüyünü, sıtma için alır tütsü yaparlardı ve sıtma geçerdi. Kıtırmir bir yerde şeriat ve tarîkate aykırı bir şey görse üzerine işerdi. Hanedanı inkâr edenlerin yemeğinden de hiç yemezdi. Eğer onların yemeğini gizlice muhiplerin yemeğine karıştırıp ona verselerdi koklar, ağzına koymazdı.(…) Çelebi, daima onu kendi eliyle yedirir, okşar ve şu şiiri okurdu: Köpeklerle böyle nimet verdikten sonra insanlara ne devlet vermezler? (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 304- 305, no. 82*)

Bu menkıbede bahsedilen “Kıtırmir isimli köpeğin tüyünden tütsü yapılmasıyla sıtmanın iyileşmesi” akıl ve mantığa olduğu kadar, tıbbı da aykırıdır.

“Köpeğin şeriat ve tarikate aykırı bir şey görünce üzerine işemesi” akıl, mantık ve İslam’la bağdaşmaz.

“Hanedanı inkâr edenlerin yemeğinden de köpeğin hiç yememesi” Ahmed Eflâkî’nin asıl maksadını ortaya koymakta; bu menkıbenin Ârif Çelebiyi yüceltmek niyetiyle yazıldığını, ama hayvanların İslamî hükümlere bağlı olmak gibi bir yükümlülüklerinin bulunmadığından müellifin habersiz olduğunu ilan etmektedir.

17. Müellif, hizmetine girdiği Ârif Çelebi’yi yüceltme vazifesine, onun ölümünde de devam ederek kendisi için *hyperdulie*, Ârif Çelebi hakkında ise, öldükten sonra bile *magistere* hizmetini ifa ettirmekten geri kalmamakta ve akıl ve mantık hilafına, onun sanki bir canlı imiş gibi “tabuta sığmayan ayaklarını çektiğini”; kışın, zemheri soğukunda cenazesine katılan ve “başı açık, yalınayak” ahalinin Tanrı’nın inayeti yanı sıra, “Onun velâyetinin eseri olarak” hasta olmadığını söylemektedir.

Eflâkî, “Ârif Çelebi’nin tabuta sığmayan ayaklarını çektiğini” anlatırken, sanki testere yerine kelime kullanan bir *Prokrust* gibidir:

(Ârif Çelebinin ölümü anlatılıyor) (...) Tabutu hazırladılar. Fakat tabut biraz kısa geldi. Ârif Çelebi’nin vücudu tabuta sığmadı, ayakları dışarıda kaldı. Bütün arkadaşlar feryad ve figan ettiler. Bunun üzerine Tanrı’nın kudretiyle onun ayakları kendiliğinden çekildi. (...) O günü tam zemheri günlerinin ortası idi. Şiddetli bir kış hüküm sürüyordu. Bununla beraber Konya ahalisinin çoğu başı açık, yalınayak idiler.(...) Bu kar ve kışta ipek gibi olan yer, demir gibi donmuş olduğu halde onun velâyetinin ve Tanrı’nın inayetinin eseri olarak bu binlerce insandan hiç birine zarar gelmedi ve o seçkin sultanın himmeti ile kimseye bir elem erişmedi. (...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 325- 326, no. 100*)

18- Kâbe, Mevlânâ’nın üzerinde dönmektedir:

(...) Fahrü’n-nisâ medresenin dışına çıkınca Mevlânâ: “Yukarıya bak, maksudun hâsıl olmuştur” buyurdu. Fahrü’n-nisâ Kâbe-i muazzamanın Mevlânâ’nın üzerinde döndüğünü bizzat gözleriyle şeksiz, şüphesiz gördü. (...) (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 279, no. 200*)

Eflâkî’nin meşhur kitabında İslamî inanca aykırı daha pek çok menkıbe göze çarpmaktadır:

Bu eserde anlatıldığına göre Baha Veled’in müridi olan Kudbeddin İbrahim, bir pazar yerinde Şems’le karşılaştığında “Tanrı’dan başka

Tanrı yoktur ve Şemseddin Tanrı'nın elçisidir diyerek dili ile şahadet getirmekte, bunu işiten halk ayaklanmakta, içlerinden onu döven biri ise Mevlânâ Şemseddin'in feryadı üzerine orada ölmekte, pazar halkı da ağlayıp sızlayarak Şems'e kul olmakta"dır. Aynı menkıbenin devamında ise Şems, "kendi adının Muhammed olduğunu" söyleyerek, kelime-i şahadetteki Muhammed'in kendisi olduğunu ifade eder tarzda konuşmaktadır:

Bahâ Veled hazretlerinin (Tanrı onun ruhunu kutlasın) bir müridi vardı. (...) Bir gün Şemseddin hazretleri bundan incinmişti. Bunun üzerine bu müridin her iki kulağı da sağır oldu. Öyle ki hiçbir şey işitmiyordu. Bir müddet sonra Şems hazretleri inayet buyurarak sağırlığını geçirdi. (...) Bir gün pazarın ortasında birdenbire Şems ile karşılaştı. Tam bir kalb doğruluğu ile baş koyup: "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur ve Şemseddin Tanrı'nın elçisidir" diyerek dili ile şahadet getirdi. Bunu işiten halk, ayaklandı ve onu dövmek istedi. İçlerinden biri ilerliyerek onu dövdü. Bunu gören Mevlânâ Şemseddin, öyle bir feryat kopardı ki, döven adam orada öldü. Pazar halkı ağlayıp sızlayarak baş koyup hepsi Şems'e kul oldu. Mevlânâ Şems de, Kutbeddin'in elini tuttu, pazardan çıkıp bir köşeye götürdü ve ona: "Benim adım Muhammed'dir; senin, Muhammed, Tanrı'nın elçisidir demekliğin lâzımdı. Halk damgasız altını tanımaz" dedi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 88, no. 30*)

Kezâ bu eserdeki pek çok menkıbeden Ulu Ârif Çelebinin şarap içtiği öğrenilmektedir. Aşağıdaki menkıbede belirtildiği üzere "bilinen âdeti üzere uykuya dalmıştı, fakat o dervişin ne dediğini işitiyordu" şeklindeki sözler, uykuya dalan birinin etrafındaki konuşmaları işitmesi mümkün olamayacağına göre, üstü kapalı olarak "şarap içmekten ötürü mahmur, sarhoş" demek değil midir?

Ayet hükmüyle "Sekir veren her şey -şarap da buna dahildir- haram kılındığı" zaman bütün sahabenin şarap kaplarını artık bundan sonra kullanmamak için kırdığı bilinirken, Ârif Çelebi'nin şarap testisini müellif "uğurlu" sayarak sakladığını, "ondan su içen hastaların çabucak iyi olduğunu" yazmaktan çekinmemektedir. Tıpkı *Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 302, no. 79*'da anlatıldığı gibi:

"(Bir gün Çelebi, şehzadelerin mektebine uğrar) O günü yirmiye yakın talihli arkadaş yudum yudum şarap içti ve İsa gibi keyiflendiler. Gecenin üçte biri geçince, bir ibrik şaraptan başka kalmadı. İlâhi dost, Sultan Veled'in torunu Burhaneddin İlyas paşa da arkadaşların sakisi idi. Birkaç defa bu muhlis kula: "Şarap yoktur, tedârik etmek lâzımdır" diye işaret etti. Çelebi Ârif hazretleri de bilinen âdeti üzere uykuya dalmıştı,

fakat o dervişin ne dediğini işitiyordu. Mübarek gözünü açıp: “Ne çok konuşuyorsun, sus! O velinin küpündeki helvanın üç yıl tükenmediğini işitmedin mi? Ona kayb âleminden bir yardım yetiştirdi. Eğer bir ârif bir bardaktan sabaha kadar içse buna şaşılmaz” buyurup, mübarek ibriği eline aldı ve tekrar İlyas Paşanın eline verdi. Yirmi kişi kabakuşluğa kadar o mânâdan içtikleri ve hepsi de mest olup uykuya daldıkları halde yine o ibrik dopdolu idi.(...) Bu muhlis kul o şarap testisini öylece sakladım. Uğurlu sayarak ondan su içiyorlardı ve bu testiden içen hastalarda çabucak şifa hâsıl oluyordu.”

Ârif Çelebinin İslam’da haram kılınan (yani yasaklanmış olan) şarap içmesi de esrarengiz bir hava verilerek ve “mübarek“ sıfatı kullanılarak anlatılmaktadır:

(...) Cem’in kadehinin çadırında ve istiğrakın büyük kadehinde mâna güzeline, içli dışlı olmıyanların (namahremlerin) gözlerinden saklardı. Hattâ iyi gören kimselerin gözlerini bile bağlar, onları görmez hale getirir, kendisi de celil olan Tanrı’nın gerdek odasında gizlenirdi. (...) Çelebi hazretlerine hava ve su değişmesinden ötürü bir rahatsızlık geldi, mübarek mizacı bozuldu. Bunun üzerine şehrin bütün doktorları onun mizacının düzelmesi için su ile karışmış şarap içmesini tavsiye ettiler. Fakat Mevlânâ Alâeddin, onun daima oruçlu ve zâhirî incelikleri gözeterek halkı dine dâvetle meşgul olmasını istediği için bu hale kızıp itiraz etti. Birkaç mürid de şeyhlerine uyup münafıklık ettiler. Bâtınları basiret nuruyla her şeyi görebilir bir hale gelmiş olan fakir dervişler ve haberi olan dostlardan bir topluluk Çelebi’nin bânına bakarak zâhirî haline önem vermediler. Bu haber Çelebi’nin mübarek kulağına ulaşınca kızıp kalktı ve bir halvethaneye girip onbeş güne yakın yemek yemedi ve su içmedi. Gerake hazretleri ve müridler bir lokma iftar etmesi için çok yalvardılar ve ağlayıp sızladılarsa da hiç mümkün olmadı. Ârif Çelebi: “Dostlarımızın tasavvurlarına göre bizim gıdamız şarap ve kebaptır ve yaşamamız da sudandır”. Onlar: “Geceyi Rabbimin yanında geçirdim” sözünün yemek verdirilişinden haberleri yoktur. Onlar. Bizim başka bir şaraptan mestoldüğümüzü bilmiyor, bizi kendileriyle mukayese ediyorlar. Eğer onlar birkaç gün riyakârlık yapmasalar hiç yiyecek bulamazlar ve kimse onlara selâm vermez ve (bu suretle) onların şeyhlikleri de kalmaz; beş gün yemeseler öleceklerinden korkarlar” dedi. On altıncı Cuma günü idi. (...) Çelebi hazretleri kalkıp halvetten dışarı çıktı ve (...) kendini sofanın penceresinden, dışarıda akan büyük ırmağa doğru attı. (...) Nehrin suyu o kadar taşkındı ki (...) bütün bostan dolaplarının ve değirmenlerin çarklarını

yıkmıştı.. Su, kendi seviyesinden bir mızrak boyu yükselmişti. (...) Çelebi iki ok menzili suda ilerlemişti. (...) (Sonra yalvarmalar üzerine Çelebi sudan çıktı) Bir tulum şarap hazırlamalarını emretti. O bu kadar gün yemek yememiş ve uyku uyumamıştı. Tulumun ağzını mübarek ağzına dayadı bir defada hepsini içti ve kalkıp semâya başladı. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 259-262, no. 34*)

Hatta Ârif Çelebi'nin şarap kadehini başına döktüğü halde elbisesinin ıslanmaması da “garip kerametlerden” olarak anlatılmaktadır:

(...) Çelebi hazretlerinin hizmetinde sohbet etmiştik. Saf, eski ve nefis bir şarap içmekle meşgulduk. Ârif Çelebi, elinde iki dolu kadeh olduğu halde: “Hayvan gibi olan aşağı tabakadan insanların tasavvuruna göre, Ârif’e şarap için diyor ve onu yeriyorlar. Şarap içip diğer insanlarla bir olmak bizden ırak olsun!” dedi. Hepsini hayrette kalıp sustular. (...) Ârif Çelebi ben kuluna: “İleri gel, bir bak, bu şarap mıdır, yoksa başka bir şey midir?” diye işaret etti. Kalktım edeple ilerledim ve dostluk kadehi içinde erimiş bala benzer, fakat katı bir mayı gördüm. Bana. “Ye!” diye emretti. Ben de bir parmak aldım ve has ekşi şarap olduğunu gördüm. (...) Derhal halim değişti, secdeye kapandım, bir müddet kendimden geçmiş bir vaziyette kaldım. Bunun üzerine Çelebi: “Biz bu cins şarap içiyoruz” dedi. (...) O anda Sahip oğulları ve mecliste bulunanların hepsi başlarını açıp kul ve mürid oldular ve o aldatici düşünceden dolayı istiğfarda bulundular. Yine bu zât şöyle anlattı. Başka bir gece büyük bir zevkle meşguldüler. Saki, kadehi doldurup Çelebi'nin mübarek eline verince Çelebi: “Bu sudan çok usandım, sizin tasavvurunuzla göre ise biz şaraptan sarhoşuz veya bizim sarhoşluğumuz üzüm suyundan oluyor; halbuki dünyanın şarapları bizim canımızın ışığından sarhoş olurlar ve insanlara sarhoşluk verirler” dedi (...) O sırada başına bir kadeh şarap döktü. Biz hepimiz ne olacak diye bekliyorduk. Sanki o kadehin içinde bir damla su yoktu. Çünkü kadehteki bütün su onun başında öyle kayboldu ki bir eser gözükmedi. Yere ve onun elbisesine de bir damla damlamadı. Bu, garip kerametlerdendir. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 267, no. 38*)

Ahmed Eflâkî'nin yazdığı bu menakıb kitabından iktibas edilen ifade özelliklerine bakarak, eksajerasyona çok meyyal, hiperbolik bir üslûba sahibolduğunu söylemek mümkündür.

Mevlânâ ve Çelebiler hakkındaki menkıbeleri anlatırken, onların uzuvlarından bile “mübarek” sıfatını kullanarak bahsetmekte (mübarek eli, mübarek ayağı, mübarek ağzı, vs), hattâ Çelebilerin şarap içtiği, içi şarapla dolu olan ibrik bile “mübarek” sıfatını kazanmaktadır!

Veya bir başka deyişle bir tarafta *hyperdulie*, öbür tarafta *magistere!*

Bazı menkıbelerde ise müellifin Mevlânâ'yı yüceltmek için anlattığı menkıbe yerine tam oturmamaktadır:

Bir gün Yahudi hahamlarından biri, Mevlânâ hazretleriyle karşılaştı ve ondan “Bizim dinimiz mi, yoksa sizin dininiz mi daha iyidir?” diye sordu. Mevlânâ . “Sizin dininiz” dedi. Bunun üzerine Yahudi derhal Müslüman oldu. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 441, no. 459*)

Yahudi dininin daha iyi olduğunu Mevlânâ'nın söylemesi üzerine hahamın, onu kendi dinine davet etmesi mantık icabı olduğu halde; ne diye “İslam dininden daha iyi olan” Yahudi dininden çıkıp da İslama girmesi, anlaşılır gibi değildir ve mantığa aykırıdır.

Eğer bu menkıbe doğru ise, bir kişinin (daha açıkçası Mevlânâ'nın) hahamın dinini (yani Yahudiliği) İslamdan daha iyi görmesi ve söylemesi, onun gerçek ve samimî bir Müslüman olmadığını göstermez mi?

Eğer bu menkıbeyi yalan kabul edecek olursak, ya kaynak eserimiz olan Menakıb-ül Ârifin yazarı yalan yazmıştır, veya kâmil, örnek ve ulu bir kişi olan Mevlânâ Celaledin'in yalan söylemiştir.

Yalan, dinimize göre günah-ı kebairdendir, zarurî ve belirli şartlar dışında İslam, yalanı kat'iyen tecviz etmez! Hem Mevlânâ Celaledin, hem de Ahmed Eflâkî'ye yalan isnadında bulunulmayacağına göre, menkıbeyi doğru kabul etmekten başka çare görülmemektedir. Bu durumda da yukarıdaki paragrafta izah edildiği veçhile, büyük bir mantık hatası ve dilemma ortaya çıkmaktadır!

İslam dinine göre hüküm veren mahkeme başkanı, Kadı, yani günümüzdeki karşılığıyla Hakim'in mahkemesinden ekmek satın alıp yemek, domuz eti yemekle eşdeğer tutulmaktadır:

Bir şahsa karısı “Ne söylersem onu yapacaksın ve eğer yapmazsan üç talâk ile boş olayım” diye yemin ettirdi. Kocasını razı oldu. Kadın: “Bir batman domuz eti yemen lâzımdır” dedi.(...) Mevlânâ: “Kadının mahkemesinden bir batman ekmek satın alıp ye de boşanma vâkı olmasın” buyurdu. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 405, no. 383*)

Bu menkıbenin de sadece Mevlânâ'yı yüceltmek için icat edildiği, aceleye getirilmiş “hile-i şerriyye”ye bir örnek olması için yazıldığı

veya *elliptique* olduğu, Kadı'nın mahkemesinde hiçbir zaman ekmek satılmadığından bellidir.

Keza bu eserde çizilen *Şems-i Tebrizî* portresi de kan dökücü, intikamcı, bedduacı, affetmeyi bilmeyen, tek kelimeyle menfidir, meselâ yukarıda geçen *Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 88, 30 no.lu* menkıbe ve buna ilaveten:

(Şemseddin bir gün Aksaray'a geldi, bir mescitte konakladı. Yatsı namazından sonra müezzin onu kapı dışarı etmek isteyince) Şemseddin de ona "Dilin şişsin" dedi. Hemen müezzinin dili şişti. (...) Mescidin imamı geldi, müezzini can çekişir halde buldu. (Şemseddini arayıp buldu, özürler diledi) Şems. "İş işten geçmiştir ve hüküm çıkmıştır, ben bir şey yapamam, yalnız onun imanla ölmesi ve ahiret azabını görmemesi için dua ederim" dedi. (...) İmam dönünceye kadar müezzin öldü. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 83, no. 16*)

Bir gün Mevlânâ Şemseddin, Irak-ı Acem'de semâ ediyordu. Bir kalender de o mecliste dönüyor, hırkası daima Şems'e dokunuyor ve bundan hiç çekinmiyordu. Bir iki defa kendisine. "Ey derviş biraz öteye git" diye söyledilerse de kalender: "Meydan geniştir" diye cevap vererek hiç aldırmadı. Mevlânâ Şemseddin de hemen semâ bırakıp gitti. Kalender de o anda yere düşüp öldü. Orada bulunan gönül sahibi dervişlerin yüreklerine bir ateş düştü: "Eyvah! Şems-i Perende (Uçan Şems) yine bir dervişin canına okudu" diye bağırıldılar. Yakalamak için peşine düştülerse de o uçup gitmişti. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 88, no. 29*)

(...) Kalbi uyanık bazı büyükler, Mevlânâ Şems-i Tebrizî'ye, "Seyfu'llah" (Tanrı'nın kılıcı) derlerdi; çünkü o kimden incinse, ya onu öldürür veya onun ruhunda yaralar açardı; yüz binlerce Kâmil-i Tebrizî, onun (ruhaniyet) deryasında bir damla gibiydi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 90, no: 34*)

Şems'in "sövmesi"nin bile, insanlar için bir iyilik, rahmet vesilesi olduğu da, ne maksatla yazıldığı pek açık olmayan aşağıdaki menkıbede belirtilmektedir.

Seçkin ve yüksek mertebe sahibi erenlerden olmak için hakaret ve sövmeleri takdis ve yücelme vesilesi olarak görmeyi tavsiye eden böyle menkıbeler, İbranî peygamberi veya kâhini Balaam'ın meselini hatırlatmaktadır:

Bir gün Mevlânâ Şemseddin buyurdu ki: Bistamî mahçuptu. Altmış sene kavun yemedi. “Niçin yemiyorsun?” diye sordular. O da “Mustafa hazretlerinin, onu nasıl kestiğini bilmiyorum” dedi. O halde onun nasıl kavun kestiğini bilmiyen kimse, bundan daha gizli ve müşkül olan ilimlerden nasıl haber verebilir. Yine Şems buyurdu ki: “Ben yüz yıllık kâfire sövsem mümin olur. Mümine sövsem veli olup Cennet’e gider. Yine buyurdu ki. “Biri bana ‘İblis kimdir?’ diye sordu. Ben de, cevap verdim: “Sensin, çünkü biz bu saatte İdris’te gark olmuşuz. Eğer sen İblis değilsen niçin İdris’te garkolmadın? Eğer sende İdris’ten bir eser varsa İblis’ten ne korkun olabilir? Eğer sen ‘Cebrael kimdir?’ diye sorsaydın, ben de ‘Sensin’ derdim.” (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 96, no. 22*)

Şems’in müritlerinden ve âşıklarından kavun istemesi, onların getirdiği kavunları yedikten sonra, kabuklarını başlarına vurması ve “Ey ölüler...” demesi, -yani onları tahkir ve tezyif etmesi bile- onlarda keşifleri hâsıl etmekte, gayip âleminde garip şeyleri görmelerini ve perdelerin yırtılmasını sağlamaktadır:

Mevlânâ Şemseddin zaman zaman kendi müritlerinden ve âşıklarından kavun isterdi. Tabîî, onlar da tatlı kavunlar getirirlerdi. O da yerdi ve kabuklarını onların başına vurur ve . “Ey ölüler! Ne getirdiniz?” derdi. O zaman onlarda keşifler hâsıl olurdu, gayip âleminde garip şeyler görürlerdi ve perdeler yırtılırdı. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 96, no. 47*)

Bu menkıbeler Şems’in lanetinin altında gerçekte rahmet, tahkir ve tezyifinin altında takdis gizli olduğu mesajını vermektedir.

Yukarıdaki iki menkıbeye bakarak, açıkça tahkir, tezyif, hakaret dolu sözlerin Şems’in fem-i muhsininden dökülünce övgü, yüceltme, takdis ve rahmet vesile halini alması, dikkatli bir okuyucuya *İbrani peygamberi veya kâhini Balaam*’ın mucizesini hatırlatmakta (*Ahdi Atik, Sayılar, XXII-XXIV*) ve ister istemez ya bu menkıbelerin içinde veya devamında, ama nafi olarak onun meşhur konuşan dişi eşeğini aramaktadır!

Bu İbranî peygamberi veya kâhini Balaam, Doğuda, bizim kültürümüzdeki adıyla: **Bel’am ibn Baur**’dur. Ansiklopedilerde bunun hakkında bilgi bulunmadığından, şu ilave bilgileri verebilirim:

Hiz. Musa Tih sahrasında kırk yıl dolaşmıştır. Bunun da sebebi, Hiz. Musa Medyen diyarında Semud kavmine giderken, o diyarın halkının Bel’am ibn Baur’a yalvarmalarından dolayıdır. Halk, ona, “Musa

şehrimize gelmesin” demişti. Bel’am’ın ihtiyar ve hilekâr bir karısı vardı. Bin türlü şeytanlıklarla kocasının damarına girdi. Bel’am gibi peygamber mertebesinde olan kimse, avret sözüne kanarak, “Musa bu şehre gelmeye” diye dua etti. Duası kabul olunup, Cenab-ı Hak derhal Musa’nın dört tarafında bu Tih sahrasını yarattı. Evvelce böyle kum çölü yoktu. Musa, askeri ile bu çölde yedi, Taberî tarihine göre kırk yıl dolaşmıştır. Bu bir rivayete göre de kırk gündür. Kırk gün olması doğrudur. Cenab-ı Hak Musa’nın kavmine gökten men ve selva gönderdi. Onları yiyip doydular. Bu gökten gelen şeyler üzüm, hurma, sirke, tuz, teredir. Selva da, gökten pişmiş olarak düşen bir kuştur. (...) Hz. Musa “Yarab beni bu Tih vadisinde kavmimle beraber perişan edersin, bunun sebebi nedir?” dedi. Cenab-ı Hak da “Sevgili bir dostum, ‘Musa benim şehrim gelmesin’ diye dua etti, duasını kabul edip bu Tih’te perişan ettim” deyince Musa “Yarab, benim duamı da kabul eder misin?” dedi. “Beli ya Musa ederim” deyince Musa hiddetli bir padişah idi, hemen “Yarab, bizi bu çölde perişan etmeye sebep olanı son nefesinde imansız haşreyle” dedi. Derhal Bel’am bin Bâur’un dili tutulup Tevrat ve Zebur’u unuttu. Anladı ki avret sözüne uyduğundan imansız gidecektir, Hz. Musa’ya gidip rica etmeye de utandı. Erzurum tarafında Eğirli dağına gitti. Orada gömülüdür. Mezarında pis kokulu katran kaynar. (Evliya Çelebi Seyahatnamesi: C. IX-X, s. 300-301)

Evliya Çelebi, Seyahatnamesinin C. 1-2’de, Erzurum’u anlatırken, onun mezarı hakkında şu ilave bilgileri vermektedir:

Bir gün Eğirli dağının eteğinde cirit oynarken attan tekerlendim. At da başını alıp “kandesin Eğirli dağ?” diye kaçtı. Hemen can başıma çıkıp diğer bir ata binerek birkaç hizmetçimle arkasına düştüm. Tâ dağın tepesinde atı tutup bindim. O yerde uzun bir mezar gördüm. “Allah bilir, bir ulu türbedir” diyerek rûhu için Fâtiha okudum. Yaya olarak adımladım. Boyu seksen adım geldi. Baş ve ayak uçlarında birer uzun sütun dikilmiş. Bu mezarı tetkikle meşgul iken, ortalığı kötü bir koku kapladı. Herkesi sersem ettiğinden, ben ve adamlarım burunlarımızı tıkadık. Mezara bir baktım ki ne göreyim? Toprak tencerede bulgur kaynar gibi fıkır fıkır bir şey kaynıyor. Zift ve katranlı bir toprak... Buna çok şaştık. Yine atlarımıza binip, güneş batarken Tebriz kapısından içeri girdik. Güneş battıktan sonra paşanın huzuruna vardığımızda, “Şükür sağlığa! Hele atını bütün takımıyla hazır buldun mu?! Buyurdular. “Evet, buldum. Eğirli dağında velilerden birinin uzun bir mezarını ziyaret ettim” diyerek, mezarı gördüğüm gibi anlattım. Eser sahiplerinden Erzurumlu Cafer Çelebi isimli zat da orada idi. Söze başlayarak: “Sakin, Evliya Çelebi! O mezarı bir daha ziyaret etme. Hz.

Musa'nın bedduası ile imansız gitmiştir ki, ona Bâur oğlu Bel'am derler. Yüzlerce yıl yaşamış. Hz. Musa'dan sonra içinin ateşinden Mısır'ı terk ederek bu dağa yerleşmiş. Hâlâ mezarı yaz kış leş gibi kokar. Toprağı bile cehennem azabı çekip kaynar.." buyurdu. Hayret içinde kaldım. (Evliya Çelebi Seyahatnamesi, C. I-II, s. 552)

Buna ilave olarak Şems'in dindar Müslümanlarca hoş karşılanmayan tavla oyunu oynadığını da öğreniyoruz. "Güzel bir Frenk çocuğu ile tavla oynadığı" belirtilirken, Şems'i yüceltmek için "o çocuğun kutuplardan olduğu" söylenmektedir. İslam bilgilerine göre, gayrimüslim ve hele çocuk(akıl bâliğ olmayan)lardan "Kutup" olamayacağını, müellif bilmemektedir:

(...) Orada Mevlânâ Şemseddin'in güzel bir Frenk çocuğu ile tavla oynadığını görürsün. Sonunda, oyunu Şems kazanırsa Frengin malını alır. Frenk çocuk kazanırsa Şems'e bir tokat vurur. Sen Frengin vurduğunu görünce hata edip kızmıyasın, çünkü o çocuk kutuplardandır; fakat o, kendini iyi tanımıyor.(...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 134, no. 105*)

Bu eserde çizilen ve Mevlânâ'nın torunu olan Ulu Ârif Çelebi portresi de Şems'e benzemektedir:

(...) (Bir) adam, Hak ârifi Çelebi'nin velâyetini tamamiyle inkâr ediyor ve cehaletinden Çelebi Ârif hakkında çok vakitler yakışık almaz söz söylüyor, onun muhipleriyle tartışmalar yapıyordu. Bu sırada da yine bu zat pek fazla gülüyor ve münasebetsiz sözler söylüyordu. (...) Nakiboğlu (İbni Nakib) diye tanınan müderris Mevlânâ Tacettin (...) bundan Çelebi'yi haberdar etti.(...) Çelebi de gazapla ona bir baktı. O adam hemen bir ah çekerek yere düştü, birdenbire değişti ve hırlamağa başladı.. (...) Bir kan alıcı getirdiler, kan aldılar. Fakat iyi olmadı. (...) Birkaç defa kusmak istediye de kusamadı. Hakikatten haberi olmayan bu adam, sanki Musa zamanında küstahlığından dolayı Musa'nın nasihatini dinlememiş ve küstahlıkta bulunmuş gibiydi. (...) Adam derhal can verdi. Çelebi hazretleri daha semâda idi ki adamın kölelerinden saçları kesik ve çul giymiş bir cemaat, onun teşhiziyle meşgul oldular. (...) (Başka bir adam) (...) "Çelebi hazretleri, o biçareye kahrile baktığı zaman bahçenin, kapısından elinde mızrak bulunan birisinin çıktığını ve o adama vurup kaybolduğunu gördüm. İşte tam bu anda o adam yere düştü ve feryatlar yükseldi" dedi. Bunun üzerine Çelebi hazretleri gülümseyerek: "Senin gördüğün o adam,

kullarına bir iş yapmak için misâl âleminden gelen büyük babam Bahâ Veled'in ruhuydu" dedi. (...) Çelebi: "İnkârın uğursuzluğuna bak" diye üç defa tekrar ettikten sonra: "Bütün peygamberler ve veliler (...), mucize ve kerametler göstermek için değil, temiz insanları dâvet ve onlara merhamet etmek için bu toprak âlemine gelmişlerdir. Hattâ onlar, şöhretin âfetinden kaçmak için can atarlar. Fakat ara sıra bedbahtların inkârlarının uğursuzluğu sebebiyle kerametler ve olağanüstü şeyler gösterirler ki başkaları ibret alsınlar ve bir daha böyle bir harekette bulunmasınlar. Talihsiz münkirler o kuvvetli bağdan kurtulup, veliler âlemine rağbet gösterebilirler ve o din sultanının teb'ası olsunlar, onların; koyu gölgelerinde himaye ve tam bir riayet bulsunlar, inkâr edenlerle arkadaşlıktan sakınsınlar" dedi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 254- 256, no. 31*)

(Çelebi hazretleri Lâdik şehrindeyken) Birdenbire bir kıtlık oldu. Hiç yağmur yağmadı. (Yağmur duasına çıktılar, yağmur yine yağmadı) (Şehrin bütün ahalisi Çelebi hazretlerinin aleyhinde taşkınlıklar gösterip, şehri terketmesini istediler).(...) Bunun üzerine Çelebi hazretleri büyük bir hiddet gösterip: "Ey mayası bozuk eşekler! Sizin bizimle ve müritlerimizle ne işiniz var? Sizin maksadınız yağmurun yağması ve onun semeresini elde etmektir. Siz kendi işinize gidiniz. Biz Gökün su emiri olan Hüdavendigâr'ımızdan kül renkli toprak mensuplarının susuzları için yağmur isteriz" dedi. (...) Âriflere yaraşır eğlencelerle meşgul oldular. (...) Çelebi, (...) münacaatla meşgul oldu. Bir saat sonra "Yarabbî, dostların başına yağmur yağdır" diye bir nara attı. (...) Anlatılamıyacak derecede yağmur yağdı. (...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 257, no. 32*)

(...) Cem'in kadehinin çadırında ve istiğrakın büyük kadehinde mâna güzelini, içli dışlı olmıyanların (namahremlerin) gözlerinden saklardı. Hattâ iyi gören kimselerin gözlerini bile bağlar, onları görmez hale getirir, kendisi de celil olan Tanrı'nın gerdek odasında gizlenirdi. (...) Çelebi hazretlerine hava ve su değişmesinden ötürü bir rahatsızlık geldi, mübarek mizacı bozuldu. Bunun üzerine şehrin bütün doktorları onun mizacının düzelmesi için su ile karışmış şarap içmesini tavsiye ettiler. Fakat Mevlânâ Alâeddin, onun daima oruçlu ve zâhirî incelikleri gözterek halkı dine dâvetle meşgul olmasını istediği için bu hale kızıp itiraz etti. Birkaç mürid de şeyhlerine uyup münafıklık ettiler. Bâtınları basiret nuruyla her şeyi görebilir bir hale gelmiş olan fakir dervişler ve haberi olan dostlardan bir topluluk Çelebi'nin bâtınına bakarak zâhirî haline önem vermediler. Bu haber Çelebi'nin mübarek kulağına ulaşınca kızıp kalktı ve bir halvethaneye girip onbeş güne yakın yemek yemedi ve

su içmedi. Gerake hazretleri ve müridler bir lokma iftar etmesi için çok yalvardılar ve ağlayıp sızladılarsa da hiç mümkün olmadı. Ârif Çelebi: “Dostlarımızın tasavvurlarına göre bizim gıdamız şarap ve kebaptır ve yaşamamız da sudandır. Onlar: “Geceyi Rabbimin yanında geçirdim” sözünün yemek verdirilişinden haberleri yoktur. Onlar. Bizim başka bir şaraptan mestoldüğümüzü bilmiyor, bizi kendileriyle mukayese ediyorlar. Eğer onlar birkaç gün riyakârlık yapmasalar hiç yiyecek bulamazlar ve kimse onlara selâm vermez ve (bu suretle) onların şeyhlikleri de kalmaz; beş gün yemeseler öleceklerinden korkarlar” dedi. On altıncı Cuma günü idi. (...) Çelebi hazretleri kalkıp halvetten dışarı çıktı ve (...) kendini sofanın penceresinden, dışarıda akan büyük ırmağa doğru attı. (...) Nehrin suyu o kadar taşkındı ki (...) bütün bostan dolaplarının ve değirmenlerin çarklarını yıkmıştı.. Su, kendi seviyesinden bir mızrak boyu yükselmişti. (...) Çelebi iki ok menzili suda ilerlemişti. (...) (Sonra yalvarmalar üzerine Çelebi sudan çıktı) Bir tulum şarap hazırlamalarını emretti. O bu kadar gün yemek yememiş ve uyku uyumamıştı. Tulumun ağzını mübarek ağzına dayadı bir defada hepsini içti ve kalkıp semâya başladı. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 259, no. 34*)

(Konya’da çok güzel ve zengin bir kadın vardır. Kendisine Avriya’nın kızı denmektedir. Ârif Çelebi’ye gönlünü kaptırır. Onun uğrunda nakit para, gelirleri ve köylerini feda eder. Onun vuslatı arzusuyla yanar.) Bir gün ondan, uygun olmıyan bir hareket ve ayıplanacak bir hâl sâdır oldu. Bu yüzden Çelebi’nin mübarek kalbi ondan incindi. O gece mübarek sarığını kenarından bir peçe kadar yırtıp ona verdi. O hatun: “Ne buyuruyorsun, ne yapayım?” diye sordu. Çelebi: “Ölmek lâzımdır” dedi. Bunun üzerine Avriya’nın kızı yalvarıp yakardı, fakat mümkün olmadı. İkinci gece fırsat bulup şehit ettiler.(...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 290, no. 65*)

(Nâsireddin Vaiz, Çelebi Ârif hakkında biriyle tartışır ve kalkıp Tokat’tan Niksar’a gider. Daha ilk cumasında yaralanarak yine Tokat’a gelir. Nasıl yaralandığını şöyle anlatır) (...) “(Cuma vaazı için minbere çıktığımda) Bir de baktım ki Çelebi Ârif, bir doru ata binmiş ve elinde bir mızrak olduğu halde mescidin kapısından içeri girdi ve tâ minberin önüne kadar gelerek mızrağını hemen benim sol tarafıma vurup ortadan kayboldu. (...)” (Üç gün sonra Nâsireddin ölür, kırkıncı gün Sivas’tan Tokat’a gelen Çelebi durumu sorar, öldüğü söylenince) Çelebi: “Ben, onu şüphesinden kurtardım. Tanrı’ya hamdolsun o, minberin üstünden rahatça Tanrı’nın rahmet deryasına gitti. Cehennem ateşinden kurtuldu” buyurdu.(...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 295, no. 72*)

Ârif Çelebi, bizzat müellifin rivayetine göre, evindeki kayısı hoşafından bir kayısı tanesinin yenmesini bile “terbiyesizlik, cinayet ve hıyanet“ olarak vasıflandıracak kadar sinirli, celallidir:

(Eflâkî, Çelebi’nin evini süpürürken, yerde bir dirhem bulup, cebine atar, sonra da kayısı hoşafı kâsesinden bir kayısı tanesini ağzına atar. Çelebi hamamdan gelince kâseyi getirtir) Kâseye bakınca. “Buradan bir tane yemişler, terbiyesizlik etmişler. Niçin böyle yaptın, bu cinayeti işledin ve bu hıyanet senden nasıl sâdır oldu da talihsiz nefsine mağlûp oldun. Bizim kâsemize böyle el uzatan kimse kesemiz hakkında ne düşünmez(...)” (der) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 301, no. 78*)

Aynı Ârif Çelebi, bir çocuğun elinde bulunan tatlı (metinde herise adıyla geçmektedir) kâsesini izinsiz olarak alıp yiyip bitirmektedir!

Daha sonra bu tatlı (herise) kâsesinin dolu olduğunu gören çocuk, onun müridi olmaktadır.

Ama ancak akıl bâliğ olanların (yani ergen olanların) mürid olabileceği, nedense hiç dikkate alınmamakta veya yazar tarafından bilinmemektedir:

(Sultan Veled’den naklen): Bir çocuğun elinde bir kâse herise ile geçtiğini gördüm. Ârif ona : “Gel!” diye bağırdı. Çocuk gelince, herise kâsesini onun elinden aldı ve kendi önüne koyup yedi. Kâseyi temizledikten sonra çocuğun eline verdi ve. “Kâseyi kapayıp git” dedi. O çocuk ilerledi, kâseyi açtı, içine baktığı vakit, kâsenin eskisi gibi herise ile dopdolu olduğunu gördü ve feryad edip kendinden geçti. Tekrar dönüp geldi, Ârif’in müridi oldu.(...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 233, no. 13*)

Hızır peygamber ve diğer bütün azizlerin de Mevlânâ’dan yardım istedikleri de öğrenilen bilgiler arasında olup, “Ne istersen ondan iste“ şeklinde, Fatiha suresine zıt bir mesaj verilmektedir :

(Mevlânâ bir gün vaaz esnasında Hızır ve Musa’nın hikâyesini anlatırken, Şemseddin-i Attâr da) acayip şekilli bir adamın bir köşede oturduğunu ve her defasında başını sallıyarak “Doğru söylüyor ve iyi anlatıyorsun; sanki sen aramızda üçüncü bir şahısmışsın gibi” demekte olduğunu gördü. Bu sözleri işitince, onun Hızır (Selâm üzerine olsun) olduğunu anladı.

Hemen eteğine yapışıp ondan yardım dilemek istedi. Hızır, “Biz hepimiz ondan yardım istiyoruz. Bütün abdal’ın evlad’ın ve ileri gelen kutupların sultanı odur. Sen onun eteğine yapış, ne istersen ondan iste” dedikten sonra birdenbire onun elinden eteğini çekip kayboldu. Şemseddin-i Attâr Mevlânâ’nın (...) Hızır peygamber ve diğer bütün azizler âşıklarımızdandır (dediğini) buyurdu. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 336, no. 259*)

“Mevlâna hazretlerinin inayeti ve Sultan Veled’in bir kimsenin cenazesinde bulunması“, o kimsenin Cennet’te salınarak gezmesini sağlamaktadır:

Yine bir gün Sultan Veled hazretleri (rivayet etti ki:) Kadı Sıraceddin hazretlerinin cenazesini (...) toprağa koyup (Çelebi Hüsameddin) mukrî telkin vermeye başladığı vakit onun mezarından siyah bir dumanın çıktığını, mezarlıktan bir toz kalktığını, sonra tekrar mezara girdiğini gördüm. Çelebi bana “Gördün mü?” dedi. Ben de “Evet, acaip bir duman gördüm” dedim. Sonra o, “İşte o duman, onun geçmiş veliler ve bizim Hüdavendigârımız hakkındaki inkârının dumanıdır. Eğer ben, sana onun diğer hallerini de göstersem acırsın. Kim bilir o daha neler görecektir” dedi. (...) Sonra Çelebi: “Bugünden sonra senin mübarek ayağının bereketi ile Hüdavendigârımız ona şefaât eder. Onun kusurlarına bu sayede bakmazlar da kurtulur ve kurtulmuş rahmetli kullar cümlesinden olur” buyurdu. Sonra (...) “Velileri inkâr etmekten daha büyük bir kabahat ve günah yoktur. Her günah affedilir, ancak benden yüz çevirmek günahı affedilmez. Tanrı’nın velilerinden yüz çevirmek, kâfırlığın ta kendisidir” diye ilâve etti. (...) Çelebi hazretleri üçüncü gece, kadının cennette salınarak gezdiğini gördü ve ondan: “Bu dereceye nasıl eriştin?” diye sordu. O da . “Mevlânâ hazretlerinin inayeti ve Sultan Veled’in cenazemde hazır bulunmasıyle” dedi.(...) (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 183, no. 17*)

Mevlânâ’ya göre “Bizim Muhammed’imiz Tanrı’dan daha Tanrıdır“:

(...) Mevlânâ “İsa’nın hakikatı hakkında ne diyorlar“ diye sordu. Alâeddin: “Onlar İsa’ya Tanrı diyorlar” dedi. Mevlânâ: “Bundan sonra onlara bizim Muhammed’imiz Tanrı’dan daha Tanrı’dır, Tanrı’dan daha Tanrı’dır, de” buyurdu. (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 266, no: 184*)

Bu noktada, ilahiyatçılara, *blasphemum* ne demektir, veya bu değilse nedir diye sormak gerekmez mi?

Yine bu menkıbelerde, Mevlânâ Celaleddin Rumî'yi Peygamberimizle yarıştırmak ister gibi bir üslup görülmektedir:

Peygamberimiz Mirac'a çıkmıştır, Mevlânâ da Miraca çıkmıştır:

Bir gün Mevlânâ hazretleri şöyle buyurdu: Bir gün bana, Melekût âlemlerine çıkmak ve Ceberut âleminin yollarının yolcusu olmak müyesser olmuştu. Dördüncü kat göğe geldiğim vakit bu feleği kararmış gördüm. Beyt-ül- Memur'un sakinlerinden ve nur âlemine dalanlardan, güneşin böyle kaybolmasını sordum. Bu kutsal kişiler: “Güneş, fakirlerin sultanı Şems-i Tebrizî'yi ziyarete gitmiştir” dediler. Ben, o âlemdeki makamları gezdikten ve göklerin âyetlerini seyrettikten sonra dördüncü kata tekrar döndüm. Güneşin, kendi merkezinde nurlar saçmakta olduğunu gördüm. (Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 95-96, no. 44)

*Bazı menkıbelerde Peygamberimizden daha muktedir veya yüce bir şahsiyet olarak gösterilmekte, **bir kısım menkıbelerde ise âdeta Tanrı yerine konmaktadır:***

Mevlânâ ölülere diriltmekte, ezel ve ebed bilgilerini bilmekte, Cehennemlik olanları Cennet'e ithal ettirmekte, ağaçlar kendisine secde etmekte, Azrail gelerek emirlerini sormakta, olacakları önceden bilmekte, aracılığı olmadan hiçkimsenin imanını kurtaramayacağı,... belirtilmekte, kısacası kendisine Tanrısal sıfatlar izafe edilmektedir!

Ayrıca aşağıda nakledilen 26. menkıbede, Mevlânâ'nın vefat eden karısı Kira Hatun'un da taşlanan (recmedilen) kişileri Cennet'e götürdüğü anlatılmaktadır:

(Hamza adında bir neyzen hastalanıp öldü, gömme hazırlıkları yapılırken) Mevlânâ hemen kalkıp neyzenin evine gitti, kapıdan içeri girince “Aziz dost Hamza, kalk” dedi. Hamza “Buyur!” diyerek kalktı ve ney çalmağa başladı. Üç gün, üç gece büyük bir semâ yaptılar. O gün, yüze yakın Rum'lu kâfir Müslüman oldu. Mevlânâ mübarek ayağını evden dışarı atar atmaz neyzen öldü. (Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 263, no. 143)

(...) Hüdavendigâr'ın son gününde (...) birdenbire odada güzel yüzlü bir adam پیدا oldu. (...) “Ben, kesin karar verme meleği Azrailim, Mevlânâ hazretleri ne buyuracak, diye celil olan Tanrı'nın emriyle geldim” dedi. (Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 57, no. 579)

(Kira hatun bu âlemden göçtüğü vakit) Cenazesi Çaşnigir kapısına gelir gelmez türbenin kapısında durdu, olduğu yerden kıpırdamadı. Yarım saat geçti. Bütün halk hayret içinde ağlıyordu. Sultan Veled hazretleri de müritleri ile birlikte semâ ile meşguldü. (...) Dostlar, cenazeyi götürmek istedikleri vakit, cenaze birdenbire kendiliğinden yürümeye başladı. Yüce türbenin içine o mübarek cesedi gömdüklerinde, o nurlu türbenin içi, beyaz bir nurla tamamiyle doldu; birçoklarının akılları başlarından gitti. O gece keşif sâhibi bir aziz, Kira Hatun'u, Hüdavendigâr'ın kutsal civarında gördü ve ondan cenazesinin neden durduğunu sordu. Kira Hatun: "Dün bu kapıda zina töhmetiyle bir kadınla bir erkeği taşlamışlardı. Bana merhamet geldi, onları bu azaptan kurtarıp Rahman'ın rahmetine ulaştırdım. Cenazenin durmasının sebebi bu idi" dedi. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 193-194, no. 26*)

(...) Mevlânâ üç gün üç gece semâ etti, heyecanlar içinde idi. Üç takım hanende okumaktan ve uykusuzluktan âciz kalmış ve bitkin bir hale gelmişti. (...) Mevlânâ hemen mübarek eteğinin altından elini çıkarıp bir avuç yeni basılmış gümüş para çıkardı. Bizim defimizin içine öyle bir attı ki defin derisi patladı, paralar yere döküldü. Biz bunları toplayıp saydık. Bin yedi yüz sultanî idi. Biz onun gösterdiği bu kudretten hayrette kalmıştık ki , Mevlânâ sabahleyin erkenden evden çıktı, bağın içine doğru yürüdü. (...) O hangi ağaca raslasa, selâm veriyor ve bütün ağaçlar secde ediyordu ve bana Kur'an'daki 'Yıldız ve ağaç secde ederler'(K., LV, 6) âyetinin sırrından bir hikmet gösteriyordu. (...) Ben bu heybetten üç gün üç gece kendimden geçmiş ve dili tutulmuş bir halde olduğum yerde düşüp kalmışım. (*Eflâkî: A.g.e., Hürriyet yay., C. I, s. 327, no. 245*)

Konya'da bir adam vardı. Veliler âleminin tamamiyle aleyhinde idi. Bu adam bir gece kendisini Cehennem'de gördü, Cehennem'de bir adam, eli- ayağı bağlı olarak işkence görüyordu. Ona,"kurtulman için velilerin sözlerini oku" dediler, o da yardım isteyince) Hemen kendisine Mevlânâ'nın şiirlerinden birkaç beyit öğretiler. O, bu beyitleri okur okumaz, bütün zincirleri ve bağları üzerinden döküldü ve Cennet'e yönelip gitti. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 71, no. 597*)

Aşağıdaki şu menkıbe eski Yunan pantheonuna ne kadar çok benzemektedir: Bir çok sıradan tanrı, onların da içinden biri baş tanrı, yani Zeus! Bu menkıbe aynen bunu hatırlatmıyor mu: otuz dokuz küçük veya sıradan tanrı, kırkıncısı ise Zeus gibi baş tanrı, veya bizim inandığımız Allah!

(...) Bir gün, büyük emir İrencin Noyin, Veled hazretlerini ziyarete gelmişti. Ondan: “Bizim bahşiler, dünyanın kırk sahibi olduğunu söylüyorlar ve tam bir itikalda bu mezhebe inanıyorlar. Acaba onların bu mezhebinin bir hakikat ve hikmeti var mıdır; yok mudur?” diye sordu. Sultan Veled: “Sonunda, o büyük cemaatin sözüne göre: bu kırk Tanrı içinde büyük bir Tanrı vardır. Diğer otuz dokuz Tanrı onun hükmü altındadır ve her biri Tanrılığını ondan alır. O kırkıncı Tanrı hepsinin hâkimidir ve ondan daha yüksek Tanrı da yoktur. (...) (Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 206, no. 12)

Eflâkî bu menkıbeyi kitabına yazmakla acaba ne yapmak istemiş olabilir? Bu menkıbe neden şimdiye kadar kimsenin dikkatini çekmemiş veya rahatsız etmemiştir?

Bu menkıbeye – ve bu bölümde zikredilen diğer menkıbelere- inanan biri, İhlas ve Hamd suresini ve hattâ bütün Kur’an’ı inkâr ediyor değil midir? *Blasphemum* eğer bu değilse, nedir?

Mevlevîlik hakkında “Altın Kitap” (Clement Huart’a göre) veya *Quelle* (Almanlara göre) olarak kabul edilen Âriflerin Menkıbeleri’ni ve onu yazan Ahmed Eflâkî’yi, bundan sonra artık kaynak kabul edeceklerin, ondan düşünmeden ictibasta bulunacakların, bu tebliğimizi hamakatle ta’n etmeye kalkışacak olanların; iyiniyet, Türkçe ve dinî metinleri anlayanın yanı sıra, İslam itikadı açısından “fârik ve mümeyiz” olup olmadıklarını araştırmak daha doğru olacaktır!

Mevlânâ’nın “Tanrı” ve “Tanrı yapıcısı(?)” olduğu bu eserde bulunan ve alenen birer *blasphemum* olan şu menkıbelerde anlatılmaktadır:

Yine bir gün fakihlerden bir grup, kadıların sultanı Sırâceddin-i Urmevî ‘nin yanında, “Alâeddin Siryanus ciddiyetle, Mevlânâ Tanrıdır diyor” diyerek onu kötülediler ve : “Bu, Peygamberin şeriatı kanununda caiz değildir: hatta küfürdür” dediler. Birkaç muhzir gönderip Alâeddin’i getirdiler. Kadı ondan: “Mevlânâ’ya Tanrı’dır diyen sen misin?” diye sordu. O: “Hâşa, o değil belki ben Mevlânâ’nın Tanrı yapıcısı olduğunu söylüyorum. (...)” dedi. (Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 266, no. 185)

ve:

Yine tasavvuf erbabından bir grup Alâeddin Siryanus’u aralarına alıp: “Mevlânâ’ya niçin Tanrı diyorsun” diye başkakıcılıkta bulundular. Alâeddin: “Tanrı sözünden daha yüksek ve ondan daha yüce bir ad

bulmadım ki söyleyeyim. Eğer başka bir şey olsaydı onu da söylerdim” dedi. (*Eflâkî: Age., M.E.B. yay., C. I, s. 267, no. 186*)

Yine bazı menkıbelerde İsa peygambere ait olan mucizelerin Mevlânâ’ya mâl edilmesi, *Ahmed Eflâkî’nin Hıristiyanlığı gayet iyi bilen bir kişi veya muhtedî olduğu kanaatini kuvvetlendirmekte; düpedüz blasphemum olan, İslam’a, akıl ve mantığa aykırılığı apaşikâr böyle menkıbeleri eserine yazmakla müslümanlıktaki ihlas ve samimiyeti hakkında şimdiye kadar hiçbir şüphenin izhar edilmemiş olması, çok daha büyük soru işaretlerine yolaçmaktadır.* Söz gelişi -yukarıda nakledilen-birden fazla menkıbedeki ölümlerin diriltilmesi ve altı aylık bir bebeğin konuşması gibi:

(Bir gün Mevlânâ medresede konuşurken, bir kadın, koltuğunda bir beşikle gelir. Bebeğin ismi Ârif’tir.) (...) Mevlânâ ona : “Ârif, Allah Allah de” buyurdu. Hemen söylemek ve yaşamak hassasını veren Tanrı’nın dile getirmesiyle, İsa’nın dili fesahatiyle “Allah” demeye başladı. (...) Derler ki beşikte “Allah” dediği vakit altı aylıktı. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 229, no. 6*)

Yukarıda belirtilen ve daha önce takdim edilen “ölülerin diriltilmesi” hakkındaki müteaddit menkıbelerden iki örnek, ehemmiyetine binaen tekrar verilmiştir. Hele 143 no.lu menkıbeyi okuyan veya işiten bir Hıristiyan’ın gözlerini önüne, *İsa peygamber* ve onun dirilttiği *Lazarus* gelmez mi?

(Hamza adında bir neyzen hastalanıp öldü, gömme hazırlıkları yapılırken) Mevlânâ hemen kalkıp neyzenin evine gitti, kapıdan içeri girince “Aziz dost Hamza, kalk” dedi. Hamza “Buyur!” diyerek kalktı ve ney çalmağa başladı. Üç gün, üç gece büyük bir semâ yaptılar. O gün, yüze yakın Rum’lu kâfir Müslüman oldu. Mevlânâ mübarek ayağını evden dışarı atar atmaz neyzen öldü. (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 263, no. 143*)

Yine müritlerden bir derviş öldü. Ölüm haberi Mevlânâ hazretlerine ulaşınca “Niçin daha erken haber vermediniz. Onun ölmesini önlerdim. ‘İş bitti, bütün işler Tanrı’ya döner’ (*Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. I, s. 264, no. 144*)

Bu eserde sık karşılaşılan bir başka husus da, anlatılan ama akıl, mantık ve İslam'la kabili telif olmayan menkıbelere *ex imo corde* inanmayanların dinden çıkacağı, imansız olarak olarak ölecekleri şeklindeki tehditlerdir. Tıpkı *Eflâkî: Age., Hürriyet yay., C. II, s. 264, no. 36*'da belirtildiği gibi:

“ (...) Bizim bu kıssadan hissemiz şudur: Tanrı erleri ile pençeleşmek ve onlara karşı koymak, kendi küçük hali ile gururlanmak ve istiğna göstermek doğru değildir; çünkü mâna yolunda istiğna ve kibirden daha uğursuz bir küfür yoktur. (...) Tanrı erlerinin inayeti olmadan hiç kimsenin o hatalara düşmek tehlikesinden kurtulmak ümidi yoktur. Onların eman ve imanları olmadan hiçbir sâlik imanını kurtarmamıştır.”

Eflâkî, anlattığı bu menkıbelere hiç mantığa vurulmadan, kayıtsız şartsız inanılmasını istemekte ve *ex imo corde*, içten gelme bir doğrulukla inanılmaması ihtimalini en büyük dinî günah, küfür olarak vasıflandırmaktadır:

“Veliler hanedanı hakkında edepsizlik ve küstahlık etmek ne uğursuz bir haldir. Bu gibi edepsizlerin uğursuzluğundan ne şehirler ve dünyalar harabolmuştur” (*Eflâkî: A.g.e., Hürriyet yay., C. II, s. 222-223, no. 30*)

ve:

“Velileri inkâr etmekten daha büyük bir kabahat ve günah yoktur. Her günah affedilir, ancak benden yüz çevirmek günahı affedilmez. Tanrı'nın velilerinden yüz çevirmek, kâfirliğin ta kendisidir” (*Eflâkî: A.g.e., Hürriyet yay., C. II, s. 183-184, no. 17*)

ve dahi:

“Tanrı erlerinden yüz çevirmek onların sözlerine, dediklerine itiraz etmek uğursuz ve çok tehlikelidir.” (*Eflâkî: A.g.e., Hürriyet yay., C. II, s. 338, no. 8*)

ve:

“Din, itikad ve doğruluk ehli nazarında veliyi inkâr eden kâfirdir.” (*Eflâkî: A.g.e., Hürriyet yay., C. II, s. 302- 303, no. 80*)

Şeyhlik, velilik müessesesi hakkında *Franz Babinger*'den naklen *Burhan Oğuz*, şunları yazmaktadır:

Halk, en eski geleneklerine uyarak yine kutlu saydığı şeyhlerin talimat ve irşadlarına daha çok rağbet ediyordu. Osmanlı rivayetlerinin açık tanıklarına göre bütün bu “zındık”ların ne kadar büyük bir nüfuza sahip bulundukları, daha günümüzde bile sırf Şeriat dairesinde bir dinin halk

tabakasına ne kadar az tesir ve hulûl etmiş olduğu sabit olmaktadır. Gerçekten Anadolu daima sayısız bir takım dinî cemaatlara bölünmüş bir ülke olarak kalmıştır.

Biz Anadolu'da İslâmiyetten bahsettiğimiz zaman, aşikârdır ki buradaki din-i Muhammedî, Müslüman camiasına dahil memleketler havzasının hiçbir yerinde görülemeyecek derecede birçok muhtelif tesirlere maruz kalmış ve hiçbir yerde din burada olduğu kadar, binlerce yıllık sayısız bir takım itikad bakiyelerini alıp işlememiştir.

İslâmiyet'in aslî nusus (naslar) ve akaidinin, hiçbir sahada evliyaperestlik hususunda olduğu kadar vasî bir mikyasta sâliklerinin ihtiyacına intibak etmemiş olduğunu temhid (yaymak) ve ispat meziyeti İslâmiyetin kıdemli üstadı Ignaz Goldziher'e aittir. Filvaki mağlûb ve ölmüş dinler bakiyelerinin yine alttan alta canlı bir surette tevarüs edip gitmelerini temin eden sûtire (siper), bilhassa bu olmuştur.

Ancak bu zat, evliyaperestliğe en ziyade hayat kuvvetini isale eden şeyin bilhassa Ali menkabeti olduğunu, çünkü bunun bu bakiyelerin yaşamakta devam etmesini ve İslâmiyete muhalif itikad unsurlarının te'vil ve tahrif edilmesini teshil (kolaşlaştırma) için müsait bir çerçeve teşkil etmekte bulunduğunu tasrih ettiği zaman, bununla sadece herhalde son derecede dikkate şayan bir hakikatı işaret etmiş, fakat daha derin noktalarına dokunmamıştır...

Şu kadar var ki din ve itikad meselelerinde... berhayat bir mürşidin mabud gibi tâzim olunması halinin Şiîliğin imâmperestlik hissiyat ve harekâtıyla pek kolayca telahuk (birbirine katılma) edebileceğine celb-i dikkat etmek isterim... Aliperestlik ise doğrudan doğruya Sûfiliğe intikal ettirir. Binaenaleyh dervişliğin Şiîlikle olan calib-i nazar irtibat ve alâkası kat'iyen tesadüf olamaz.

İşte kökünü şüphesiz İçeri Asya'dan almış olan bu dervişlik Selçuklar zamanından beri Anadolu'nun dinî hayatı için en manidar bir farika (ayırt edici) olmuştur. Bununla birlikte ve bunun sayesinde Buddha (Buddhiliğin Acemistan ve Türkiye'deki İslâmiyyete bilvasıta tesiri ise şimdiye kadar kabul olunduğundan çok kuvvetlidir), Mani, Hristiyan ve daha sair dinlerin tasavvurları yarımada gelmişti; burada ise Bizans Hristiyanlığı İslâmiyetle nevmidâne (ümitsizce) bir harbe tutuşmuş çarpışmakta bulunuyordu. Zarurî bir tarzda bu çeşit çeşit dinî manzumelerden, memleketin muhtelif aksamında her birinin dinî inkişafına nazaran tabiî ayrı bir hususiyet gösteren garip bir halita (alaşım) vücuda gelmiştir...

En çok Farisî olarak yazılmış, bilâhare Türkçe halk kitapları şekline dökülmüş olan bu evliya tarihlerinden Anadolu'da İslâmiyet'in ilk zamanlarına ait canlı ve zengin bir medeniyet tarihi levhası belirmiş ve bunlardan, buradaki eski Hristiyan, hattâ müşrik azizlerinin ne mikyasta Müslüman kisvesinde yaşamış oldukları görülüp anlaşılmış olacaktır. Bir de bu tamamen kabul olunmuş olanlardan mâdâ gerek Anadolu ve gerek Trakya'da daha bir takım "iki taraflı" azizler ve hacetgâhlar da vardır. (Burhan Oğuz: Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri, C. II, s. 279- 280)

Yukarıda da belirtildiği gibi, ehemmiyetine binaen şu soru hep akla gelmektedir:

Eflâkî, sayısı yüz (100) den çok daha fazla olan böyle *blasphematoire* menkıbeleri kitabına yazmakla acaba ne yapmak istemiş olabilir? Bu menkıbeler neden şimdiye kadar kimsenin dikkatini çekmemiş veya rahatsız etmemiştir? Yarım asırdan daha fazla zamandır ihtifaller yapıldığı ve istisnasız hepsinde de Eflâkî'nin bu meşhur eserinden nakiller, iktibaslar yapıldığı halde, bu tebliğde belirtilen *blasphematoire* menkıbeler için neden hiç kimse itiraz sesini yükseltmemiştir?

Böyle menkıbelere inanan biri, İhlas ve Hamd surelerini, hattâ Kur'an'ı ve dahası İslâm'ı inkâr ediyor değil midir? *Blasphemum* eğer bu değilse, nedir?

Nicholson'un "İslam Sufileri" kitabından iktibas edilen iki cümle, bu konuda zihinlerde beliren soru işaretlerine ışık tutucu, hatta cevap verici değerdedir.

-(Müslümanlar) mûtaad ahlâk ölçülerini, ulu kişilere tatbikten kaçınırlar. (*Nicholson: Age., s. 110-111*)

ve:

-Tabiat kanunu fikrinden yoksun bir Müslüman için, kendi tabiriyle, bütün bu hârikulâde olaylar, aynı derecede inandırıcı görünmektedir. (*Nicholson: Age., s. 119*)

Eflâkî'nin menkıbeleri hakkında yapılmış olan bu incelemeden sonra, neler yapılabileceği hakkında ise şunlar söylenebilir:

1. Ya bu eser, İlahiyat Fakültesi veya Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından teşkil olunacak bir komisyonca baştan sona kadar gözden geçirilerek, akıl, mantık ve İslam dinine uymayan, daha doğrusu bunlara aykırı, düpedüz blasphemum ve heresiarque nümunesi olan menkıbeler tek tek belirtilerek yayınlanmalıdır (*Edition critique*).

2. Veya bu eser yine gözden geçirildikten sonra, yukarıda belirtilen akıl, mantık, tıp ve İslama uymayan, birer blaspheme nümunesi olan menkıbeler ayıklandıktan sonra basılmalıdır (*Editio castrate, Editio purgata veya Editio Delphini*)

Ancak tarihî değer taşıyan bir eserin ceffelkalem, bir hamlede “kastre” edilmesinin doğru olmadığını, böyle bir teşebbüse ancak çocuklar için hazırlanacak “sansürlü baskı”da (*Ad usum Delphini*) cevaz verilebileceğini önemle belirtmek gerekir.

Bu son cümleye misal olarak, *Şefik Can*’ın yapmış olduğu Mesnevi tercümesi gösterilebilir.

Bu tercümede, Eflâkî’nin Mevlânâ’nın ölümünden seksen sonra onun hakkında yazdığı ve makalemize konu olan eserinde anlattığı gibi Mevlânâ ve çevresi hakkında **rivayet edilen** menkıbeler değil; **bizzat Mevlânâ’ya ait** olduğu bütün ilim çevrelerinde tartışmasız kabul edilen Mesnevî’indeki bazı hikâyeler sansür edilmiş, böylece eserin bütünlüğü bozulmuştur.

Mevlânâ için gösterilen aşırı sevginin tezahürü olan böyle bir hareketin, bir terbiye ve ahlak âbidesi olarak tanınan Mevlânâ’ya karşı işlenmesi; kraldan daha fazla kralcı olmakla açıklanmazsa, başka neyle izah edilebilir?

Bu kabil davranışlar mütercimnin, Mevlânâ’yı terbiye ve ahlak açısından, en hafif ifadeyle zımnen yetersiz, hafif veya düşük bulduğunu intac ettirmez mi?

Bundan dolayı, bir müellifin izni olmaksızın, eserinde bu kabil tasarruflarda bulunmak, kat’iyyen ilmî ve etik bir davranış tarzı değildir. Yedi asır evvel yaşamış olan Mevlânâ’nın eseri Mesnevî söz konusu olunca, ancak çocuklar için hazırlanacak baskılarda böyle bir davranışın mazur görülebileceğini önemle belirtmek gerekir.

Menkıbelerin enine boyuna incelenmesi ve tartışılmasının sadece ilmî bir tavır olduğu, bunun kimseyi küçük düşürmek veya hatırasına saygısızlık göstermek gibi algılanmaması gerektiği önemle vurgulanırken;

hiç de ilmî bir tavır olmayan tenkide tahammülsüzlük üzerinde durmak bile gerekmez.

Avrupa'da hagiografik eserlerin günümüzde kolayca elde edilen ve hepsi de akıl ve mantık süzgecinden geçirilmiş çok sayıda tenkidli nüshaları (editions critiques) bulunurken, Eflakî'nin bu ünlü eserine acaba ne zaman sıra gelecektir?

Gerek Eflâkî (14.yy.)'nin , gerekse Molla Abdurrahman Camî (15. yy.) ve Kuşeyrî (11. yy.)'nin hagiografik eserlerinde sık rastlanan bu hususlar, böyle menkıbeler karşısında akıl ve mantığını kullanan, temel İslamî bilgileriyle kıyas yaparak şüphesini izhar eden, inanmayan genç neslin, dine daha mesafeli durması veya İslam'a soğuk bakmasının sebepleri arasında değil midir?

Her türlü peşin hükümden uzak ve tarafsız gözle bakanların, bir kısmı bu bahsin başlarında da belirtilen aşağıdaki hususlarda dikkatlerinin çekileceği gayet tabiidir.

Gerek Eflâkî'nin Âriflerin Menkıbeleri isimli eseri ve gerekse yukarıda isimlerinden bahsedilen hagiografik eserleri dikkatle okuyan her ehli kitap, mukaddes kitabında anlatılan meselleri görür gibi olmakta; bu eserlerde âdetâ Kitab-ı Mukaddesin Ortaçağdaki yorumuyla karşılaşmaktadır:

Izdırıp çekmenin özendirilmesi, bedeni harab etmeden âbâd olunamayacağına inanma, dünya nimetlerine sırt çevirme, nefsin isteklerine karşı şiddetli muhalefet, dahası nefsi mutlaka katli gereken bir düşman gibi görme, tövbe diye bir müessesenin varlığından habersiz görünerek devamlı nefsinin levmetme, hattâ günahı gördü veya işledi diyerek kendi gözünü bizzat kendi elleriyle çıkarma veya elini ampute etme, le peche original'i hatırlatır tarzda devamlı bir günahkârlık ve suçluluk duygusunun telkini, bu dünyayı ihmal ederek öbür dünyaya ve ölüme karşı âdetâ marazî bir ilgi hattâ muhabbet besleme (ölüm gecesinin şeb-i arus= gerdek gecesini olarak görülmesini hatırlayınız), menkıbeleri anlatılan kişilerin her türlü günahattan âzâde ve Cennet'e girmeleri muhakkak olan insanüstü varlıklar gibi takdimi, Allah'a ulaşma veya Cennet'e girmek için Aziz ve Azizeler nev'inden aracılardan ihdası, namaz ve oruç gibi farz olan ibadetlerde bile aşırılığı, uykusuzluğu tervic, terğib ve teşvik ederek bedeni zayıf düşürme, düşmana karşı cihad emrini görmezden gelip en büyük cihadın nefse karşı olduğunu iddia ederek bütün ilgi sahasını bir seccade ile sınırlama ve sosyal hayattan

koparak uzleti tercih etme; inziva, uzlet ve tecerrüdü alenen ve zimnen teşvik ederek sâlikleri sosyal hayattan uzaklaştırma, hayatı sevk ve idare etmede en önemli güç kaynaklarından biri olan, hattâ hayatın motor gücünü teşkil eden libidoyu , cinsî enerjiyi görmezden gelerek veya tam aksine onu ters yüz ve tepetaklak ederek, inhırafa uğratıp Tanrı'nın genç bir kadın (Ahmed Eflâkî'nin mezkûr eserindeki gibi) veya er-Rahim isminden hareketle ferç veya uterus şeklinde görüldüğünün beyanı (Muhyiddin-i Arabî'den nakledildiği gibi); bunlara ilaveten ölümlerin diriltilmesi; gaibi Allah'tan başkasının bilemeyeceği, yalnız O'na kulluk edilip yalnız O'ndan yardım dileneceği inancını yıkan ve yok eden, araçlardan medet ummayı teşvik eden menkıbeler; reel üstü veya dışı mucizelerle dolu bir hayat, henüz beşikteki bebeğin konuşması,... gibi.

Izdırıp çekmenin bu derece tervic, tergib, teşvik, hattâ tebcil ve takdis edilmesi, judeo-kretien inancında önemli bir yeri bulunan Üçüncü Saltanat günlerinin bir an evvel gelmesi için gerekli olan şartlardan biri değil midir?

Bu durumda yukarıda verilen çok sayıdaki örneklere bakarak, şu sorular devamlı olarak akla gelmektedir:

Acaba Ahmed Eflâkî'nin kaydettiği bu menkıbeler hakkında sadece *literal* yorumlarla yetinmek mi gerekir; bu metinlerde *interpolasyon* ihtimalinden şüphe mi edilmelidir, *lapsus calami* diyerek *blasfematuar* metinleri görmezden mi gelmelidir? Yoksa bu metinleri *N.L. (non liquet: sarih değil)* ve *hiperbolik* kabul edip, -şimdiye kadar yapıldığı gibi- üzerinde hiç durmamak ve mantık yürütmemek, tıpkı *kredo* misali bunları, *ex imo corde* olarak, *loci theologici* kabul edip geçmek mi daha uygun davranış olacaktır?

KAYNAKÇA

Ahmed Eflâkî : Büyük Larousse, C. VII, s. 3535, Milliyet Gazetecilik A. Ş., Levent/İstanbul.

Ahmed Eflâkî (Çev. Tahsin Yazıcı): Âriflerin Menkıbeleri. C. I, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964.

Ahmed Eflâkî (Çev. Tahsin Yazıcı): Âriflerin Menkıbeleri. C. I-II, Hürriyet Yay., Ankara, 1973.

Aydın, Erdem: Dünya ve Türk Tıp Tarihi. Güneş Kitabevi Ltd. Şti.,

Ankara, 2006.

Babacan, İsrail: Fars Edebiyatı Tarihlerinde Mevlânâ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri, 25- 28 Mayıs 2006, Çanakkale.

De Vitray- Meyerovitch, Eva (Çev. Abdullah Öztürk, Melek Öztürk): Tarih Öncesinden Osmanlı Dönemine Kadar Konya Hz. Mevlânâ ve Semâ. T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayın No: 23, Konya, 2003.

De Vitray- Meyerovitch, Eva (Çev. Cemal Aydın): İslam'ın Gülüyüzü. Şule Yay., İstanbul, 2005.

De Vitray- Meyerovitch, Eva (Çev. Mehmet Aydın): Fransızca Mesnevî Tercümesinin Mukaddimesi Mutlak'ın (Allah'ın) Aranışı. Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, Konya, 2007/3.

Mehmed Zıllî oğlu Evliya Çelebi (Sadeleştirenler: Tevfik Temelkuran, Necati Aktaş): Evliya Çelebi Seyahatnamesi. C. I-X, Üçdal Neşr., İstanbul, 1986.

Nicholson, Reynold A.: İslâm Sûfleri (The Mystics of İslam). (Terc. Mehmet Dağ ve ark.) Kültür Bakanlığı Yay. No: 262, Ankara, 1978.

Oğuz, Burhan: Türkiye Halkının Kültür Kökenleri. Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., C. I-VI, İstanbul, 2001- 2006.

Oğuz, Burhan: Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri. C. I-III, Simurg Yay., İstanbul, 1997.

Ripka, Jan: Tarih-i Edebiyat-ı İran, (Farsça'ya çev.): İsâ Şebâbî, Tahran, 1381/2002.

Riyâhî, Muhammed Emin: Zebân ve Edeb-i Farsî Der Kalemrev-i Osmanî, Tahran, 1369/1990.

Schimmel, Annemarie: Mevlânâ Celaleddin Rumî'nin Şark ve Garbta Tesirleri, Ankara, 1963.

Tekin, Mustafa: Mevlânâ Bibliyografyası, Tasavvuf Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, No: 14, Ankara, 2005.

Uğuzman, Tülay: Ahmet Eflâkî'nin “Âriflerin Menkıbeleri” Adlı Eserinde Türk Töresi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri, 25- 28 Mayıs 2006, Çanakkale.

Yalçın, Soner: Beyaz Müslümanların Büyük Sırrı Efendi-2. Doğan Ofset Matb. A.Ş., İstanbul, 2006.

Yazıcı, Tahsin: Semâ. İslam Ansiklopedisi, MEB Yay., C.X, p. 465, İstanbul, 1988.

Yöndemli, Fuat: Mevlevîlikde Semâ Eğitimi ve Başdönmesiyle İlgisi. Gözden Geçirilmiş ve İlaveli 2. Bs., AYK, Atatürk Kültür Merkezi Başk., Yay. No: 307, Ankara, 2004.

Yöndemli, Fuat: Ahmed Eflâkî'nin "Menakıb-ül Ârifin" Eserinin Güvenilirliği .Bölüm: I, Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi, 4, 29- 67, Konya, 2007.

PANEL/КРУГЛЫЙ СТОЛ

**İSLAM KÜLTÜRÜNDE DİĞER DİNLERLE
BİR ARADA YAŞAMA HOŞGÖRÜSÜ**

**THE TOLERANCE FOR LIVING TOGETHER WITH OTHER
RELIGIONS IN ISLAMIC CULTURE**

**ТОЛЕРАНТНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ПО
ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ РЕЛИГИЯМ**

Panel Başkanı/Chair of Panel/Председатель:

Prof. Dr. Hasan ONAT-TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

Panelist/Panel Member/Докладчик:

Prof. Dr. Nesimi YAZICI-TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR-TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL-TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

İSLAM KÜLTÜRÜRÜNDE DİĞER DİNLERLE BİR ARADA YAŞAMA HOŞGÖRÜSÜ

Prof. Dr. Hasan ONAT (Panel Başkanı/Chair of Panel/Председатель)¹:

Hepinizi saygı ve sevgiyle selamlayarak paneli başlatıyorum. 1.5 saatlik süremiz var ve bize ayrılan bu zaman diliminde, bir arada yaşama tecrübesinin ve hoşgörüsünün İslam kültüründeki tezahürlerini, bu tecrübenin bugün için ne anlam ifade ettiğini/etmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız. **“İslam Kültüründe Farklı Dinlere Mensup İnsanlarla Bir Arada Yaşama Tecrübesi ve Hoşgörüsü”** konulu konuşmamla paneli açıyorum.

Müslümanlar, İslam'ın erken döneminden itibaren farklı dinlere mensup insanlarla bir arada yaşama tecrübesine sahip olmuşlardır. Kur'an'ın açıkça dile getirdiği “inde zorlama yoktur.” (2/256) hükmü, başka dinlere mensup insanlarla münasebetlerin barış ortamında hoşgörü ile yürütülmesine yardımcı olmuştur. Bu sebepten, Müslümanların yaşadıkları bölgelerde Yahudi, Hristiyan ve diğer dinlere mensup insanlar herhangi bir zorlukla karşılaşmadan özgürce varlıklarını sürdürme imkanı bulmuşlardır. Ancak, bugün geline nokta, Müslümanlar bu tecrübelerini unutma tehlikesi ile karşı karşıyadırlar. Daha önce farklı dinlere mensup insanlarla bir arada yaşama tecrübesine yeterince sahip olmayan Avrupalı toplumların da, böylesi onurlu bir tecrübeyi öğrenmek, insan onurunu yücelten hoşgörüyü içselleştirmek için çok ciddi çaba sarf ettiğini söyleyebilmek pek mümkün değildir. Oysa insanlığın geleceği, farklılıklardan önce insan olmanın başlı başına bir değer olduğu kabulünün sağlayacağı temel ortak paydanın bilincinde olunmasına bağlıdır. En büyük değer insanın kendisidir. Bütün dinler insan için vardır. İnsan onurunun ayaklar altına alındığı bir yerde, ne dinden, ne de uygarlıktan söz etmenin anlamı olur.

İnsanlığın içinde yaşadığı koşullar, yeniden farklı dinlere mensup insanları iç içe yaşamaya zorlamaktadır. Avrupa'da 20 milyondan fazla Müslüman yaşamaktadır. Sadece Almanya'da yaşayan Türklerin nüfusu 3 milyon civarındadır. Bu tablo bile, Avrupa'nın Müslümanların sahip oldukları bir arada yaşama tecrübesinden istifade etmeyi düşünmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Bugün üzerinde düşünülmesi gereken temel soru, çoğu zaman “öteki” olarak görülen farklı dinlere mensup insanlarla birlikte yaşanılıp yaşanılamayacağı sorusudur. Bu soruya *Müslümanların cevabı vardır ve bilinmektedir*. Acaba Batı'nın cevabı nasıl olacaktır? Nasıl olmalıdır?

¹ Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Batı Müslümanlarla nasıl birlikte yaşayabileceği sorusu ile yüzleşmek zorundadır. Ancak, bazı göstergeler sağduyu sahibi insanları umutsuzluğa sevk etmektedir. Mesela, Paris'teki yangınları hatırlayalım. Paris'in 20 km ötesinde, Paris'in ısıltılarını göre göre, o ısıltılarla gözleri kamaşarak büyüyen, ama köken itibariyle Fransız olmayan, üstelik de kendi dilini unutup Fransızca'yı ana dil belleyen insanlar, sokaklarda arabaları yakarak kendi kimliklerini bir anlamda konuşturmaya, var olduklarını hissettirmeye çalıştılar. Hiç kuşkusuz şiddetin ve terörün hiçbir türünü, ne adına yapılsa yapılsın onaylamak mümkün değildir. Ancak, yaşananlar, çok ciddi kimlik sorunlarının mevcut olduğunu göstermektedir. Almanya'da Türklere yönelik çirkin saldırılar da kaygı verici boyutlardadır. Bugün Batılılar, "öteki" olarak gördükleri insanlarla bir arada yaşayıp yaşamayacakları konusunda bir sınavla karşı karşıyadırlar ve bu sınavda başarılı olduklarına/olacaklarına dair fazla ipucu olmadığını üzülererek belirtmek durumundayız. Nitekim Sarkozy'nin iktidara gelmesi ile birlikte göçmenler yasası üzerinde çalışmaya başlaması ve tartışılan hususlar, kaygılarımızı güçlendirmektedir. Aynı şekilde, Almanya'daki Türkleri birinci derece ilgilendiren Almanların bir göç yasası hikâyesi var. Bu yasanın sanki Türkleri mağdur etmek için özel olarak hazırlandığı akla geliyor. Vicdan testi adı altında konuşulanlar ve tartışılanlar da düşündürücü. Türk çocukları ve Türkçe ile ilgili gelişmeler de öyle. Bu tür gelişmeler, bir arada yaşama tecrübesinin Batı'da pek kolay öğrenilemeyeceğini akla getirmektedir.

Aslında bütün bu söylediklerimiz sadece bir gerçeğin altını çizmek amacına yöneliktir. Dünya küçüldü, bir arada yaşamaktan başka çaremiz yok. Dinli, dinsiz, Müslüman, Hristiyan, Yahudi bu küçücük dünyada bir arada yaşamak mecburiyetindeyiz. Bunun için de, öncelikle birbirimizi değiştirmek, dönüştürmek yerine, olduğu gibi, kendi gerçekliğiyle kabul etmek bir tür zorunluluktur. Ne var ki, Batılı yaklaşım biçimi, entegrasyon adı verilmesine rağmen, büyük ölçüde asimilasyon çağrıştırmaktadır. Batı, pek çok hususta, açıkça çifte standart uygulamaktadır. Müslümanlar geçmişte, kendileriyle birlikte yaşadıkları farklı dinlere mensup insanlar için değiştirme, dönüştürme projeleri uygulamış olsalardı, bugün BM üyesi olan pek çok devlet tarih sahnesine çıkamazdı. İslam kültüründe var olan bir arada yaşama tecrübesi, farklılıkların zenginlik olarak algılanması gibi bir sonuç doğurmuştur.

Bu panel, bize ışık tutacak, Müslümanlar arasında var olan bir arada yaşama kültürüne vücut veren ilkeleri ve kültürün içindeki kodlanmış değerleri tekrar su yüzüne çıkartacak ve bize gelecekle ilgili projeksiyon

yapma imkânı sağlayacaktır. Sevgi, saygı ve hoşgörüyü bütün insanların ihtiyacı vardır. Bir arada yaşayabilmek, ancak evrensel ölçekte ortak değer üretmekle mümkün olabilir. Bunun için de yüksek güven kültürünün yaratılmasına ihtiyaç vardır. Sağlıklı bir tarih bilgi ve bilinci bize yeni ufuklar açabilir. Artık sorunlar da evrensel boyut taşımaktadır; çözüm yolları da evrensel ölçekli olmak durumundadır.

Şimdi, **“Günlük Hayattan Seçilmiş Örnekleriyle Osmanlılarda Bir Arada Yaşama”** konulu konuşmalarını yapmak üzere sözü Prof. Dr. Nesimi Yazıcı'ya bırakıyorum. Buyurun Sayın Yazıcı...

Prof. Dr. Nesimi YAZICI²: Teşekkürler Sayın Başkan.

Ulaşım ve iletişim imkânlarının son dönemlerde baş döndürücü bir hızla gelişmesi, insanlığın önemli bir bölümü açısından dünyamızı, global bir köye çevirmiş bulunmaktadır. Dedelerimizin, varlıklarını ancak coğrafya kitaplarından öğrenebildikleri veya cihan savaşında yan yana/karşı karşıya gelebildikleri topluluklar günümüzde, haberleri ve beyaz camdaki hayalleri ile her gün hepimizin evlerine misafir olabildikleri gibi ya bizlerin gitmeleri ya da onların gelmeleriyle aramızda fiilî ve gerçek bir ilişki yumağı oluşmuş bulunmaktadır. Anlaşılan ve görülen o ki, bu süreç daha da ileri merhalelere ulaşacak, kendimiz dışındakilerle olan yoğun temaslarımız, hayatımızın kaçınılmaz bir olgusu hâlinde devam edip gidecektir. Günümüzü anlamada, geleceğimizi planlamada kendisinin kılavuzluğuna muhtaç olduğumuz tarihimiz bu alanda bize hangi yolları tavsiye etmekte, ne gibi örnekleri göstermektedir? Tecrübe hazinemizde, bizim aldığımız/alabileceğimiz, ayrıca da bütün ihtiyaç duyanlara verebileceğimiz nelerimiz bulunmaktadır? Farklı din ve etnik kökenden topluluklarla ilişkilerimizde ortaya çıkabilecek sorunlarımızı çözmede bunların katkıları ne kadardır? Biz hâlihazır tebliğimizde işte bunlar ve bu istikametteki muhtelif sorularla bu sorunlara, Osmanlı Tarihi'nden cevaplar bulmayı ve bunları günlük hayattan yaşanmış örnekler eşliğinde değerlendirmeyi hedeflemekteyiz. Böylece tarih araştırmaları için belirlenen kurallara uymaya azamî derecede gayret göstererek, günümüz insanı için de olumlu yönde bazı mesajlar verebileceğimizi ümit etmekteyiz.

Bilindiği gibi Osmanlılar, gerek Türk Millî Tarihi ve gerekse İslâm Tarihi genelinde, sahip oldukları ülkelerin genişliğiyle yönetimlerindeki tebaanın çeşitliliği ve hâkimiyet sürelerinin uzunluğu açısından, çok önemli bir yere sahiptirler. Bu noktalardan bakıldığında Osmanlıların, Dünya Tarihi'nde de, ancak Romalılarla karşılaştırılabilecekleri herkes tarafından

² Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Kurumları Tarihi Öğretim Üyesi.

kabul edilen bir gerçektir. Farklı etnik kökenlerden, değişik dil ve dinler sahibi toplulukları, uzun yüzyıllar boyunca, önemli sıkıntılarla karşılaşmadan idare edebilmiş olan Osmanlıların tecrübe birikimleri içerisinde, günümüzün küçülen dünyasına inat, artan insanlar/topluluklar arası ilişkileri olumlu yönde şekillendirecek, *öteki* ile barışık olarak yaşamaya imkân verecek prensip ve uygulama örneklerinin bulunmasını doğal karşılamak gerekmektedir. Gerçekten de Osmanlılar, İslâm öncesinde geniş Asya bozkırlarında yaşayan atalarından aldıkları farklılıklara tahammül edebilme ve ötekileri hoş görebilme kültürünü, İslâm'ın bu alandaki prensipleriyle birleştirebilme beceri ve başarısını göstermişlerdir.

Klâsik dönemde Osmanlıların farklı dinlere mensup tebaalarını, Fatih'ten itibaren açıkça takip edilebilen ve "*millet sistemi*" diye isimlendirilen idare yöntemiyle yönettiklerini biliyoruz.³ Nitekim millet sistemi, Tanzimat sonrasında değişen şartlara uydurulmaya çalışılarak varlığını, bu devletin sonuna kadar da korumuştur.⁴ Burada esas, toplulukları mensup oldukları din veya mezheplere göre bölümlere ayırmak ve her birine, belirli ölçüler içerisinde kendi dinlerinin gereklerine göre yaşama serbestisini tanımaktır. Bu konuların muhtelif araştırmacılar tarafından değişik boyutlarda incelenmiş bulunması ve esas olanın prensiplerin uygulamadaki durumları olması dolayısıyla biz, bu kadarlık bir hatırlatmadan sonra, bir noktaya vurgu yaparak günlük hayattan seçtiğimiz örneklerle geçmek istiyoruz. O da farklı toplumların bir arada, belirli bir tahammül ve hoşgörü atmosferi içerisinde yaşamaları dediğimizde bizim anlayışımızın, hayatın bütününe içerdiği. Yani hayatın belirli alanlarında hoşgörü, belirli alanlarında ise tahammülsüzlüğün geçerliliğinin kabulü değildir. Bu açıdan bakıldığın-

³ Millet sistemiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Bilâl Eryılmaz, *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*, İstanbul, 1992; Aynı Yazar, *Osmanlı Devletinde Gayr-i Müslim Teh'anın Yönetimi*, İstanbul, 1990; İlber Ortaylı, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet*", Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, 1985, C. IV, s. 996-1001; Aynı Yazar, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi*", Türkler, Ankara, 2002, C. X, s. 216-220; Aynı Yazar, "*Millet (Osmanlılar'da Millet Sistemi)*", DİA., C. XXX, s. 66-70; Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, Trabzon, 1999, s. 180-208; Millet sisteminde Gayr-i Müslim ferdin durumu açısından bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul 2001, s. 8-20.

Millet sisteminin eskiliği ve işleyişiyle ilgili ciddi bazı tenkitler de bulunmaktadır. Bu alandaki en geniş çalışma M. Macit Kenanoğlu'na aittir. *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, İstanbul, 2004, s. 38 vd.; Aynı Yazar, "*İstanbul'da Birlikte Yaşamamanın Hukukî Temeli (1453-1856)*", İstanbul Şehir ve Medeniyet, Haz. Şevket Kamil Akar, İstanbul, 2004, s. 55-74. Bkz. Benjamin Braude, "*Millet Sisteminin İlginç Tarihi*", Osmanlı, C. IV, s. 245-254; Evangelia Balta, "*Osmanlı Devleti'nde Millet ve Ekonomik Gelişmişlikleri*", Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti, İstanbul, 2000, s. 231-233; Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu (1700-1922)*, Çev. Ayşe Berktaş, İstanbul, 2004, s. 251; İlhan Şahin, "*Klâsik Dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayr-i Müslimler*", Uluslararası Türk-Ermeni İlişkileri Sempozyumu Bildiriler, İstanbul 2001, s. 17.

⁴ Bu sırada millet sistemiyle ilişkili olarak yapılan başlıca düzenlemeler için bkz. 25 Nisan 1861 tarihli *Rum Pat-riği Nizâmâtı* (Düster, Tertip 1, İstanbul, 1289, C. II, s. 902-935), 9 Haziran 1861 tarihli *Lübnan Nizamnâmesi* (Düster, Tertip 1, İstanbul, 1295, C. IV, s. 695-701), 18 Mart 1863 tarihli *Ermeni Milleti Nizamnâmesi* (Düster, Tertip 1, C. II, s. 938-961), 22 Mart 1865 tarihli *Yahudi Milleti Nizamnâmesi* (Düster, Tertip 1, C. II, s. 962-975), 11 Mart 1878 tarihli *Protestan Milleti Nizamnâmesi* (Düster, Tertip 1, C. IV, s. 695-701).

da Osmanlı tarihinde gerçekten çok dikkat çekici örnekler bulmakta hiç de güçlük çekmeyeceğimiz muhakkaktır. Elinizdeki büyütecî, uzun asırlardan seçeceğiniz hangi zaman diliminde, geniş Osmanlı coğrafyasının hangi bölgesinin, akıp giden hayatın hangi noktasının üzerine koyarsanız, orada çok sayıda olumlu örnek bulacağınızdan şüphemiz olmamalıdır.

Farklılık denildiğinde akla gelen hususların başında önceliği etnik mensubiyetin alacağı açıktır. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti de bütün büyük siyasî organizasyonlar gibi çok uluslu bir devlettir. Yani onun sınırları içerisinde değişik etnik kökenlerden gelen topluluklar ve milletler bulunmaktaydı. Konuşulan dil de önemli bir farklılık sebebi olarak değerlendirilebilir. Lehçeler dikkate alındığında Osmanlı ülkesinde etnik kökenden daha fazla sayıda dilin konuşulmuş olmasını doğal karşılamak gerekir. Şüphesiz devlet hizmetlerinde büyük oranda Müslümanlar istihdam edilmiş ve resmî yazışmalarda Türkçe geçerli olmuşsa da, farklı dillerin kullanılmasında hiçbir baskı söz konusu olmadığı gibi, klâsik dönemde de, hiç değilse bir kısım görevlere Hristiyan ve Yahudilerin getirilmesinden kaçınılmamıştır. Nitekim tıp alanı, Gayr-i Müslimlerin hemen hiç sınırlama olmaksızın görev yaptıkları bir hizmet sahası olmak bakımından, bizlere yeterli kanaat verecek zenginliktedir.⁵

İnsan toplulukları açısından farklılık olarak değerlendirilebilecek en önemli alan ise hiç şüphesiz inanç alanıdır. Dinî mensubiyet geçmişten günümüze, kişileri ve toplumları ötekenden ayıran en önemli husus olmuştur. Osmanlının bu alandaki tutumu, kamu düzeninin bozulmaması kaydıyla, farklılıkları bir vakıa olarak kabul etmek ve her din mensubuna, millet sistemi çerçevesinde inancının gereklerini yerine getirebilme imkânını vermekten ibarettir. Bununla birlikte her dönemi kendi şartları içerisinde değerlendirmenin ve bir kıyaslama yapılmak istenirse bunda da, zaman şartını gözden uzak tutmamanın gereği açıktır.

Tebliğimizin bu bölümünde biz, farklı inanç mensubu tebaalarıyla ilgili Osmanlı uygulaması üzerinde durmak istiyoruz. Bununla birlikte konunun genişliği, buna karşılık tebliğimizin sınırları, fikirlerimizi ancak gösterge oluşturabilecek bir iki önemli hususa değinerek açıklamamızı zorunlu kılmaktadır. Bilindiği gibi dinî serbestlik ve hoşgörü söz konusu edildiğinde, önemli hususlardan birini, mabetlerin durumu oluşturur. Osmanlılar, Gayr-i Müslimlere ait ibadethaneler, yani Hristiyan ve Yahudi tebaalarına ait mabetlerle ilgili tutum ve uygulamalarında esas olarak İslâm Hukuku'na dayanmış olmakla birlikte, birçok defa bunlar lehine esnemeler yapmaktan

⁵ Geniş bilgi için birincisi makaleler, ikincisi ise belgelerden oluşan *Osmanlılarda Sağlık*, Ed. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, İstanbul, 2006 adlı esere bakılabilir.

da geri durmamışlardır. Bu çerçevede Osmanlı ülkesindeki kiliseler varlıklarını korumuşlar, ihtiyaç duyulduğunda eski şekil ve boyutlarda olmasına itina gösterilerek, tamirleri gerçekleştirilmiştir. Konuyla ilgili belgelerde bu hususlarda karşılaşılan ifadeler arasında; “*kadîm olma*”, “*hey’et-i asliyesine uygun*” ve “*bi-lâ terfî ve-lâ tevsî*” sözlerine sıklıkla rastlarız ki, bunlardan anlaşılan devletin, yapılacak tamir çalışmalarında, olabildiğince esas yapının aslına sadık kalınmasını arzu ettiğidir. Bulgaristan’ın Kanunî’den Tanzimat’a kadarki devresine ait bir kısım Osmanlı Arşiv belgesini yayımlamış bulunan Ahmet Refik (Altunay)’ın çalışmasında bu mesele hakkında yeterli malzeme yer almış bulunmakta olduğundan biz bu kadarlık bir hatırlatma ile yetinmek istiyoruz.⁶

Tamir ve yenileme yanında Osmanlı yönetimi ihtiyaç olduğunda yeniden kilise ve havra yapımı hususunda da sıkıntı çıkarmamıştır. Bu konuda Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde yeterli ölçüde belge bulunduğu gibi,⁷ Machiel Kiel de Balkan eyaletlerindeki uygulama ile ilgili olarak son derece dikkat çekici bilgiler vermiş bulunmaktadır.⁸ Bilindiği gibi Osmanlılar Makedonya’nın tamamını 1389 Kosova Savaşı’nda, pek büyük karışıklık veya nüfus zayiâtına meydan vermeden topraklarına katmışlar, fethin ilk on beş yılı içerisinde de kilise inşası veya tamiri veyahut da her ikisi birden yapılmıştır. Nitekim Vişni’de Svetispaş köyü kilisesi, Ohri gölü yakınındaki Elşani’de Sveti İliye Kilisesi (1407-1408), Yunan Makedonya’sında büyük Prespa gölü yakınındaki Psarades köyünde Panaya Eleousu Kilisesi (1409-1410) bu sırada inşa edilen kiliselerdir.

Ankara Meydan Muharebesi (1402)’nin sonunda Yıldırım Bayezid (1389-1403)’in oğulları arasında cereyan eden taht kavgası, kilise yapımına uzunca bir süre ara verilmesini gerektirdiyse de, II. Murad (1421-1451) ve özellikle de Fâtih (1451-1481) döneminde Bulgaristan’ın batısında ve Makedonya’da çok sayıda yeni kilise inşa edilmiştir ki, Machiel Kiel bunlarla ilgili olarak da yeterli bilgiyi vermiş bulunmaktadır. Belgelerden anlaşıldığına göre II. Bayezid (1481-1512) döneminde kilise inşa ve tezyinatı devam etmiştir. Yavuz (1512-1520) hakkında da döneminde kilise inşasına izin verdiği konusunda bilgiler bulunmaktadır. Pál Fodor’un araştırmalarından,⁹ Osmanlı yöneticilerinin Macaristan’da da yer yer yeni

⁶ “*Türk İdaresinde Bulgaristan (973-1255)*”, DFİFM., C. VIII, S. 6, 7 (İstanbul İkinci Teşrin, İkinci Kânûn 1933), s. 62-96, 1-44.

⁷ M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, İstanbul 2004, s. 303 (H. H., 36351-B, 36351-E, 36353-A, 36409-F).

⁸ “*Müzakere*”, Osmanlı Devleti’nde Din ve Vicdan Hürriyeti, İstanbul 2000, s. 267-274, 393-404; Ayr. bkz. M. Macit Kenanoğlu, A.g.e., s. 302-303.

⁹ “*Osmanlılar ve Macaristan’da Hristiyan Tebaaları*”, Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti, İstanbul, 2000, s. 187-199.

dinî yapılar inşasına müsaade etmiş olduklarını öğrenmekteyiz. Nitekim 1552-1560 yılları arasında Macaristan'da on beş Sırp Piskoposluğu ve daha fazla sayıda manastırın açıldığı Pál Fodor'un araştırmasında gösterilmiş bulunmaktadır.

Kuzey Bosna'da da zengin ulahlar tarafından pek çok yeni Ortodoks manastırı yaptırılmıştır. Osmanlı ordularında istihdam edilen ulahlar, daha önce bölgede görülmemiş olan Ortodoks manastırlarını inşa ettirmişlerdir ki, Kuzey Bosna, Gostovic, Gomionica, Lomnica, Mostanica, Ozren, Papraca, Rtanj ve Tamna'daki manastırların hepsi de XVI. yüzyıla aittir.¹⁰ Hristiyan kiliseleri yanında Osmanlı ülkesinde yaşayan Yahudiler için de Selanik ve Safed'de yeni havralar inşa edildiğinin çok sayıda örneği bulunmaktadır.¹¹

Bu vesile ile daha önce bulunmayan bir merkezde yeniden kilise inşa edilebildiğinin bir örneği olarak Balıkesir'i de hatırlamamız yerinde olacaktır. 1530 tahririne göre Balıkesir'de 21 Türk ve bir Yahudi mahallesi bulunuyordu. Bu tarihte şehrin tahminî nüfusu 4500-5000 civarında idi ve 14 hâne yani 50-60 kişilik Yahudi nüfusu haricinde Balıkesir merkezinde Gayr-i Müslim yani Hristiyan bulunmamakta idi. 1573-74'te ise şehir nüfusu 7500-8000'e ulaşmıştı. Balıkesir'e Ermeniler XVI. yüzyıl sonları veya XVII. yüzyılın başlarında gelmiş olmalıdırlar.

Vital Cuinet'ye göre XIX. yüzyıl sonlarında Balıkesir'in nüfusu 13.118 olup, bunun 1266'sı Rum, 1941'i Ermeni idi.¹² Şehrin tarihinde önemli bir yeri bulunan Ocak 1898 depremiyle ilgili kayıtlarda, bu sırada Ermeni ve Rumlara ait birer kilisenin de yıkılmış ve deprem sonrası geçici konutların yapımı sırasında camiler yanında, Ermeni ve Rum okullarıyla kiliselerinin de devlet tarafından inşa ettirilmiş olduğu görülüyor. Nitekim bu gelişme üzerine her iki dinin Balıkesir'deki üst düzey temsilcileri, Sultan II. Abdülhamid'e birer teşekkür telgrafi çekmişlerdir.¹³ Bütün bunlardan anlaşılan, Balıkesir'de kadimden kilise bulunmamasına rağmen, cemaat oluştuğunda ihtiyaç duyulan kiliselerin de inşa edilmiş olduğudur.

Tabiatıyla mabetlerin korunması ve ihtiyaç durumunda yenilerinin inşa edilebilmeleri yanında, önemli bir konu da buralarda ve başka yerlerde ibadetlerin yerine getirilmesinde karşılaşılan durumdur. Çeşitli tarih kaynakları yanında farklı tarihlerde, değişik bölgeleri ziyaret etmiş çok sayıda Avrupalı seyyahın da şahadetleri, Osmanlı ülkesinde yönetim kadar

¹⁰ Machiel Kiel, Görs. Yer, s. 274.

¹¹ A. H. Eroğlu, *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler (XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Ankara, 1997, s. 63, 99.

¹² Mücteba İlgürel, "Balıkesir", DİA., C. V, s. 13-14.

¹³ Nesimi Yazıcı, *Ocak 1898 Balıkesir Depremi ve Sonrası*, Ankara, 2003, s. 54-55, 97.

Müslümanların da kendi dinlerinden olmayan kişilere, yerli veya yabancı, hür veya köle ayırımı yapmaksızın hoşgörülü davranış ve birarada yaşama isteği gösterdikleri yönündedir. Nitekim 1672'deki gözlemlerini anlatan Fransız seyyah Guillaume Joseph Grelot, Türklerin, dinleri ve memleketleri ne olursa olsun, bütün yabancılara karşı çok nazik olduklarını, şefkat ve sevgi gösterdiklerini kaydettikten sonra Bursa'daki bir Fransız köleden bahseder. Söz konusu köle, onu ve arkadaşlarını çok sıcak karşılamış ve ağasının izniyle onun evine yemeğe davet etmiştir. Grelot, burada kendilerine gösterilen misafirperverlikten sitayişle bahsettikten sonra, söz konusu Fransız asıllı köleyle diğerlerinin dinî görevlerini yerine getirmekte hiçbir sıkıntıyla karşılaşmadıklarını; *"Efendileri onların kiliseye gitmelerine asla engel olmazlar. Onlar istedikleri zaman ibadet ederler ... Onlar (Türkler) hiçbir şekilde kölelerini din değiştirmeye zorlamazlar."* şeklinde dile getirmiş bulunmaktadır.¹⁴ Jean-Baptiste Tavernier (ö. 1689) de pek meşhur olmuş eserinde dönemi Osmanlı ülkesinin Erzurum, İzmir ve Halep'i ile ilgili olarak verdiği bilgiler arasında dinî serbestliğe bilhassa dikkat çekmiştir.¹⁵ 1658'de Danimarka asıllı diplomat M. Des Hayes, 1659'da Fransız Chevalier d'Arvieux, 1678'de Hollandalı Cornelius de Bruyn ve diğerleri Osmanlı ülkesindeki Müslüman halkın, Gayr-i Müslimlere ve onların inançlarına gösterdikleri saygıdan sitayişle bahsederler.¹⁶

Tebliğimizin girişinde *"Osmanlı tarihinin hangi dönemine ve ülkenin hangi bölgesine, akıp giden hayatın hangi noktasına bakarsanız, farklı unsurların birlikte ve hoşgörü içerisinde yaşamalarının örnekleriyle karşılaşsınız, yeter ki büyütecî oraya koyunuz ve biraz dikkatlice bakınız."* demiştik. Sanırım Gayr-i Müslimler ve onlara ait kiliselerden bahsettikten sonra camileri ele almamız ve konumuz açısından neler ifade etmiş olabilecekleri üzerinde durmamız anlamlı olacaktır.

Osmanlılar döneminde farklı din mensuplarının birarada yaşayabilmelerinin göstergeleri olmaları açısından, cami ve mescidlerin de özel bir yeri bulunmaktaydı. Aslında Müslümanları diğer dinlerin mensuplarından ayıran başlıca mekânlar olarak düşünülebilecek olan camilerin, nasıl oluyor da birlikte yaşamının göstergesi olarak takdim edilmeye çalışıldığı konusu, ilk bakışta kolay anlaşılamayacak bir mesele gibi görülebilirse de, durum bu kadar karışık değildir. Bunun en dikkat çekici göstergesi, fethedilen yerlerdeki bazı kiliselerin cami olarak kullanılmalarında hiç-

¹⁴ Josephus Grelot, *İstanbul Seyahatnamesi*, Çev. Maide Selen, İstanbul, 1998, s. 178, 181-184.

¹⁵ XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyâhat, Çev. Ertuğrul Gültekin, İstanbul, 1980, s. 29, 50-51, 85.

¹⁶ G. Üçel-Aybet, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İstanbul, 2003, s. 164-167, 335-337, 378-379.

bir sakınca görülmemiş olmasıdır.¹⁷ Nitekim Bizans devrinde İstanbul'un en büyük kilisesi iken Fatih tarafından camiye çevrilen Ayasofya Camii bu durumun en bilinen örneğidir.¹⁸ Mamefih konumuzla ilgili farklı uygulamaların da görülebileceğine bir örnek olmak üzere Atakya'daki Habîb Neccâr Camii'ni hatırlayabiliriz.

Müfessirlerin bazılarına göre Kur'an-ı Kerim'in 36. suresi olan Yâsîn suresinin 13-29. ayetleri arasındaki 17 ayetinde bahsi geçen kişi Habîb Neccâr, olayın geçtiği yer ise Antakya'dır. Buna göre; halkını Hakk'a davet etmek üzere bir şehre (*karye*) gelen iki elçiye destek olmak üzere üçüncüsü gönderilmiş, halk bunlara inanmayıp karşı çıkmış, ayrıca gelenler yüzünden uğursuzluğa uğradıklarının iddia etmişlerdir. Hz. İsa'nın elçileri oldukları rivayet edilen elçilere, yalnızca şehrin uzak bir yerinden gelen bir kişi (Habîb Neccâr) iman edip kendilerini desteklemiştir. Ayetin gelişinden anlaşıldığına göre bu kişi daha sonra şehir halkı tarafından öldürülmüş, iman etmiş olması sayesinde de Cennet'e girmiştir. Şehir halkı ise yaptıklarının karşılığı olarak şiddetli bir ses (*sayha*) ile helâk edilmiştir. Daha sonra Habîb Neccâr'ın anısına, önceden bir Roma mabedi bulunan mekâna Anadolu'nun ilk kilisesi yapılmış, şehrin Müslümanlara geçmesini müteâkip ise burası camiye çevrilmiştir. Bizim kanaatimize göre bugün hâlâ cami olarak kullanılan bu mabede, Antakya'daki ilk Hristiyan olarak bilinen Habîb Neccâr'ın ismiyle sahip çıkılması, geçmişte ve Osmanlı döneminden günümüze Müslümanlardaki hoşgörünün en enteresan örneklerinden biri olarak değerlendirilmek durumundadır.¹⁹

Bununla birlikte camilerin yapılarıyla ilgili olarak bizim dikkat çekmek istediklerimiz yalnızca bunlardan ibaret değildir. Zaman içerisinde Müslümanlar, en önemli ibadetleri olan namazın kılınması yanında, Allah'ın rızasına uygun çok farklı amaçlarla kullandıkları mabetlerini, Gayr-i Müslimlere yaptırmakta veya onları cami inşaatlarında çalıştırmakta da hiçbir sakınca görmemişlerdir. Bu vesile ile *Süleymaniye Camii*'ni hatırlamamız yerinde olacaktır.

Bilindiği gibi Süleymaniye Camii'ni de içeren büyük inşaatlar topluluğu, Osmanlı Devleti'nin zirvesinde bulunduğu bir devrede Kanunî Sultan Süleyman tarafından ve kendi adına yaptırılmış (1550-1577) bir prestij

¹⁷ İslâm'ın ilk dönemi örnekleri için bkz. J. Pedersen, "*Mescid*", İA., C. VIII, s. 8-9; Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "*Camii*", DİA., C. VII, s. 48.

¹⁸ Semavi Eyice, "*Ayasofya*", DİA., C. IV, s. 206-210; İstanbul'da camiye çevrilen diğer Bizans dönemi dinî yapılarını örnekleri olarak Zeyrek Kilise Camii (Pankoknator), Eski İmaret Camii (St. Saviour Pantepotes), Kalenderhâne Camii (Diakonissa Kilisesi veya Akataleptos Manastırı Kilisesi) için bkz. Halil İnalcık, "*İstanbul (Türk Devri)*", DİA., C. XXIII, s. 221; Semavi Eyice, "*Kalenderhâne Camii*", DİA., C. XXIV, s. 251-252.

¹⁹ Bkz. Süleyman Ateş, "*Habîb Neccâr*", DİA., C. XIV, s. 373-374.

yapı bütünlüğüdür. Bir serî âbideler ve tesisleri içeren ve dönemi itibarıyla bir ‘dev-şehir’ oluşturan bu külliyenin ortaya çıkabilmesi, inşaatın seyri ve mevsimlere göre değişmekle birlikte, sekiz on sene gibi uzunca bir devrede çok geniş bir işçi ve ustalar topluluğunun, muntazam biçimde teminini gerekli kılmıştır. Bu ihtiyacın, imparatorluğa mensup farklı din, dil ve etnik kökenli topluluklardan, herhangi bir taassuba sapılmadan, yalnızca kişilerin ustalıkları öne çıkartılarak karşılanmış olması dikkat çekicidir. Bu konuya kısa da olsa, açıklık getirmemiz yerinde olacaktır.

Süleymaniye Külliyesi’nin yapımında üç grup insanın emeğinden faydalanılmıştır. Bunlar ücretle çalışan serbest usta ve işçiler, askerî bir teşkilâta tabî hizmetliler ve özellikle Acemi Oğlanlarla, esirlerdir. Ömer Lütfi Barkan’ın mevcut Mufassal Defterler üzerinde yaptığı bir hesaplama göre bu işgücünün dağılım yüzdesi şu şekildedir:²⁰ % 54,84’ü serbest işçiler, % 39,93’ü Acemi Oğlanlar, % 5,23’ü esirler/forsalar. Bu son kategoride esir Hristiyanlar da bulunmakta ve bunların yevmiyeleri diğer hür işçilerle aynı miktar olarak ödenmekte idi. Hristiyanlar, külliye-nin inşaatında hür işçi ve ustalar olarak da çalışmışlardır. Hattâ enteresan olan bunların sayılarının Müslüman ustalardan daha da fazla olduğudur. Barkan’ın listelerini düzenlediği bennâ (duvarcı), sengtraş (taşçı), neccâr (marangoz), haddâd (demirci), sürbger (kurşuncu), nakkaş, lâğımger, camger gibi ustadan inşaatı kısa veya uzun süreli olarak çalışan sekiz grup halindeki toplam 3523 ustadan 1810’u yani % 51’i Hristiyan, 1713’ü yani % 49’u Maüslümandır. Listedeki tek Yahudi usta ise bir bennâdır.²¹

İnşaatı farklı dinlere mensup işçi ve ustaların çalışmakta olması, tatillerin de buna göre ayarlanmasını gerektirmiştir. Cuma tüm çalışanlar için tatildir. Ayrıca Ramazan ve Kurban bayramları da, 1554-1558 seneleri dikkate alındığında, Müslümanlarla birlikte Hristiyanlara da 3 ila 8 gün arasında tatil yapılmıştır. Hristiyanlar bunlar yanında kendi dinlerinin gereği olarak kiliseye gidebilmelerine imkân sağlanması amacıyla Pazar günleri çalışmamışlar, Paskalya yortusunda genel olarak 2 ila 4 gün, Noel yortusunda da 25 Aralık’ta tatil yapmışlardır.²² Barkan’ın araştırmasında işçilerin mensup oldukları dinlerle birlikte memleketleri de kaydedilmiş bulunmaktadır ki, bu durum cihanşümul bir yönetimi hedefleyen Osmanlı yönetiminin bu yoldaki çabalarının ve uygulamalarının açık bir göstergesini oluşturmaktadır.²³

²⁰ *Süleymaniye Cami ve İmaretî İnşaatı (1550-1557)*, Ankara, 1972, C. I, s. 93, 133-137.

²¹ Ag.e., s. 142.

²² Ag.e., s. 136, 142, 157-174.

²³ Ag.e., s. 185 v. dd.

Şüphesiz Süleymaniye Camii, Gayr-i Müslim işçi ve ustaların çalıştıkları en büyük örneği oluşturmakla birlikte tek değildir. Nitekim son araştırmalara göre III. Selim (1789-1807) tarafından Üsküdar'da yaptırılmış olan Selimiye Camii'nin mimarının Rum asıllı Hassa Mimarı Foti Kalfa olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.²⁴ Yine Hassa Mimarları arasında bulunan Edirneli Koca Agop Kalfa ise Beylerbeyi'ndeki Rabia Sultan veya İskele Camii'nin kalfası ve belki de mimarıdır.²⁵ I. Mahmud tarafından yaptırılmış olup, İstanbul silüetinde ihtişamıyla göz dolduran ve ilk barok yapı olması dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir dönemi girilmiş olduğunun en önemli simgelerinden birini teşkil eden Nurosmaniye Külliyesi'nin mimarı Rum olması muhtemel Simeon Kalfa'dır.²⁶

Bilindiği gibi XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren 100 yıllık bir süre, Osmanlı mimarları arasında ön planda görünen Ermeni Balyan ailesinden üç kuşakta yarım düzineden fazla mimar yetişmiştir. Gerek dönemin taşıdığı özellik, gerekse Balyanlar'ın gösterdiği yetenek sayesinde bir Hristiyan mimar devletin Başmimarlığına kadar yükselmiş Ser-Mimar-ı Devlet unvanını almıştı. Mustafa Cezar Balyanlar'la ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapıyor;²⁷ *“Vurgulayarak belirtmek gerekir ki, Balyanlar da bu toprağın insanı, Osmanlı mimarlık örgütünün mensubu kimselerdi. Mimarlık bilgilerinin temelini orada edinmiş, deneyim ve uygulamalarını da, içinde yaşadığı ülke mensubu olduğu toplumun tarihini bilerek, çevresini de iyice tanıyarak bu örgüt içinde yapmışlardı. Yaşadıkları dönemin Osmanlı kültürüyle tam anlamıyla yoğrulmuş kimselerdi. Ortaya koydukları eserler de, yaşadıkları dönemin Osmanlı-Türk mimarlığının temsilcisi olan ürünlerdi”*.

Çeşitli eserler yanında dinî mimarî olarak hem kiliseler ve hem de camiler yapmış olan Balyan ailesince²⁸ şu camiler yapılmıştır. II. Mahmud'un yaptırdığı Nusretiye Camii (1826)'nin mimarı Krikor Amira Balyan, Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Valide Sultan Dolmabahçe Camii (1853)'nin mimarı Garabet Amira Balyan, Sultan Abdülmecid'in yaptırdığı Ortaköy Camii (1854)'nin mimarı Nigoğos Balyan, Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Valide Sultan tarafından yaptırılan Aksaray Pertevniyal

²⁴ Kevork Pamukciyan, “Üsküdar'daki Selimiye Camii'nin Mimarı Kimdir?”, Tarih ve Toplum, C. XIII, S. 74 (İstanbul Şubat 1990), s. 21-23; Krş. Selçuk Batur, “Bir Geç Osmanlı Yapısı Üsküdar'da Selimiye Camisi”, Ord. Prof. İsmail hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara, 1988, s. 375-396.

²⁵ Kevork Pamukciyan, “Hassa Mimarı Edirneli Agop Kalfa (1738-1803)”, Tarih ve Toplum, C. XII, S. 72 (İstanbul Aralık 1989), s. 24-25.

²⁶ Süleyman Faruk Güncüoğlu-Zeliha Kumbasar, *Gelenekten Geleceğe Camiler*, İstanbul, 2006, s. 202-204.

²⁷ “Osmanlı Mimarlığı'nda Balyan Ailesi'nin Rolü”, Tarih ve Toplum, C. XIII, S. 86 (İstanbul Şubat 1991), s. 62-63.

²⁸ Krikor Amira Balyan bir cami iki kilise, Garabet Amira Balyan bir cami yedi kilise yapmıştır. Aile hakkında özlu bilgi için bkz. Afife Batur, “Balyan Ailesi”, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, C. II, s. 35-41.

Valide Sultan Camii (1871)'nin mimarları Agop ve Sarkis Balyan'dır.²⁹

Şüphesiz yapılacak dikkatli bir tarama Gayr-i Müslimlerin mimar veya usta olarak çalışmış oldukları camilerimizin sayılanlardan çok daha fazla olduğunu gösterecektir. Nitekim Balıkesir'de 29 Ocak 1898 depreminde büyük çapta yıkılmış olan Zağnos Mehmed Paşa Camii de, bugün için ismini bilemediğimiz bir Gayr-i Müslim mimarın projesidir.³⁰

Sayın Katılımcılar! Birkaç gün sonra başlayacak olan Ramazan'ı da dikkate alarak büyütecimizi şimdi de, Osmanlı cemiyetinde Ramazan konusu üzerine koyabiliriz. İslâm toplumlarında inancın en önemli toplu gösterisinin ortaya konduğu ve genellikle *on bir ayın sultanı* olarak nitelenen *Ramazan* ayının, birarada yaşama tecrübesi açısından değerlendirilmesiyle enteresan, en azından dikkat çekici sonuçlara ulaşılması mümkündür.³¹ Nitekim **François Georgeon**'un İstanbul merkezli olmak üzere ve XVIII. yüzyıl sonlarından İkinci Dünya Harbi arifesine kadar 150 yıllık bir devreyi (1789-1939), farklı inanç mensupları arasındaki toplumsallık ilişkileri açısından değerlendiren geniş makalesi bu açıdan ufuk açıcı niteliktedir.³²

İmparatorluk başkentinde Ramazan ayının öncelikle Müslümanlar arasında toplumsallık açısından çok önemli bir işlev gördüğünde şüphe yoktur. Bunun çok sayıdaki göstergesi içerisinde teravih namazlarını, vaazlar, mukabeleler, sergiler benzeri cami içerisinde veya çevresinde gerçekleştirilen çeşitli faaliyetleri, herkese açık iftar sofralarını, fıtır sadakasıyla bu aya tahsisine özen gösterilen zekât uygulamalarını hemen hatırlayabiliriz. Dikkat çekicidir ki Ramazan'da, ibadet hayatlarındaki yoğunlukla birlikte, Müslümanlar arasındaki ilişkilerde hoşgörünün büyük çapta artması söz konusudur. Nitekim yalnızca oruçla ilgili olarak Bektaşîlere atfedilen fıkra-

²⁹ Yasin Çağatay Seçkin, "*Balyanlar ve Türk Camileri*", Hoşgörü Ortamında Ermeniler, Haz. M. Metin Hülal ve Arkadaşları, Kayseri, 2007, C. IV, s. 517-535.

³⁰ Muharrem Eren, *Mutasarrıf Ömer Âli Bey*, İstanbul, 1993, s. 116; Aynı Yazar, *Zağnos Paşa*, Balıkesir, 1994, s. 142.

³¹ Özellikle Tanzimat sonrası Osmanlı başkentinde Ramazan ayında dinî ve sosyal hayatla ilgili çok sayıda araştırma ve hatırat bulunmaktadır. Örnek olarak bkz. Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski İstanbul Hayatı*, Haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul, 2001, s. 193-236; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri Toplum Hayatı*, Yay. Haz. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay, İstanbul, 1995, C. I, s. 248-268; Özlem Olgun, *Ramazan Kitabı*, İstanbul, 2000; İbrahim Refik, *Ramazan Medeniyeti*, İstanbul, 2000; Ramazanla ilgili çeşitli konular için bkz. Nesimi Yazıcı, "*Maarîf Dergisi Penceresinden Osmanlı Başkentinde 1892 Ramazanına Bir Bakış*", İSTEM., Yıl 1, S. 1 (Konya 2003), s. 51-62; Aynı Yazar, "*Tanzimat Dönemi Ramazanlarında Vaaz ve İrşad Hizmetleri Üzerine Değerlendirmeler*", Diyanet İlmî Dergi, C. XLI, S. 3 (Ankara Temmuz-Ağustos-Eylül 2005), s. 105-116; Aynı Yazar, "*Osmanlı Dinî Hayatından Bir Kesit: R'yet-i Hilâl Meselesi*", Diyanet İlmî Dergi, C. XXXV, S. 1 (Ankara Ocak-Şubat-Mart 1999), s. 55-82; 1916 Ramazanında Balıkesir için bkz. Nesimi Yazıcı, "*Karesi Gazetesi Penceresinden Balıkesir'de Dinî Hayat Üzerine Bazı Gözlemler (1916-1917)*", İFD., C. XXXVII (Ankara 1998), s. 107-110.

³² "*İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan*", Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak, Der. François Georgeon-Paul Dumont, İstanbul, 2000, s. 41-136.

ların çokluğunu hatırlamamız bile bu yolda yeterli kanıtı oluşturacaktır.³³

İncelediğimiz dönem de dâhil olmak üzere İmparatorluk başkentinde yaşayanlar için, Ramazan ayı ibadet hayatının zirveye yükseldiği bir dönem olması yanında, ayrı zamanda da önemli bir eğlence devresiydi. Sokak aydınlatmalarının söz konusu olmadığı Tanzimat yıllarında bile genelde İstanbul'un Müslüman mahallelerinde hayatın temposu, güneşin batışıyla birlikte büyük ölçüde yavaşlar, nihayet en yakın cami veya mescitlerde kılınan yatsı namazlarından sonra insanlar, ertesi sabah tekrar çıkmak üzere evlerine kapanırlardı. Farklı din veya mezheplerdeki Gayr-i Müslim tebaanın durumu da bundan pek farklı değildi. Yani hayat bir bakıma güneşe bağlıydı. İşte bu nedenledir ki mahyalar, günümüzdekinden çok farklı biçimde, o dönemlerde İstanbul'da bulunan yerli yabancı herkesin Ramazan hatıralarında pek önemli bir yer tutmuştur. Tabiatıyla Ramazan gecelerinin aydınlığı bundan ibaret değildi. En küçüğünden en büyüğüne mabetler kandiller, evlerin önleri ve dükkanlar lambalarla aydınlatılır, çeşit çeşit fenerler taşıyan hanım ve erkekler, gecenin karanlığında birer ateş böceği gibi etrafa pırıltılar saçarlardı. Bunlara kahvehaneler başta olmak üzere değişik dinlenme ve eğlence mekânlarının ışıklarını da eklememiz gerekecektir. Böylece İstanbul Ramazanları ibadet kadar eğlenceyi de içeren bir zaman dilimini oluştururdu.

Bilindiği gibi Müslümanlar arasında mabetlerde bir ayırım bulunmamakta, camide herkes istediği yerde ibadetini yapabilmektedir. F. Georgeon'un da tespitlerini göre incelenen dönem Ramazanlarında İstanbul'da ortaya çıkan veya işlevleri genişletilerek geliştirilen eğlence mekânlarında da Müslümanlar arasında bir fark gözetilmemekte, herkes arzuladığı yerde bulunabilmekteydi. Olağan karşılanması gereken bu durum yanında dikkat çeken husus, Müslümanların ibadet hayatlarının zirvesinde bulundukları bir devredeki eğlencelere, Gayr-i Müslim Osmanlı tebaasının da hiçbir sıkıntıyla karşılaşmaksızın, üstelik de kendi istekleriyle katılmış olmalarıdır. XIX. yüzyılın Direklerarası,³⁴ bu bakımdan özellikle dikkat çekicidir.

Direklerarası'nda Osmanlı toplumunun her tabakasından insanlar bir arada eğlenirlerdi. Bir defa her tabakadan Müslümanlar kadını, erkeği, küçüğü, yetişkini, orta yaşlısı ve ihtiyarıyla oradaydı. Gayr-i Müslimler ise Rumlar, Ermeniler, Yahudiler, Levantenler ve yabancılar olarak Direklerarası'na sıklıkla giderler ve çoğunluğu Müslüman olan kalabalığa karışarak, tereddütsüz Ramazan keyfini sürerlerdi. Zaten Direklerarası'nın sanatçıları da aynı çeşitliliği göstermekteydi. Burada Türk ve Müslümanlar

³³ Dursun Yıldırım, *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar*, Ankara, 1976.

³⁴ Bekir Tosun, "Direklerarası", DİA., C. IX, s. 367-368.

yanında pek çok Yahudi, Rum ve Ermeni müzisyenle yine bu milletlerden tiyatro sanatçısı hizmet etmekteydi.³⁵ İlerleyen zaman içerisinde bir yazarımız bu durumu şu cümleyle özetleyecektir,³⁶ “*Direklerarası’nda bu Ramazan geceleri yerli ve ecnebi, inleyen ve oynayan her nevi âhengi dinleyebilirsiniz; zurnadan viyolonsele ve uddan harpaya kadar her âlet teravihten sahura kadar ihtizâz ediyor*”. Anlaşılan o ki, XIX. yüzyılda İstanbul’daki eğlence ve gösterilerin gelişmesi, biraz da Ramazan kültürüne Gayr-i Müslimlerin daha fazla katılmalarıyla yakından alakalıydı.

Bu vesileyle geleneksel Türk seyirlik sanatlarının önde gelenlerinden biri olan Karagöz’ü de hatırlamamız yerinde olacaktır. Bilindiği gibi Osmanlı ülkesindeki varlığını XVI. yüzyıldan itibaren takip edebildiğimiz bu gölge oyununda Karagözcü veya biraz edebî olarak da Hayalî diye isimlendirilen sanatkar, çoğunlukla deve derisinden yapılmış muhtelif tasvirleri, 180x80cm. boyutlarındaki beyaz bir perde arkasında, uygun konuşmalar eşliğinde oynatırdı. Her yaştaki izleyicinin çeşitli vesileler yanında, bilhassa da Ramazan eğlenceleri arasındaki vazgeçilmezlerinden biri olan Karagöz oyunlarında, zaman içerisinde Türk mizah anlayışı, divan, halk, tekke şiiri, sanat ve halk müziği, çengi ve halk danslarıyla zenginleşerek Türk kültürünün hemen bütün unsurları buluştuğu gibi, Osmanlı toplumunu oluşturan değişik ırk ve dinlerden insanlar da giyim kuşam, karakter ve şive özellikleriyle burada yerlerini almışlardı. Nitekim Bitlisli hamal, Kastamonulu oduncu veya helvacı, Bolulu aşçı, Rizeli kayıkçı, Rumelili muhacir, Çerkez halayık, Arap bacı, Laz, Kürt, Acem, Tatavlalı Rum, Balatlı veya Kumkapılı Yahudiler yanında Ermeniler, Levantenler hasılı geniş Osmanlı sınırları içerisinde varlığını sürdüren bütün unsurlar kendilerine ait en karakteristik duyuş, düşünüş ve davranışlarıyla Karagöz oyununda roller üstlenmişlerdi. Başkent İstanbul kadar Anadolu ve Rumeli’nin muhtelif yörelerine mensup Türklerle birlikte Cezayir, Tunus, Mısır, Romanya, Yugoslavya, Suriye, Lübnan ve daha geç tarihlerde Yunanistan olmak üzere geniş Osmanlı sınırları içindeki topluluklar arasında yayılma imkânı bulmuş olan Karagöz, bizzat bu haliyle bile Müslüman Türk’ün hoşgörüsü

³⁵ Müslüman hanımların tiyatrodaki rol alması mümkün olmayan bu devir Ramazanlarının, yalnızca tiyatrolardaki çeşitlilikle ilgili bir fikir sahibi olmak için bkz. Metin And, “*Tanzimat ve Meşrutiyet Tiyatrosu*”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, Tarihsiz, C. VI, s. 1608-1628; Ayr. bkz. Necdet Sakaoğlu, “*1892 Ramazanı’nda Direklerarası*”, Tarih ve Toplum, C. XIII, S. 76 (İstanbul Nisan 1990), s. 50-53; Subutay Hikmet Karahasonoğlu, “*Doksanbeş Yıl Önce Şehzadebaşı’nda Ramazan Temeşası*”, Tarih ve Toplum, C. XVII, S. 99 (İstanbul Mart 1992), s. 46-50. Bu çalışmada 1897 Ramazan ayı (03.02.1897-04.03.1897) boyunca *Sabah* gazetesinin 2581-2610. sayılarındaki Tiyatrolar başlıklı sütundan değerlendirilmiş olup, oyunlar ve oyuncularla tiyatro yönetimleri hakkında yeterli kanaat sahibi olmak mümkündür. Bundan iki sene sonrası için bkz. Işıl Yazıcı, *İstanbul’da Ramazan Hayatı (Sabah 1316H./1899M)*, Ankara, 2002, Yayınlanmamış Lisans Tezi, s. 42-48;

³⁶ Cenap Şehabeddin, *İstanbul’da Bir Ramazan-1920 Ramazanı*, Yay. Haz. Abdullah Uçman, İstanbul, 1994, s. 73.

ve birlikte yaşama isteğinin dikkat çekici bir örneğini oluşturmaktaydı.³⁷

Bununla birlikte Gayr-i Müslim Osmanlı tebaasının Ramazan'la ilişkileri, eğlence hayatına katkı ve bu mekânlarda Müslümanlarla birlikte bulunmalarından ibaret de değildi. Ramazan çerçevesinde oluşan ve gelişen toplumsal hayatta Gayr-i Müslimler; mukabil ziyaretler, çeşitli karşılaşmalar, sohbetler, konukseverlikle de ilgiliydiler. Sultan ve saray çerçevesinde dinî cemaatlerin temsilcileriyle, patrikler ve bazı din adamlarının iftara davetleri yanında, hiç şüphesiz tek örnek olmayan hariciyeci Said Bey'in arkadaşı ve komşusu Gayr-i Müslimleri iftar ve bayram yemeklerine davet etmiş olmasını hatırlamamız yerinde olacaktır. Tek taraflı olmayan bu hususu Abdülaziz Bey de şu cümleleriyle açıkça vurgulamış bulunmaktadır:³⁸ *"Kübera, tüccar ve esnaf İslâm olsun, Hristiyan olsun, bütün ahbablarına Ramazanda büyük tepsi ile baklava, kandil geceleri şeker, çörek gönderirdi. Hristiyanlar da Paskalya'da İslâm ahbab ve komşularına kırmızı yumurta, paskalya çöreği ve portakal yollardı. ... Kadınların da aralarında benzer adetleri vardı"*.

Ramazan çerçevesinde Gayr-i Müslim Osmanlı tebaası yanında, özellikle başkentteki Avrupalıların da Müslümanlarla yoğun ilişki içerisine girdikleri bir mekân da, en meşhuru Bayezid Camii avlusunda kurulan ve günlük ihtiyaç maddeleri kadar İslâm dünyasının çok uzak köşelerinden de nadide eşyaların getirilerek satıldığı *Ramazan Sergileri*ydi. Bütün bunlar ve burada sözünü edemediğimiz veya unutulmuş diğer etkileşim noktaları dikkate alındığında, belki de Ramazan ayının, Osmanlı başkentinde Gayr-i Müslimlerin, Müslümanların hayatlarına en fazla katıldıkları, onlarla en yoğun etkileşim içerisine girdikleri bir zaman periyodunu oluşturduğu ortaya çıkacaktır. Tanzimat'ın hemen başlarında ülkemizi ziyaret eden Gérard de Nerval'e *'Ramazan ayında İstanbul'da hoşgörü idealinin somut olarak gerçekleştiğini'* düşündüren, nihayet F. Georgeon'u aşağıdaki yargıya ulaştıran da herhalde bu gerçek olmalıdır;³⁹

"İstanbul'da, Ramazanda Müslümanlar ile Gayr-i Müslimler arasındaki ilişkilerden çıkan imge bir tezat yansıtır: Sanılabileceğinin tersine, bu ilişkiler oruç ayı boyunca yoğunlaşır. Oruç yüzünden yeni bir set oluşması bir yana, daha zengin bir toplum ve kültür hayatı daha fazla kaynaşmaya, cemaatler arasındaki ayırımları çoğaltmak bir yana, onların azalmasına yol açar. İstanbul'un Müslüman cemaati, kendi kimliği üstü-

³⁷ Metin And, "Karagöz", DİA., C. XXIV, s. 401-403; Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1971, C. II, s. 732-736.

³⁸ A.g.e., C. I, s. 273.

³⁹ A.g.mak., s. 115-116. G. de Nerval'in değerlendirmeleri de buradan alındı.

ne kapanmak yerine, daha dışa açık, daha geçirgen olup çıkar. Bu, oruç ayında toplumsal hayatın genellikle daha zengin olması; daha çok ilişki ve yaklaşma fırsatı bulunması kadar, ramazanın bu toplumsal hayatı kendine daha güvenli kılması ve bu hayatın kendini daha güçlü hissetmesi sayesinde”. Bu sırada (1885) Osmanlı başkentinde 874.000 kişilik bir nüfusun yaşamakta olduğu, bunların % 44’ünün Müslüman, % 17,5’nin Rum, % 17’sinin Ermeni (Gregoryen), % 5’inin Yahudi ve % 14’ten fazlasının yabancı olduğu düşünülürse, aynı şehirde birlikte yaşamının en akılcı yolunun birbirini anlamak ve hoşgörü içerisinde yaşamaktan geçtiği de zaten kolaylıkla anlaşılır. Tespitler bu hususun büyük ölçüde başarılımış, Müslümanlar açısından dinî hayatın zirveye çıktığı bir zaman diliminde, özellikle iyi geçim gereklerinin sağlanmış olduğu yönündedir.

Balıkthane Nazırı Ali Rıza Bey (1842-1928),⁴⁰ 1919-25 arasında çeşitli gazete ve mecmualarda yayımladığı serî yazılarında, İstanbul’un âdeti beşerî ve içtimaî bir resmini verirken, Tanzimat’tan itibaren Osmanlı başkentinde Müslüman ahalî ile Rum, Ermeni ve Yahudi Gayr-i Müslim halk arasındaki ilişkilerden de bahsetmiş, iyi geçindikleriyle ilgili dikkat çekici kesitler ortaya koymuştur. Kitabında Osmanlı son döneminde âdet, merasim ve çeşitli kültür tabirlerini değerlendiren Abdülaziz Bey de⁴¹ Türklerle Gayr-i Müslimler arasında olumlu ilişkilerle ilgili olarak çok enteresan bilgiler vermektedir. Buna göre İstanbul’da Müslümanlarla Hristiyanlar arasında, en yaşlılardan en küçük yaşlardaki çocuklara varıncaya kadar, son derece olumlu komşuluk ilişkileri bulunmaktadır. Birbirlerinin evlerine teklifsiz gidebilirler, farklı dinlere mensup olmaları karşılıklı iyi dilek ve temennilerle komşuluk yapmalarına asla mani olmazdı. Müslümanlar Ramazanlarda diğer Müslüman komşularıyla birlikte Hristiyanlara tepsiyle baklava gönderirler, kandil geceleri ise şeker ve çörek ikram ederlerdi. Hristiyanlar da bunlara karşılık kendi kutsal günleri olan Paskalya’dan üç gün önce evlerinde pişirdikleri, üzerine badem, şeker ve bahar dökülmüş, kiliselerinde okunmuş buğdaydan ve Paskalya’da da kırmızı yumurta, paskalya çöreği ve portakal gibi hediyelerini İslâm ahbab ve komşularına yollarlardı. Düşünlere de karşılıklı olarak iştirak edilir, yemekler yenilirdi. Kızını evlendiren Hristiyan, Müslüman komşularını nikâha davet eder, törenden bir iki gün sonra da damadını yanına alır, tanıdığı Müslüman büyüklerinin elini öpmeye götürürdü.

Her iki dindeki kadınların arasında da iyi komşuluk ilişkileri vardı.

⁴⁰ *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, Haz. Ali Şükrü Çoruk, İstanbul, 2001, s. 2, 31, 55, 64, 122, 175, 238, 242, 246, 274, 275, 277, 283, 286, 288, 289.

⁴¹ *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, Haz. Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay, İstanbul, 1995, C. I, s. 273-274.

Önemli günlerde karşılıklı ziyaretler gerçekleştirilir, iyi dilekler samimi biçimde dile getirilirdi. Kibar Müslümanların konaklarında Hristiyan kilerci, arabacı, kayıkçı ve ayvazlar hizmet eder, ayrıca zaman zaman konağa hizmet eden kürkçü, terzi, oyacı, yemenici, haffaf (eski tarzda ve kaba ayakkabı yahut terlik satıcısı), çamaşır yıkayıcı, tahta silici, tatlı kaynatıcı Hristiyanlar bulunurdu. Bunların sevinç ve kederlerine Müslümanlar, usulüne uygun olarak iştirak ederler, üzerlerine düşen görevleri eksiksiz olarak yerine getirirlerdi. Hastalar ziyaret edilir, fakirse ona hissettirilmeden yastığının altına yeterli para konur, doktor bulunur, yemekler hazırlanırdı. Dünya hayatının sonu olan ölüm hâlinde ise Müslüman ve Hristiyanların birbirine taziye ziyaretleri yapması, sokakta cenaze ile karşılaşıldığında, geçiş tamamlanıncaya kadar hürmeten ayağa kalkılması usuldendi.

Abdülaziz Bey'in, dönemin İstanbul'unda Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki ilişkiler hakkında verdiği bilgiler arasında, hayatın çeşitli yönleriyle ilgili çok ilginç detaylar bulunmaktadır. Nitekim Hristiyanların Müslüman hocalara kendilerini okutturmaları, muska yazdırmaları, hatta rüyalarını onlara tabir ettirmeleri; Müslümanlarınsa Hristiyanlarca mukaddes ayazmalara giderek su içmeleri, yer yer papazlara okunmaları olağan durumlardandı. Yılbaşı gecelerinde fenerlerle sokaklarda gezen Hristiyanlar, ekâbir konaklarına uğrarlar, o gece için hazırlanmış helvayı ikram ederler, kendilerine bahşişler verilirdi.

Abdülaziz Bey'in İstanbul için anlattıklarının benzerini, ilki 1908'de resmen bağımsızlığını kazanmasının hemen öncesinde, diğeri ise birkaç yıl sonrasında, Bulgaristan Müslümanlarından bahseden iki Hristiyan Bulgar da tekrarlamaktadır.⁴² Bunlardan birincisi ilişkileri şu cümlelerle özetliyordu; *“Türkler ve Bulgarlar beraber yaşarlardı ve iyi komşuydular. Bayramlarda birbirine ikramlarda bulunurlardı. Biz Paskalya'da Türklere kozunak ve kırmızı yumurta gönderirdik; onlar da bize bayramda baklava gönderirlerdi. Böyle günlerde birbirimizi ziyaret ederdik”*. İkinci Bulgar Simeon Radev ise şunları söylemekteydi; *“Hoskova'da komşularımız Türk'tü. İyi komşuydular. (Bizimkilerle) iyi geçinirlerdi. Hattâ bahçelerimiz arasında küçük bir kapı bile vardı. Annem de, babam da iyi Türkçe bilirdi. (Balkan Savaşları sırasında) babam yoktu, savaşa gitmişti. Annem dört çocukla yalnızdı. Ve komşularımız dediler ki; “Hiçbir yere gitmiyorsunuz. Bizimle kalacaksın...”. Annem de Türklerle kaldı... Size anlatmaya çalıştığım, bu insanlarla iyi geçindiğimiz”*.

İyi komşuluk ilişkileri ve bir arada sorunsuz yaşamının örnekleri, Os-

⁴² -Nakleden Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu (1700-1922)*, s. 252-253.

manlı İmparatorluğu'nun belirli bazı dönemlerine ve bölgelerine has bir durum değildi. Bunu tespit etmek için gören bir göze, işiten bir kulağa sahip olmak yeterlidir. Diğer bir ifadeyle hakikati araştırmak ve görmek gerekir. Nitekim Gazmend Shpuza'nın bir tebliğinde, Osmanlı dönemi Arnavutluğu'nda farklı din ve etnik kökenlere sahip insanlar arasında süren hayatta, hoşgörünün dikkat çekici örnekleriyle karşılaşırız. Shpuza'ya göre Müslümanlarla Hristiyanlar birbirlerinin inançlarına saygı gösterir, bayramlarını kutlar, hatta bazı bayramları birlikte kutlardı. İki dinin mensuplarınca da saygı gösterilen müşterek ziyaret yerleri bulunmaktaydı. Bunlarda Müslümanlarla Hristiyanların sırayla ibadet etmeleri ülkeyi ziyaret eden yabancı seyyahların da dikkatini çekmişti. Nitekim aynı mekanın Cuma günleri Cami, Pazar günleri Kilise olarak hizmet vermesi XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden bir gelenek halini almıştı. Zengin Müslüman ailelerinin evleri, dinî törenlerini yapmaları için Hristiyanlara açıktı. İster Müslüman, isterse Hristiyan olsun, hastalanan kişi muska yazdırmak için Cami'ye gidebildiği gibi, papaza gitmekte de sakınca görmezdi.

Osmanlı dönemi Arnavutluğu'nda farklı inanç sahiplerinin birarada hoşgörü içerisinde yaşamalarının tezahürleri arasında yer alan çok sayıda örnek arasından *sağdıç olmak* adetini de hatırlamak gerekir. “*Nun olmak, bakımcılığı üstlenmek ya da veli olmak için hangi dine mensup olduğu sorulmazdı. Aksine, birçok durumda olduğu gibi, bu aileler arası kardeşlik bağlantısının farklı inançlara mensup vatandaşlar arasında kıyılması yeğlenmekte idi. Arnavut Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki arkadaşlık ve aile bağlantılarının sağlamlaştırılmasına tesir eden bir başka adet kardeş kılma adeti idi. Arnavutlukta az yaygın olmayan kardeşlik ya da kan kardeşliği âdeti, birçok defa... Hristiyanlarla Müslümanlar arasında gerçekleşirdi*”. Katolik din adamlarının aksi yönde çabalarına rağmen Müslüman erkekler Hristiyan hanımlarla evlenirler ve eşlerinin ibadetlerine hoşgörüyle bakarlar, kiliseye ödemeleri gereken miktarı vermekten geri durmazlardı. Lura bölgesi iki farklı dine mensup toplulukların sorunsuz biçimde birarada yaşayabilmeleri açısından bilhassa da dikkat çekici bir çevreydi. Nitekim Hırvat asıllı Hristiyan misyoneri LI. Mihaçević bu durumu; “*Buraların Müslüman ve Hristiyanları birbirine o kadar yakındırlar ki aralarında hiçbir ayrılık olmadığı gibi, böylesi bir birliği bozmak için hiçbir şey yapılamaz bile. Gerçekten oldukları gibi kardeşçe yaşarlar.*” cümleleriyle niteler. Gazmend Shpuza çalışmasının sonunda şu yargıya yer verir; “*Farklı dinlere mensup Arnavutların bir arada yaşamaları olayının, Osmanlı hâkimiyet döneminin asırları boyunca sade-*

ce hayatta kalabilmiş değil, üstelik doruğa çıkmış olduğunu diyebiliriz. Tanrı'nın sadece Müslümanların Tanrısı (Rabbu'l-Müslimîn) değil, bütün insanların Tanrısı (Rabbü'l-Âlemîn) olduğunu öğreten Kur'an'ın öğretisi Osmanlılarda uygulamasını buldu".

Tebliğimize Osmanlı Devleti'nin yıkılışının hemen öncesindeki bir mezuniyet törenini naklederek son verelim. Kendisi de mezunlar arasında bulunan **Ragıp Akyavaş** 1912'de Balkan Harbi'nin patlamak üzere olduğu bir sırada *Pangaltı Harbiyesi*'nde yapılan diploma törenini şu cümlelerle anlatmaktadır.⁴³ Yüzlerce öğrenci Harbiye'nin büyük tâlimhane meydanında toplanmıştı. Sultan Mehmed Reşad, sağında Sadrâzam Gazi Ahmed Muhtar Paşa, arkasında Şeyhülislâm Cemaleddin Efendi, solunda Harbiye Nâzırı Nâzım Paşa ve diğer ileri gelen devlet adamları olduğu hâlde balkona çıkmıştı. Hukuk Mektebi'nin Ferâiz hocası ve aynı zamanda da Fâtih Camii hatiplerinden, İlmiye mensubu Manisalı Şevket Efendi, Padişahı selamladıktan sonra kürsüye çıkarak, yazarın hatırladığı kadarıyla şu yemin metnini okumuştur;

"Karada, denizde, havada, vatanıma, milletime, Padişahıma ve Kânûn-ı Esasî'ye sadakatten ayrılmayacağıma Kur'an-ı Azîmüşşân hakkı için yemin ederim." dedikten sonra üç defa *"Vallahi"* diyerek yemini teyit etmiş, Müslüman öğrenciler de yemin metnini tekrar etmişlerdir. Sıra Hristiyan Harbiyeli öğrencilere geldiğinde bunlar yüksek sesle *"İncil-i Şerîf hakkı için"* demişler, son olarak sınıfın tek Musevî öğrencisi olan Viktor Efendi Kırkkilise'ye sıra gelmiş, o da sesi çıktığı kadar tiz bir sesle *"Tevrat-i Şerîf hakkı için"* diye bağırmıştır. Selam borularını üç defa *"Padişahım Çok Yaşa"* âvâzesi takip etmiştir.

Uzun Osmanlı asırlarında farklı etnik kökenlere, dil ve dinlere sahip toplulukların belirli bir hoşgörü çerçevesinde bir arada yaşamalarıyla ilgili ifade edilebilecek daha birçok husus bulunmaktadır. Her dinden muhtaca yardım eden Müslüman ve yer yer de Gayr-i Müslim vakıflarından bahsedebiliriz. Çarşı, Kervansaray ve Hanlardaki birliktelikten söz edebiliriz. II. Mahmud'un şu meşhur cümlesini; *"Ben tebaamın Müslüman'ını camide, Hristiyan'ını kilisede, Musevî'sini de havrada fark ederim. Aralarında başka günâ bir fark yoktur. Cümlesi hakkında muhabbet ve adaletim kavîdir ve hepsi hakiki evlâdımdır."* hatırlatabiliriz. Aynı resim karesine Cami ile birlikte Kilise ve Havra'yı koyma becerisini gösteren Dârulaceze uygulamasını gösterebiliriz. İlkinin Mithat Paşa'nın Niş'te kurduğu Müslüman ve Gayr-i Müslim yetim çocukların aynı şartlarda ve kendi dinî inançlarını

⁴³ "Millî Heyecan", Tarih Meşheri I, Ankara, 2002, s. 47-48.

koruyarak yetiştirilmeyi hedefleyen Islahhâne uygulamasını anlatabiliriz. Hatta Birinci Cihan savaşı gibi geç bir dönemde ordumuza, donanmamıza, Kızılay'ımıza ve nihayet Çanakkale'de yaralanmış askerlerimize Balıkesirli Gayr-i Müslimlerin yardımlarını dile getirebiliriz. Hasılı büyütecı nereye koyarsak güzel örneklerle karşılaşacağımızdan şüphe yoktur. Tabiatıyla bütün bunlardan sonra *"Her şey mi iyi, güzel ve doğrudu?"* sorusu gündeme gelebilir. Cevabımız: *"Tabiatıyla böyle değildi. Fakat bizim verdiğimiz bilgiler de doğrudu. Biz bunları görmeyi, göstermeyi ve günümüzde de benzer örneklerin ortaya konmasını arzulamaktayız."* şeklinde olur. *"Bütün beceri ve başarı Osmanlı yöneticilerinde ve Müslüman Türk halkında mıydı?"* şeklinde bir soru ile karşılaşarsak ona da; *"Hayır bu birlikte yaşanan bir ortamdı ve başarı da, başarısızlık da onu yaşayanlarındı."* şeklinde mukabele ederiz. Son olarak da toplumların birlikte yaşamalarının her zaman mümkün olduğunu, bunun için yöneticilerin uygun ortamı hazırlamaları, dışarıdan müdahalelerin ve manipölasyonların olmamasının gereğini ve yeterli olacağını vurgularız.

Prof. Dr. Hasan ONAT: Sayın Yazıcı'ya teşekkür ederiz. Şimdi Prof. Dr. Mehmet Özdemir **"Endülüs'te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine"** konulu bir konuşma yapacaklar. Buyurun Sayın Özdemir...

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR⁴⁴: Teşekkürler Sayın Başkan...

İngiliz yayın kuruluşu BBC tarafından 2005 yılında yapılan bir anket-te dinleyicilere, Batı ile İslam dünyasının ilişkileri bağlamında Endülüs tarihine de göndermede bulunduktan sonra günümüzde Müslümanlarla Batılıların bir arada yaşamalarının mümkün olup olmadığı sorulmuştu. Dinleyicilerden bir bölümü, bu soruya "mümkündür" cevabı verirken bir başka bölümü İslam'ın Batı için Komünizm kadar tehlike arz ettiğini ve Müslümanların geçmişte ve günümüzde toleranssız bir kültürün taşıyıcısı olduklarını gerekçe göstererek Müslümanlarla birlikte yaşamamayacağı görüşünü ifade etmişlerdir. Keza Hristiyan değerlerinin muhafaza edilebilmesi için Müslümanlardan uzak kalınması, bu bağlamda Türkiye'nin AB'ye alınmaması gerektiğini de dile getiren dinleyicilerin sayısı da az değildir.

İkinci grubun görüşlerinin şekillenmesinde İran devrimi, Birinci Körfez savaşı ve özellikle de 11 Eylül gibi olayların belirleyici bir role sahip olduğu şüphesizdir. Bununla birlikte İslam'ı ve Müslümanları başlangıçtan beri "ezeli düşman" olarak tanımlamış Batı şuurlaltının da söz konusu görüşte etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim

⁴⁴ Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

11 Eylül olayı vaki olduktan sonra ABD yönetiminin yanında yer alan o zamanın İspanya başbakanının bir Amerikan Üniversitesinde telaffuz ettiği söylenen “Batı’nın terörizmle mücadelesi 11 Eylül’de değil 711’de başladı.” mealindeki sözleri, bu şuuraltını deşifre etmesi bakımından önemlidir. Sabık başbakan, eğer gerçekten belirtilen sözler ona aitse, 711 tarihiyle Müslümanların Endülüs’e girişlerine atıfta bulunmaktaydı. Bu durumda Endülüs’teki Müslüman varlığı terörle özdeşleştirilmiş olmakta ve kesintisiz bir biçimde 11 Eylül’le irtibatlandırılmaktaydı. Oysa tarihsel veriler, Endülüs Müslümanlarına dair bu tür bir algılamının çok açık biçimde ideolojik ve aynı zamanda anakronik olduğunu göstermektedir. Aşağıda Müslümanlar tarafından idare edildiği dönemde İspanya’da ya da İslam kültüründeki adıyla Endülüs’te ortaya konan bir arada yaşama tecrübesi, bu bakımdan hem anlamlı hem de hala yol gösterici niteliktedir.

Türkçemizde “bir arada yaşama” ya da “birlikte yaşama” şeklinde kullandığımız kavram, aslında İspanyolca “convivencia” kelimesinin tercümesidir. Bu kelime İngilizcede “coexistence” veya “cohabitance” kelimeleriyle karşılanmış, İngilizceden de Türkçeye aktarılmıştır. Convivencia kelimesini ilk kez İspanyol araştırmacı Menendez Pidal Ortaçağda mesela *puerto*, *puorto*, *puarto* örneğinde olduğu gibi, bir kelimenin aynı zaman dilimi içinde birden fazla telaffuz biçiminin birlikte varlığını ifade etmek üzere kullanmıştır. Öğrencisi Americo Castro ise, Ortaçağ İspanya’sında, daha doğru bir ifadeyle 8-15. yüzyıllar arasında önce Endülüs’te, sonra da Hristiyan İspanya’da üç semavi dinin (İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik) bir arada yaşamasını ve bu esnada olumlu ve olumsuz ilişkiler ağını ifade edecek bir içeriğe kavuşturmuştur (Glick, 1-2). Biz de kavramı çalışmamızda Castro’nun kastettiği anlamda kullanacağız.

İslam tarihinde, Müslüman idaresi altındaki toplumlar, hukuki statü bakımından **Müslümanlar** ve **Gayr-i Müslimler** şeklinde temelde iki ana gruba ayrılmışlardır. Din farklılığı, kısmen de olsa statü farklılığını da beraberinde getirmiştir. Endülüs söz konusu olduğunda 711 yılında Müslüman fatihler bu coğrafyaya girdiklerinde toplumun Gayr-i Müslim nüfusunu Hristiyanlar ve Yahudiler meydana getirmekteydi. Müslümanların gelişiy-le birlikte üç semavi dinin mensupları aynı coğrafyada bir araya gelmiş oluyordı.

Fethedilen öteki coğrafyalarda olduğu gibi Endülüs’de de Müslüman fatihler, diğer dinlerin mensuplarıyla ilişkilerini tanzim etmek üzere bir takım antlaşmalar yaptılar. Bu antlaşmaların içeriği bölgeden bölgeye bazı farklılıklar içerebilmekteydi; ancak bunlar esasta değil, teferruatta bazı

farklılıklardı. Antlaşmalarda temelde Gayr-i Müslim halkın

- Can ve mal güvenlikleri,
- İbadet özgürlükleri,
- Mabetlerinin korunması,
- Köleleştirilmemeleri taahhüt altına alınmıştır.

Uygulamadan mal emniyetinin **teşebbüs hürriyetini**, ibadet özgürlüğünün ise ibadetleri ve ayinleri rahatça yapabilme, bayram kutlamalarını gerçekleştirebilme, din eğitimi verebilme, dolayısıyla manastırların faaliyetlerini sürdürebilmesi vb. hususları içerdiği anlaşılmaktadır. Bunların yanında Endülüs içinde ve dışında istedikleri yere seyahat etme, dillerini kullanma ve geliştirme haklarına da sahip idiler. Keza aile, şahıs, miras, borçlar hukuku gibi dini inançlarla yakından ilgili konularda kendilerine adli ve hukuki muhtariyet tanınmış, bir başka deyişle bu hususlarda kendi inançlarının gereğiyle baş başa bırakılmışlardı.

Bu hakların karşılığında antlaşma metinlerinde Gayr-i Müslimlerden ifa etmeleri beklenen yükümlülükler, Müslümanların düşmanlarıyla iş birliği yapmamaları, Müslümanların sırlarını düşmanlarına sızdırmamaları ve tespit edilen miktardaki cizyeyi her yıl devlet hazinesine ödemeleri idi. Cizye mukabilinde askerlik hizmetinden muaf tutulmaktaydılar. Ama bu, daha sonra görüleceği Gayr-i Müslimlerin orduda hiç görev alamayacakları anlamına gelmiyordu.

Gayr-i Müslimler, yukarıda sayılan temel haklardan yararlanmakla beraber, toplumda her bakımdan Müslümanların eşiti olarak görülüyor değillerdi. Mesela bir Gayr-i Müslim'in devlet başkanı, Müslümanlardan müteşekkil bir orduya komutanlık etmesi, vali tayin edilmesi mümkün değildi. Bir Müslüma'nın Gayr-i Müslim bir kadınla evlenmesi caiz iken, bir Gayr-i Müslim'in bir Müslüman kadınla evlenmesine müsaade edilmezdi. Gayr-i Müslimlerin İslam'a girişleri teşvik edilirken Müslümanların başka dinlere girmesi kabul edilmez ve bu şekilde davranan biri cezalandırılırdı. Gayr-i Müslimler "**cizye**" adlı baş vergisini öderlerken Müslümanlar zekât ödemekle mükelleflerdi. Bu malûmattan hareketle toplumda Müslümanların statü itibarıyla bazı hususlarda teorik olarak daha avantajlı bir konumda olduklarını söylemek yanlış olmaz. Mamafih uygulamada bu teorik avantajın iyice sınırlandığını görmekteyiz. Buna dair örnekleri yeri geldikçe ileride arz edeceğiz.

Antlaşma metinleri, doğal olarak "**olan**"ı değil, "**olması istenen**"i veya "**olması gereken**"i ifade ederler. Antlaşmalarda yer alan hususların ha-

yata ne kadarının geçirildiği hususu, ancak uygulamalara bakılarak anlaşılabilir. Bir iki örnekle bu hususa değinmekte yarar vardır. Fetihten elli altmış yıl sonra gerek ihtidalar gerekse Doğudan gelen göçler sonucu Kurtuba'daki Müslüman nüfusu artmış ve şehirdeki San Vicente kilisesinin bitişiğinde bulunan mescid ihtiyaca cevap veremez hale gelmişti. Bu sırada Endülüs Emevi devleti kurulmuş ve I. Abdurrahman yönetimini iyice pekiştirmişti. Bir başka ifadeyle Müslümanlar Endülüs'te iktidarlarını nispeten daha sağlam temeller üzerine oturtmuş bulunuyorlardı. Emir, şehirdeki Müslüman yoğunluğu ve mescidin bulunduğu mahallin uygunluğu nedeniyle olsa gerek ki, başka bir yere yeni bir cami inşa etmek yerine, kiliseyi avlusuyla birlikte mevcut mescide katmayı düşündü. Bu düşüncesini şehirdeki Hristiyan cemaatine açtı. Ne var ki, söz konusu kilise ve avlusu için değerinden fazla para ödemeyi teklif ettiyse de bu teklifi kabul görmedi. Ancak Hristiyan cemaati hükümdarın mescidi genişletme ihtiyacı içerisinde oluşunu fırsat bilerek başka bir teklif sundu. Bu teklif kapsamında bahsedilen kiliseden vazgeçeceklerini, ancak buna karşılık fethin gerçekleştiği tarihten beri antlaşmalar gereği mülkiyeti devlete devredilen ve bu nedenle kullanılmayan şehir surları dışındaki birkaç kilise ve manastırın kendilerine bırakılmasını istediler. Sonuçta istedikleri oldu. Şurası çok açıktır ki, I. Abdurrahman, hükümdar da olsa, Hristiyan halk razı olmadıkça söz konusu kiliseyi camiye katmaya teşebbüsünde bulunmamıştır ya da bulunamamıştır. Onun bu tutumu, idarenin Hristiyan cemaatinin hukukuna olan saygısını göstermesi bakımından önemlidir.

İkinci örneğimiz X. yüzyıl Kurtubası'ndandır. Bu yüzyılın ortalarında Juan adlı bir rahip Alman kralı Oton'u temsilen Kurtuba'ya gelmişti. Halifelik sarayında Müslüman idarecilerle birlikte Hristiyan memurların da bulunması onu şaşırtmıştı. Ona göre bir Hristiyan Müslüman idaresine boyun eğmemeli, onlarla birlikte aynı çatının altında çalışmamalıydı. Tam aksine bütün Hristiyanlar Müslüman idaresine karşı isyan etmeliydiler. O, bu düşüncelerini o sırada Kurtuba piskoposu olup sarayda Hristiyan cemaatini temsil eden Recemundo'ya da aktarmıştır. Recemundo, ona verdiği cevapta Müslüman idarecilerin antlaşmalara sadakatini açık bir şekilde vurgulayarak şöyle der: *"...Apostol(Havari)'un sözleri bize isyan etmemizi yasaklamaktadır. Her tarafta musibetin kol gezdiği bir zamanda bize kendi kanunlarımızla amel etme hakkının verilmiş olması önemli bir teselli kaynağıdır. Onlar (müslümanlar) bizim dinimize ve kültürümüze olan bağlılığımızı gördükçe, bizimle olan anlaşmalarına riayet etmektedirler. Dinimize saldırılmadıkça, onların kanunlarına uymamız gerektiği görüşündeyiz"* (Özdemir, "Endülüs'te Birlikte Yaşama...", 92).

Şimdi vereceğimiz örnek, gerçekten de Müslüman yönetiminin idaresi altındaki Gayr-i Müslimlerle yaptıkları antlaşmalara uyma konusunda titizlik gösterdiğini bir kez daha teyit etmektedir. Huşenî’de rastladığımız bir rivayete göre Montelon seferi sırasında antlaşmayla itaat altına giren ve Kurtuba’ya yerleşen bir Hristiyan’ın cariyesi, başkadiya giderek İslam dinine girdiğini, dolayısıyla özgür olması gerektiğini söyler. Zira bilindiği gibi İslam hukukuna göre Müslüman idaresi altında bir Gayr-i Müslim’in bir Müslümanı köle olarak tutması mümkün değildir. Cariye ya da erkek köle, İslam’a girdiğini söylediği andan itibaren serbest bırakılmalıdır. Cârîyenin kadıya gidişinden haberdar olan baş vezir (hâcib) Ahmed b. Bedr, hemen kadıya şu mesajı ulaştırır: “(Cariyenin efendisi olan) Hristiyan bir antlaşma çerçevesinde itaat altına girdi. Sen herkesten daha iyi bilirsin ki, **antlaşmaya harfiyen uyulmalıdır**. Bu sebeple o cariyeyi efendisinden ayırmaya kalkışma”. Başkadı, İslam hukukundaki az önce zikredilen ilkeye rağmen başvezirin bu şekilde mesaj göndermesini hukuka müdahale olarak değerlendirir ve başvezire “artık o cariyeye özgürdür.” cevabını gönderir. Bu cevaba karşılık başvezirin gönderdiği ikinci mesaj da konumuz açısından dikkate değerdir: “Benim amacım asla adaleti engellemek ve seni yanlış bir karar almaya zorlamak değildir. **Bütün istediğim, karar verirken, bu Hristiyanın bizimle yaptığı antlaşmayla kazandığı hakları göz önünde bulundurmandır**. Şimdi ne yapman gerektiğine kendin karar ver!” (Huşenî, 107).

Endülüs tarihinde benzerlerini bulmakta zorlanmayacağımız bu örnekler bize, normatif malumat olarak tavsif edebileceğimiz fetih esnasında imzalanan antlaşma metinleriyle daha sonraki süreçte yaşananların, yani “olması istenen”le “olan”ın birbiriyle tetabuk içinde olduğunu göstermektedir. İdareciler antlaşma metinlerini icraatlerinde bağlayıcı olarak kabul etmişlerdir. Buna bağlı olarak da güçlü oldukları zamanda, fiili durum yaratarak antlaşmaları görmezden gelme anlamına gelecek bir tutum içine girmemişlerdir (Özdemir, *İspanyol Mühtediler*, 290-91).

İslam hukukçularının önemli bir bölümüne göre Müslümanların ele geçirdikleri şehirlerde antlaşmalar gereğince mevcut kiliseler muhafaza edilir, yenilerinin yapılmasına izin verilmez. Müslümanlar tarafından kurulan bir şehirde ise, yalnızca cami-mescit yapılır; Gayr-i Müslimlerin mabet yapması mümkün değildir. Oysa Endülüs’te uygulamada farklı örneklerle karşılaşmaktayız. Söz gelimi Madrid, 9. yüzyılda Müslümanların kurduğu bir şehirdir. Buna rağmen şehrin içinde “Virgen de Almudena adlı” bir kilisenin yapılmasına müsaade edilmiştir. Keza şehir dışlarında yeni birçok

kilise ve manastırın inşasına müsaade edildiği de bir vakıadır (Kuheyle, 143).

Gayr-i Müslimlerle yapılan antlaşmalara uyulması hususunda İslam hukukçularının ısrarlı tutumlarının ayrı bir rolü olduğunu belirtmeden geçmemek gerekir. Fıkıh kitaplarında sık sık Ehl-i kitapla imzalanan antlaşmalara sadık kalınmasına dair fukahânın tekrar tekrar yaptıkları vurgularla karşılaşılmaktadır. Bir örnek olarak **Ebu'l-Hasen el-Lahmî** (ö. 478/1085)'yi verebiliriz. Mağribli bu fakih, “Zimmilere baskı uygulanamaz, zira onlarla yapılan antlaşmalar kutsaldır.” dedikten sonra, zimmilerle olan antlaşmalara riayet edilmesini isteyen pek çok hadis zikreder. Hatta ona göre zimmiler atlaşmayı bozma derecesine varmayan hataları olursa cezalandırılmayıp affedilmelidirler. Eğer silaha sarılıp ayaklanırlarsa, aynı durumdaki Müslümanlara ne muamele layık görülürse, onlara da aynıısı uygulanmalıdır. Eğer düşmanla birleşmek üzere İslam yurdundan ayrılırlarsa, bu ayrılışlarının kendilerine yapılan bir haksızlıktan kaynaklanması hâli hariç, onlara karşı savaşılr. Müslümanlarla Hristiyanlar arasında yapılan bir antlaşma iki taraf için de bağlayıcıdır. Devlet bu antlaşmalara riayet ederek onların canlarını, mallarını korumak, kiliselerine, içki içme ve domuz eti yeme adetlerine saygı göstermekle mükelleftir. (Mekki, 46)

Yukarıda sözü edilen antlaşmalarla sadece Gayr-i Müslim cemaatlere kendi varlıklarını korumaları hakkı tanınmakla kalınmamakta, aynı devletin çatısı altında üç dinin mensuplarının hayatın değişik alanlarında bir arada bulunmaları, müşterek ilişkiler kurmaları ve karşılıklı etkileşim içine girmelerine de imkan sağlanmaktaydı. Bu husus, belki de Müslüman idaresinin en özgün taraflarından biriydi. Tarihte hem Yahudilerin hem de Hristiyanların inanç safiyetleri bozulabileceği endişesiyle kendileri dışındaki inanç gruplarından uzak durdukları, bunun için kurallar koydukları ve bu kurulları zamanla kurumsallaştırdıkları bilinmektedir. Yahudilik tarihine bakıldığında, İsrail oğullarının başka kavimler ve inançlarla karışmamak için yoğun bir çaba gösterdikleri görülür. Bu çaba İspanya'ya da taşınmıştır. Nitekim İspanya'da “kan temizliği” kavramını ilk kez tarihe mal eden Yahudiler olmuştur. Bu bağlamda evliliklerde damat adaylarının şecerelerinin incelenmesi, Yahudilere has bir uygulamaydı. Hristiyanlarda Engizisyon mahkemelerinin benzer bir mantığın ürünü olarak ortaya çıktığı bilinmektedir. Kendi varlıklarını koruma hassasiyetinin belli ölçüde Müslümanlarda da var olduğu muhakkaktır. Tarihte Müslüman kadınların Gayr-i Müslim erkeklerle evlenmelerine izin verilmemesinin temelinde böyle bir korunma duygusunun etkili olduğunu bir vakıadır. Ne var ki,

Hristiyanlar ve Yahudilerle mukayese edildiğinde Müslümanlar, yukarıda da ifade edildiği gibi, başka dinlerden bireyler ve topluluklarla bir arada olma ve onlarla hayatın muhtelif alanlarını paylaşma gibi meselelerde daha özgüvenli olmuşlardır. Endülüs tarihinde saraydan orduya, çarşıdan aileye, mahalleden mezarlığa kadar Gayr-i Müslim topluluklarla yan yana, hatta iç içe yaşama iradesi ve uygulamasının görülüyor olması, söz konusu özgüvenin açık bir ifadesidir. Takibeden satırlarda bir örnek olarak aile içerisinde tezahür eden bir arada yaşama tecrübesinden söz ederek konuyu bitirmek istiyoruz.

Müslüman erkeklerin Gayr-i Müslim kadınlarla evlenmeleri meselesi, fakihler arasında tartışma konusu olmakla beraber, Endülüs fukahasının çoğunluğu, bunun “helal” olduğu noktasında birleşmiştir. Meşhur fakihlerden İbn Zirb (ö. 381), bir Müslüman erkekle evlenme konusunda sadece evlenecek kadının değil, dindaşlarının rızasının da önemli olduğunu söyler. İlginç bir şekilde o, bir zimmi kadın başka bir zimmi ile evlenmek ister ve buna dindaşları karşı çıkarsa, bu karşı çıkışın zulüm olduğu gerekçesinden hareketle Müslüman idaresini söz konusu engellemeyi ortadan kaldırmakla yükümlü sayar. Buna mukabil zimmi kadının bir Müslümanla evliliğini dindaşlarının engellemesini ise, aynı şekilde değerlendirmez ve evliliğin gerçekleşmesi için Müslüman idarecilerin mania çıkaranları bundan vazgeçmeye zorlayamayacaklarını ifade eder (Kuheyle, 166, dipnot: 3).

Doğrusu uygulamaya bakıldığında, bazı fakihler ve kilise çevreleri rıza göstermemiş olsalar da, fethin ilk yıllarından itibaren Müslüman fatihler İspanya’nın yerli kadınlarıyla çok sayıda evlilikler gerçekleştirmişlerdir. Bunlardan bir bölümü kaynaklara yansımıştır. Mesela Endülüs’ün ilk valisi Musa b. Abdülaziz, Vizigotların son kralı Rodericus’un dul hanımını Egilona ile; Emevi hükümdarı Mervan’ın mevalisinden Abdülcebbar b. Nezir, Aurolia adlı bir Hristiyan hanımla evlenmişlerdir. Vizigot kralı Witiza’nın torunu Sâra el-Kutiyye’nin mevaliden İsa b. Müzahim ile izdivacı bilinmektedir. Zübeydî, Sâra’nın torunları arasında üç büyük dilcinin adını verir. Keza meşhur dilci ve tarihçi İbnu’-Kûtiyye de ana tarafından Sâra’nın soyundan gelmekteydi. Emirlik döneminde vezir Temmam b. Âmir es-Sekafi’nin hanımı Ümmü’l-Velid, Hristiyan bir aileye mensuptu. Emevi ailesi, yerli kadınlarla evliliklerde toplumun adeta prototipi gibiydi. Mesela Emir Abdullah’ın, III. Abdurrahman’ın, II. Hakem’in, II. Hişam’ın hanımları arasında yerli kadınların da bulunduğu ve bunların perde gerisinden idari hayatta etkili oldukları tarih kaynaklarında kaydedilir.

İspanyol şarkiyatçı Julian Ribera, Müslüman erkeklerle Gayr-i Müslim

kadınlar arasındaki evliliklerin çokluğunu göz önünde bulundurarak, fetihten birkaç asır sonra kaynaklarda Arap olarak kaydedilen kimselerin, ırk olarak aslında Arap olmaktan daha çok İspanyollaştıklarını söylemekte; hata daha da ileri giderek, mesela 10. yüzyılda Emevi halifesi II. Hişam'ın taşıdığı Arap kanı miktarının İspanyol kanı oranına nispetle ancak 1/2024 olduğunu iddia etmektedir (*Disertaciones*, I, 14; Özdemir, *İspanyol Mühtediler*, 75).

Peki Müslüman erkeklerle evlenen bu Gayr-i Müslim kadınların dini durumları nasıldı? Günümüzdeki örneklerde olduğu gibi evlilik öncesinde dinlerini değiştiriyorlar mıydı? İslam hukuku açısından bakıldığında, Gayr-i Müslim kadınların evlilik öncesinde veya sonrasında dinlerini değiştirmeleri gerekmiyordu. Böyle bir kadın mensup olduğu dinin icaplarını yerine getirme hakkına sahip olduğu gibi Müslüman kocasının da bu hususta saygılı olmanın dışında yapabileceği bir tasarruf yoktu. Zamanla bu tür evliliklerin ardından kadınların çoğu Müslüman olmuş iseler de kendi dinlerinde kalmaya devam edenler yok değildi.

Bazen bu gibi kadınlar vefat ettikten sonra geride bıraktıkları küçük çocuklarının bakımını kimin üstleneceği ihtilaf konusu olabilmekteydi. Nitekim 9. yüzyıl sonlarında bu tür bir olayla ilgili tartışma kaynaklara yansımış bulunmaktadır. Buna göre bir Hristiyan kadın geride iki küçük kız çocuğu bırakarak vefat eder. Çocukların bakım için Müslüman babanın annesine mi yoksa Hristiyan annenin yine Hristiyan olan annesine mi verilmesi gerektiği hususunda ihtilaf yaşanır. Kurtuba baş kadısı görüş almak için meseleyi fetva heyetine havale eder. Heyet, çocukların Hristiyan da olsa anne anneye verilmeleri gerektiği, zira Hristiyan anne annenin buna Müslüman baba anneden daha ehil olduğu görüşünde birleşirler (Kuheyle, 170).

Sırf bu örnek bile, tek başına Endülüs medeniyetinin özünde var olan insani yanı aksettirmeye yetecek özelliktedir. Bu insanî öz sayesinde Endülüs'te bir Yahudi ya da Hristiyan, ailede, toplumsal, siyasî ve idarî hayatta Müslümanla birlikte var olma imkânı bulmuş, din farklılığı bu birlikteliği yok etmek için bir neden olarak görülmemiştir. Tam aksine İslam zimmi hukuku, Kur'an'dan ve Hz. Muhammed'in uygulamalarından hareketle Gayr-i Müslim'le birlikte yaşamayı, cami kadar kilise ve havrayı da korumayı Müslüman idaresi için bir görev ve sorumluluk olarak belirlemiştir. Bu nedenledir ki, İslam coğrafyasında az ya da çok Gayr-i Müslim nüfus hep var olagelmıştır.

Konuyu sonuç yerine Fransa'da ikamet eden ve İslam tarihine içeriden

bakabilen Lübnan asıllı Hristiyan yazar ve sosyolog **Emin Maaluf**'un aşağıdaki satırlarıyla bitirmek uygun olacaktır:

“Şayet benim atalarım Hristiyanlar tarafından istila edilen bir ülkede yaşayan Müslümanlar olsalardı, zannederim on beş asır kendi inançlarını muhafaza ederek kendi halkının içinde yaşamaya devam edemezlerdi. İspanya Müslümanlarına ne oldu? Sicilya Müslümanları nerede? Ortadan tamamen kayboldular: Ya zorla Hristiyanlaştırılmak ya da sürülmek suretiyle son ferdine kadar tasfiye edildiler. İslam tarihinde başından beri ‘öteki’ ile bir arada yaşama irade ve kapasitesi mevcuttur. 19. yüzyılın sonuna kadar İslam dünyasının başkenti olan İstanbul, içinde büyük bir Gayr-i Müslim nüfusu, özellikle de Rumları, Ermenileri ve Yahudileri barındırmaktaydı. Aynı yüzyılda Paris’in ya da Londora’nın nüfuslarının yarısından fazlasının Müslüman ya da Yahudilerden oluşmasını tahayyül edebilir miyiz?”

KAYNAKÇA

Benjamin R. Gampel, “Jews, Christians, and Muslims in Medieval Iberia: Convivencia through the Eyes of Sephardic Jews”, *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York (tarihsiz), s.11-37

El-Huşenî, *Kudâtı Kurtuba*, Kahire 1966

Mehmet Özdemir, *Endülüs’te İspanyol Mühtediler ve Siyasi Hareketleri*, Ankara 2000

Mehmet Özdemir, “Endülüs’te Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine Bazı Mülâhazalar (VIII-XI. Yüzyıllar Arası)”, *İslam ve Demokrasi*, Ankara 1988, s. 85-93.

Mahmud Ali Mekki, “El İslam a las minorias cristianas”, *I Jornadas de Cultura Islamica*, Toledo 1987, s. 43-55.

Thomas F. Glick, “Convivencia: An Introductory Note”, *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York (tarihsiz), s. 1-9.

Ubâde Kuheyle, *Tarihu’n-Nasârâ fi’l-Endelus*, Kahire 1993.

Prof. Dr. Hasan ONAT : Teşekkürler Sayın Özdemir. Şimdi sözü, “İslam’da Bir Arada Yaşama Olgusunun Teorik ve Pratik Temelleri” konuşmalarını yapak üzere Sayın Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal veriyorum. Buyrun Sayın Ünal...

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL⁴⁵ : Teşekkürler Sayın Başkan...

Batı’da, aydınlanma döneminden itibaren Pozitivist felsefenin etkisiyle, giderek zayıflayacağı varsayılan dinler, bu beklentilerin tersine, 21.

⁴⁵ Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

yüzyılın başında bulunduğumuz şu günlerde en çok konuşulan ve gündem belirleyen bir olgu haline gelmiştir. Günümüz dünyası, bir yandan, ortaya atılan medeniyetler çatışması teziyle, diğer yandan ise, dinler arası diyalog ve medeniyetler ittifakı çabalarıyla, odağında çeşitli din ve medeniyetlerin yer aldığı bir gündemi izlemektedir. Bu gündemin oluşmasında, son yıllarda görülen bazı uluslar arası çatışma ve gerilimlerin arkasında dinî motivasyonların olduğu ve bunun gitgide toplumlararası ilişkilere yansıdığı iddiası önemli bir yer tutmaktadır. Geçmişinde dinî ve mezhebî çatışmaların eksik olmadığı yaşlı dünyamızda, farklılıkların bir arada ve barış içinde yaşanabildiği uzun dönemlerin varlığı da tarihi bir vakıadır. Bunun en parlak örneği de hiç şüphesiz İslam tarihidir. Asırlarca farklı din ve inanç mensuplarını belli kurallar dâhilinde, güven ve huzur içerisinde yaşatmış bir din ve medeniyetin, bu tecrübeye sahip olmayan diğer toplumlara, bugün bir arada yaşamak zorunda kaldıkları farklı din ve kültürlerle mensup insanlara nasıl yaklaşmaları gerektiği konusunda söyleyeceği bazı şeylerin olması tabiidir.

Bu sunumda, temel kaynaklardan hareketle, İslam dininin, çeşitli dinî ve etnik unsurlarla bir arada yaşama olgusuna temel oluşturan din özgürlüğü ve hoşgörü konusunda ortaya koyduğu ilkeler belirlenecek ve bunların hayata geçirilmeye başlandığı Hz. Peygamber döneminden örnekler sunulacaktır.

İslam Davetinin Evrenselliği

Kur'an'a göre İslam, bütün peygamberler aracılığıyla insanlığa gönderilen⁴⁶ ve Allah katında geçerli olan dinin⁴⁷ ortak adıdır. Allah'ın elçileri olmak bakımından Peygamberler arasında herhangi bir fark yoktur.⁴⁸ ve tebliğ görevlerinin ana konusu olan tek Allah inancında ve bununla bağlantılı diğer inanç esaslarında asla bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Kur'an-ı Kerim birçok kez kendisinden önceki Kutsal kitapları doğrulamak için indirildiğini açıkça vurgular.⁴⁹

Kur'an, Hz. Muhammed'e, daha önce gönderilen Peygamberlere uymasını emretmektedir: “ İşte onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Şu hâlde onların yoluna uy ve ‘ben bu tebliğimden dolayı sizden bir karşılık

⁴⁶ 22/ Hacc, 78; 3/ Âl-i İmran, 67.

⁴⁷ 3/ Âl-i İmran, 19,85.

⁴⁸ 2/ Bakara, 136, 285; 3/ Âl-i İmran, 84.

⁴⁹ 2/ Bakara, 41, 91, 97; 3/ Âl-i İmran, 3, 50; Nisâ, 47; 5/ Mâide, 46, 48; 35/ Fâtır, 31; 46/ Ahkaf, 30; 61/ Saff, 6.

istemiyorum.’ de. O, bütün âlemlere bir öğütten başka bir şey değildir.”⁵⁰ “Ey Peygamber! Sonra sana, ‘Hakka yönelen, müşriklerden olmayan İbrahim’in dinine tabi ol, diye vahyettik.”⁵¹

Hiz. Muhammed, tebliğ ettiğı dinle aslında hiç bilinmeyen yeni bir şey getirmiş olmamaktadır. Çünkü bildirdiğı gerçekler kendinden önce başka peygamberler tarafından da bildirilmiştir. Bu durum Kur’an’da şöyle belirtilir: “De ki: Ben türedi bir Peygamber değilim. Bana ve size ne yapılacağına da bilmem. Ben sadece bana vahy edilene uyarım. Ben ancak apaçık bir uyarıcıyım.”⁵²

Hiz. Muhammed, İslam mesajını insanlığa tekrar hatırlatan son peygamberdir ve onun daveti bütün insanlığa yöneliktir.⁵³ Bu yüzden Kur’an-ı Kerim vahye muhatap olmuş Kitap Ehline yanıldıkları hususları bildirmeyi ve böylece onları kaynağı aynı olan öze davet etmeyi gerekli görmüştür. Hiz. Peygamber son üç semavi dinin esasta bir oldukları gerçeğinden hareketle, kendisine din yönünden, müşrik hemşehrilerinden daha yakın gördüğü Yahudi ve Hristiyanları inanç birliğine davet etti ve onları İslam adı altında birleşmeye şu ayetle çağırdı:⁵⁴ “De ki: Ey Kitap Ehli! Gelin aslında aramızda müşterek olan şu hususlarda birleşelim: Allah’tan başkasına kul-luk etmeyelim. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah’ın dışında, birbirimizi rabler edinmeyelim. Eğer yine yüz çevirecek olurlarsa siz onlara, ‘Şahid olun ki biz Müslümanız.’ deyin.”⁵⁵

İnanç Tercihinde İrade Özgürlüğünün Önemi

Kur’an-ı Kerim müşrik Arapların ve Kitap Ehli’nin yanılgılarına işa-ret edip onları doğru yola davet etmekle beraber, mevcut realiteyi dikka-te alarak insanların hür iradeleriyle benimsedikleri dinleri konusunda bas-kıcı ve zorlayıcı olmamıştır. Nitekim şu ayetler bu gerçeğı açıkça gözler önüne sermektedir: “Dinde zorlama yoktur. Doğruluk sapıklıktan iyice ay-rılmıştır. Kim tağıtu (insanları yoldan çıkaran şeyleri) tanımayıp Allah’a inanırsa, asla kopmayacak sağlam bir kulpa sarılmış olur. Allah işitendir, bilendir.”⁵⁶ “De ki, Hak (gerçek) Rabbinizdendir. Dileyen iman etsin, di-

⁵⁰ 6/ En’am, 90.

⁵¹ 16/ Nahl, 123.

⁵² 46/ Ahkaf, 9.

⁵³ 4/ Nisa, 79; 7/ A’raf, 158; 25/ Furkan, 1; 33/ Ahzab, 40; 34/ Sebe, 28; 38/ Sad, 87-88.

⁵⁴ Mehmet S. Hatiboğlu, “Hoşgörü Açısından Müslümanlar ve Ehl-i Kitap”, **Müslüman Kültürü Üzerine**, Ankara-2004, 189.

⁵⁵ 3/ Âl-i İmran, 64.

⁵⁶ 2/ Bakara, 256. Bu ayetle ilgili olarak, müfessirlerin ve fakihlerin serdettikleri farklı görüşler ve bunların

leyen inkar etsin...’’⁵⁷ “Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Hal böyleyken sen iman etmeleri için insanlara baskı mı uygulayacaksın?’’⁵⁸ İlk ayetin iniş sebebi olarak şu olay anlatılır: İslamdan önce, çocuğu yaşamayan Ensar kadınları, doğacak çocuklarının yaşaması halinde onları Yahudiler arasında yetiştirip Yahudi yapacaklarına dair adakta bulunurlardı. İşte bu kadınlar, bu amaçla Beni Nadir? Yahudilerinin yanlarına verdikleri çocuklarını, Medine’den sürülen bu kabileyle gitmelerini önlemek için, Müslüman olmaya zorlamışlardı.⁵⁹ Ayetin iniş sebebi olarak nakledilen diğer bir olay da Salim b. Avf oğullarından bir kişinin, Şam’dan gelen bir tüccarın telkiniyle Hristiyan olan iki oğlunu, o tüccarla Şam’a gitmelerini önlemek için tekrar İslam’a girmeye zorlaması ve Hz. Peygamber’den onları İslam’a döndürmesini rica etmesidir.⁶⁰ İniş sebebi ne olursa olsun ayet inanç konusunda baskı ve zorlamanın yeri olmadığını açıkça ifade etmektedir.

Son ayetin de işaret ettiği gibi Allah, elçisini sadece ilahî mesajın tebliğiyle görevlendirmiş, bu görevi yaparken baskıcı⁶¹ ve zorlayıcı⁶² olmaması gerektiğini vurgulayarak şöyle buyurmuştur: “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz Rabbin kendi yolundan sapanları da doğru yolda olanları da en iyi bilendir.”⁶³ Ona inanan müminlerin de aynı yöntemi benimselelerini istemiştir: “Siz, hayra çağırın, iyiliği tavsiye edip kötülükten sakındıran bir topluluk olun”⁶⁴ “İçlerinde zulmedenler (haksızlık yapanlar) hariç Kitap Ehli ile ancak güzel bir şekilde mücadele edin (tartışın) ve şöyle deyin: ‘ Biz, bize indirilene de, size indirilene de inandık, Bizim ilahımız ve sizin ilahınız birdir. Biz sadece Ona teslim olmuş kimseleriz.”⁶⁵

Kur’an-ı Kerim, geçmiş toplumlarda inançları sebebiyle baskı ve işkence gören insanlara atıfta bulunarak, bunu yapanları şiddetle kınamıştır. Örneğin inançları sebebiyle insanları hendeklere atarak diri diri yakan Uhdud Ashabi’ndan şöyle bahseder: “... Kahrolsun o alev alev ya-

değerlendirmesi için bkz., Halil Altuntaş, *İslamda Din Hürriyetinin Temelleri*, Ankara-2000, 16-72.

⁵⁷ 18/ Kehf, 29.

⁵⁸ 10/ Yunus, 99.

⁵⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/ 453-454 (1-11, İstanbul-1988). Ayrıca bkz., *Ebu Davud*, Cihad, 126, 3/ 132. (1-5, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981)

⁶⁰ Ateş, *Tefsir*, 1/ 454.

⁶¹ 50/ Kaf, 45.

⁶² 88/ Gâşiye, 22.

⁶³ 16/ Nahl, 125.

⁶⁴ 3/ Âl-i İmran, 104.

⁶⁵ 29/ Ankebut, 46.

nan ateş çukurlarını hazırlayanlar! Hani ateşin başında oturmuşlar, inananlara yaptıklarını seyrediyorlardı. Sırf aziz, övgüye layık, göklerin ve yerin maliki olan Allaha inandıkları için müminlerden öç aldılar. Allah her şeye şahittir...”⁶⁶ Ayet, Yemen’de Yahudiliği kabul eden Himyerî kralı Zû Nuvas’ın, Miladî 523’te işgal ettiği Necran’daki Hristiyan halkı Yahudiliğe girmeye zorlarken yaptığı baskılara işaret etmektedir. Bu baskılar sonucu yirmi bin Hristiyanın öldürüldüğü belirtilmektedir.⁶⁷ Kurân-ı Kerim, Hz. Muhammed ve Mümin arkadaşlarına baskı ve zulüm yapan Mekkeli müşrikleri, muhtemelen bildikleri bu olayı hatırlatarak uyarmaktadır.

Dinde zorlamanın olmayacağını ifade eden Kur’an emri mutlak ve evrenseldir. Dolayısıyla dinin inanç, ibadet ve ahlakî bütün alanlarında bu ilke geçerlidir. Bunun tek istisnası bir kimsenin dinî uygulamaları veya dine karşı tutumuyla başkalarını rahatsız eder noktaya gelmiş olmasıdır. Dini dayanak noktası yapıp başkalarının haklarına tecavüz etmek ya da Din karşıtı tutumuyla başkalarını rahatsız ederek onların kutsal değerlerine saldırmak kamu otoritesinin müdahale etmesi gereken bir hukuk ihlali- dir. Dolayısıyla toplumun diğer bireylerini doğrudan rahatsız etmeyen ve kamu düzenine zarar vermeyen dinî uygulamaları yerine getirip getirme- me konusu, kişinin hesabını sadece Allah’a vereceği inanç ve ibadet öz- gürlüğü alanına girer. Kamuya zarar verme konusuna örnek olarak İslam tarihinden zekat yükümlülüğü gösterilebilir. Zekât Allah’ın bir emri ola- rak fakirin hakkı olduğu gibi İslam’ın ilk dönemlerinde devlet gelirlerinin önemli bir kısmını oluşturan ve bizzat devlet eliyle toplanarak sarf yerleri- ne harcanan bir vergiydi. İşte bu yüzden Hz.Ebu Bekir, zekat vermeyi red- deden bazı Arap kabilelerine karşı zor kullanmıştır. Çünkü bu durumda bir yandan devlet gelirleri azalıyor ve kamusal bir zarar doğuyor, diğer yandan devlet otoritesine karşı çıkılıyordu.⁶⁸ Yine o dönemde dinden dönüp (irtidat edip) Medine’deki İslam Devleti’nin egemenliğini tanımayan kabileler üzerine de ordu gönderilmiştir. Çünkü bu, sırf bir din değiştirme olayı ol- mayıp yeni kurulan İslam Devleti’ni tehdit boyutlarına varan bir isyan ola- yı idi. Hatta Arabistan’ın Necd bölgesinde ortaya çıkan yalancı peygamber Müseylime, Hz.Ebu Bekir tarafından üzerine gönderilen iki ordudan ilkin- i mağlup etmiş, ikincisiyle ancak bertaraf edilebilmişti. Bu nedenle, İslam Hukukunda mürtedin öldürülmesi gerektiği fikrinin oluşmasında İslam ta-

⁶⁶ 85/ Bûrûc, 4-9.

⁶⁷ Muhammed Eroğlu, “Ashabu’l-Uhdûd”, **Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)**, İstanbul-1991, 3/ 471.

⁶⁸ Benzer bir yorum için bkz., Bünyamin Erul, **Sahabe’nin Sünnet Anlayışı**, Ankara-1999, 395.

rihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan bu irtidad hareketlerinin siyasi bir karakter taşımasının rol oynadığı ileri sürülmüştür.⁶⁹ Ancak buradan hareketle bireysel bir din değiştirme olayına da müdahale edileceği savunulamaz. Çünkü ne Kur'an-ı Kerim ne de Hz. Peygamber'in tatbikatı buna imkan tanımaktadır. Nitekim Kur'an, dinden dönenler için sadece uhrevî bir ceza öngörmüştür. Bakara suresinin 217. ayetinin ilgili kısmı şöyledir: "...Sizden kim dininden döner de kafir olarak ölürse bunların bütün amelleri dünyada da ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar Cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır." Görüldüğü üzere ayet mürted'e yani İslam Dini'nden dönene uhrevi cezanın dışında dünyevî bir ceza öngörmemiş, "kafir olarak ölürse" ifadesiyle de buna işaret etmiştir. Âl-i İmran suresinin 86, 87, 88, 89 ve 90. ayetlerinde imanlarından sonra küfre sapanların uhrevi cezalarına işaret edilmiş, 87. ayette bu ceza "Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lanetini hak etmeleri." olarak ayrıca tasrih edilmiştir. Nisa suresinin 137. ayetinde de şöyle buyrulmaktadır: "İman edip sonra inkar eden, sonra inanıp tekrar inkar eden, sonra da inkarlarında iletirici gidenler var ya, Allah onları ne bağışlayacak ne de doğru yola iletecektir." Eğer mürtede ölüm cezası öngörülmüş olsaydı ayet, tekrar eden iman ve küfür ihtimalinden hiç bahsetmez ilk irtidad olayından sonra ölüm hükmünü verirdi. Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere İncancı bir irade ve imtihan konusu kabul eden Kur'an'ın buna aykırı bir beyanının bulunması ve inanç hürriyetinin bayraktarlığını yapan bir dinin bu hürriyeti kullananları ölüme mahkum etmesi düşünülemez.⁷⁰

"Din, akıl sahibi insanları, kendi hür iradelerini kullanarak doğrudan hayra ulaştırmak üzere Allah tarafından tesis edilen ilahî bir müessese." olarak tanımlanmıştır.⁷¹ Dinin özünde iman, imanın temelinde de kalp ile tasdik vardır. İnsanın bir şeyi isteyerek tercih etmesi, onu ancak kalben benimsemesi ile mümkündür. Bu nedenle ilahî iradenin benimsenmesi rızaya bağlıdır.⁷² Buradan hareket eden İslam alimleri de zorlama ve baskı sonucunda yapılan inanç ikrarının geçersiz olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin, Hanbelî alim İbn Kudâme şöyle demiştir: "Şayet, bir Gayr-i Müslim (zimmî) veya güvence verilen kişi (müste'men) gibi İslam'a zor-

⁶⁹ Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul-2003, 101.

⁷⁰ İrtidad hükmünün din hürriyeti ile bağdaşmayacağı ve Hz. Peygamber'in bu konuda baskıcı bir tutum izlediği yönündeki değerlendirmeler için bkz., Muhammed Haşim Kemali, *İslamda İfade Hürriyeti*, (çev. Muhammed Şeviker), İstanbul-2000, 91-109.

⁷¹ Abdülaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrar* 1/ 26 dan nakleden Şamil Dağcı, *İslam Hukukunda Suçlar ve Cezalar ile ilgili Özel Hükümler* (Basılmamış çalışma), 67.

⁷² Dağcı, 67.

lanması caiz olmayan bir kimse, İslam'ı kabul etmeye zorlanırsa, bunun kendi rızası sonucu olduğu iyice belli olmadıkça Müslüman sayılmaz... Rızası bilinmeden önce ölürse kafir kabul edilir.”⁷³ İbn Kudâme'nin bu görüşü zoraki Müslüman olan bedevilerin Kur'anda ki şu tasvirine uy- maktadır: “ Bedeviler ‘iman ettik’ dediler. De ki: ‘(Gerçekte) İman etme- diniz. Ama ‘boyun eğdik (teslim olduk)’ deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi...’”⁷⁴ Baskı ve zorlama insanı, İslam'ın hoş görmediği iki yüzlülü- ğe sevk eder. Samimiyete ve bilinçli tercihe dayanmayan söz ve davranış- lar görünüşte dine uygunluk taşısa da gerçekte nifak olarak adlandırılıp in- karla eşit tutulur ve değersiz sayılır.⁷⁵ Nitekim Kuran, inançlarında dürüst davranmayan münafıkları şiddetle kınamış ve onları apaçık inkarcılardan daha tehlikeli saymıştır.⁷⁶

Hz. Peygamber inanç konusunda kimseyi zorlamadığı gibi, kendi ha- yatında din değiştirdiği gerekçesiyle kimseyi de öldürmemiştir. Bu konu- da verilebilecek önemli bir örnek Buhari'nin Sahih'inde yer alan bir ha- distir. Buna göre Hz. Peygamber, kendisine bîat edip Müslüman olan, son- ra da hastalığını öne sürerek bundan vazgeçip Medine'yi terk etmek is- teyen bir bedevinin bu isteğini uygun bulmamış, ancak gidişine de engel olmamıştır.⁷⁷ Ayrıca o, Müslüman olup vazgeçen sonra tekrar Müslüman olan bazı kişileri de affetmiştir. Mesela Hz. Osman'ın süt kardeşi Abdullah b. Sad b. Ebî Serh bunlardandır.⁷⁸ El-Haris b. Süveyd'in ve İslam'a girip irtidat eden, sonra yine İslam'ı kabul eden Mekkeli bir grubun olayı da bu örnekler arasındadır.⁷⁹ İslam tarihinde ilk irtidat eden kişi olduğu kabul edilen Mukayyis b. Subâbe için Hz. Peygamber tarafından verilen ölüm emri onun din değiştirmesinden dolayı değil, yanlışlıkla kardeşini öldüren bir Müslümanı, diyetini aldığı halde kasden öldürmesinden dolayıdır.⁸⁰

⁷³ İbn Kudâme el-Makdisi, **el-Muğnî**, 10/ 96. (1-10, Beyrut-1405).

⁷⁴ 49/ Hucurat, 14.

⁷⁵ Ali Bardakoğlu, “İslam Kültüründe Din ve Vicdan Özgürlüğü”, **Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürri- yeti**, (41-57), İstanbul-2000, 44.

⁷⁶ 2/ Bakara, 8-20; 4/ Nisa, 145; 5/ Maide, 41.

⁷⁷ **Buhari**, Ahkam, 45, 47. (Çağrı Yayınları, İstanbul-1981).

⁷⁸ Taberi, **Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, 1-5, (Beyrut-1407), 2/160.

⁷⁹ İbnu'l-Esir, **Üsdü'l-Gabe fi Marifeti's-Sahabe**, 1/ 346-347 (1-7, Kahire-1970); İbn Teymiyye, **es-Sârimu'l- Meslûl alâ Şâtimi'r-Resûl**, 1/ 320, (1-3, Beyrut-1417). Bunlardan el-Haris b. Süveyd, Uhud savaşında Müslü- manlarla beraber savaşa katılmış ancak yine Müslüman ordusu içerisinde bulunan ve cahiliye döneminde baba- sını öldüren el-Mücezzer b. Ziyad'ı katlederek irtidat etmiş ve Mekkeli müşriklere katılmıştı. Hz. Peygamber, Mekke fethinden sonra kardeşi vasıtasıyla af dileyip Müslüman olan el-Haris b. Süveyd'in talebini kabul etmiş, daha sonra el-Mücezzer'e kısasen öldürülmesini emretmişti.(Bkz. İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, (1-4, Kahire-1974), 2/ 120.

⁸⁰ İbn Hişam, **es-Sire**, 3/ 185. Mukayyis, İslamdan ilk dönen kimsenin kendisi olduğunu bir şiirinde söylemek- tedir. Bkz. Aynı yer.

H. Muhammed 23 yıllık peygamberlik döneminde kimseye inanç dayatmadığı gibi, dinî uygulamalar konusunda da zorlayıcı olmamıştır. Çünkü böyle davranması Kur'an'ın emridir. Buna rağmen hem Kur'an'a hem de H. peygamber'in sünnetine aykırı olarak, "kim dininden dönerse öldürünüz."⁸¹, "namazı terk eden kafır olur."⁸² gibi rivayetler Ona isnad edilebilmiş ve sonradan gelen birçok fakih bu rivayetlere dayanarak hükümler üretmişlerdir. Mürtede verilen ölüm cezasının dayanaklarından biri sayılan, "Müslüman'ın kanını dökmek ancak şu üç durumda helal olur: Evlendikten sonra zina etmesi, bir kimseyi öldürmesi ve dinini terk edip cemaatten ayrılması"⁸³ mealindeki rivayet ise bazı uygulamalardan istidlal edilmiş bir hüküm gibi görünmektedir. Şayet bu söz H. Peygambere aitse o, kendi sağlığında irtidat edenlere niçin bu cezayı uygulamamıştır? "İrtidat eden bir kadının öldürülmesini emrettiği"⁸⁴ şeklinde H. Peygambere isnad edilen ve hadisçilerin zayıf kabul ettiği bazı rivayetler ise hem Kur'an'a hem de onun yukarıda zikrettiğimiz diğer uygulamalarına ters düşmektedir.

Buhari ve Müslim'in Sahihlerinde yer alan bir rivayete göre, H. Peygamber, Ebû Muse'l-Eşari'yi, arkasından da Muaz b. Cebel'i Yemen'e görevli olarak göndermiştir. Muaz, birgün Ebu Musa'yı ziyarette gittiğinde orada bağlı bir adam görmüş, kim olduğunu sorunca, Yahudi iken Müslüman olan, sonra tekrar Yahudiliğe dönen biri olduğunu öğrenmiştir. Muaz, yanına oturması için buyur eden Ebu Musa'ya, "Allah'ın ve Rasûlû'nün hükmü üzere bu adam öldürülmedikçe asla oturmam" demiş ve bunu üç defa tekrar etmiştir. Sonunda o Yahudi öldürülmüş, Muaz da Ebu Musa'nın yanına oturmuştur.⁸⁵ Rivayetin başka bir varyantında Muaz, Yahudi'nin yakılmasını istemiş, Ebu Musa'da bunu yerine getirmiştir.⁸⁶ Doğruluğu çok şüpheli olan bu haberin sahih olması durumunda, Muaz ve Ebu Musa bu işi H. Peygamber'den bağımsız olarak yapmışlardır. Şayet Muaz', "Allah ve Rasûlû'nün hükmü budur" demişse bu, gerçeğin ifade-

⁸¹ **Buhari**, İstîtabetü'l-mürteddîn, 2. Bu rivayetin diğer kaynakları ve problemleri için bkz. M. H. Kırbaşoğlu, "İslama Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat", **İslamiyat**, C. 5, sayı: 1, (125-132), Ankara-2002, 128-129. Bu ve ilgili rivayetlere dayalı hükümlerin bir değerlendirmesi için bkz. Halil Altuntaş, Age., 72-81.

⁸² **Tirmizi**, İman, 9; (Çağrı Yayınları, İstanbul-1981) **Nesâî**, Salat, 8. (Çağrı Yayınları, İstanbul-1981). Bu ve benzeri rivayetlerle, bunlar üzerine ikame edilen hükümlerin tahlil ve değerlendirmesi için bkz., Halil Altuntaş, Age., 85-118.

⁸³ **Buhari**, Diyat, 6.

⁸⁴ Dârekutnî, **Sünen**, 3/ 118-119, (1-4, Kahire-1966).

⁸⁵ **Buhari**, İstîtabetü'l-mürteddîn, 2, (8/ 50); **Müslim**, İmare, 3, H.No. 1733. (2/ 1456-1457, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981)

⁸⁶ Taberanî, **el-Mu'cemü'l-Kebir**, 20/ 43, 66. (1-20, Musul-1983)

si olamaz. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere ne Kur'an, ne de Hz. Peygamber'in sünneti böyle bir tatbikatı onaylamaktadır. Ayrıca burada, Hz. Peygamber'in, Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel'e verdiği talimatlar arasında, "insanların dinlerinden döndürülmeye teşebbüs edilmemesi" emrinin bulunduğunu da hatırlamak gerekir.⁸⁷

Hız. Ömer'in bu konudaki yaklaşımı, Kur'an ve Hz. Peygamberin uygulaması doğrultusundadır. Tüster'in fethi sırasında Bekr b. Vail kabilesinden altı kişinin irtidat edip müşriklere katılmaları yüzünden öldürülmelerini hoş karşılamamış, onlara İslama dönüş için bir fırsat verilmesi gerektiğini, kabul etmemeleri halinde sadece hapsedilebileceklerini söylemiştir.⁸⁸ İbrahim Nehaî (ö. h. 95) ve Süfyanu's-Sevrî (ö. h. 161) de mürted'in sürekli İslama davet edilmesi görüşündedirler.⁸⁹ Meşhur Hanefî fakihî Serahsî'nin bu konudaki görüşü şöyledir: "Din değıştirme ve küfr muhakkak ki cürümlerin en büyüğüdür. Ancak bu, insanla Yaratıcısı arasındaki bir meseledir ve cezası da Kıyamet gününe tehir edilmiştir. Kısas, zina, hırsızlık, kazf ve içki hadleri gibi cezalar insanların can, mal, neseb, ırz ve akıl gibi maslahatlarını korumak için bu dünyada infazı meşru kılınan cezalardır."⁹⁰ Serahsî, Hanefîlerin, irtidat eden kadınların öldürülmeyeceğı görüşünü de onların esasen savaşıçı olmamalarıyla izah etmektedir. Ona göre mürted erkeklerin öldürülmesi onların küfürde ısrar ederek Müslümanlara karşı potansiyel bir savaşıçı durumuna gelmiş olmalarındandır.⁹¹

Bütün bunlara rağmen ilk hadis mecmualarında İslam'dan dönenlere verilen ölüm cezalarıyla ilgili nakiller eğer doğruysa, Kuranın ve Hz. Peygamberin öğretilerine ters düşen bir durum söz konusudur.⁹² O nedenle bunları ya Kur'an ve Sünnet'e aykırı hüküm ve uygulamalar saymak ya da daha sonra ortaya çıkan siyasi, sosyal ve dinî gelişmeler doğrultusunda çeşitli amaçlarla üretilmiş haberler olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim, bu gelişmelerin beslediğı ortamda, diğerk din mensupları bir yana, Müslümanların içinden doğan bazı fırkaların bile küfür içinde oldukları Hz. Peygamber'e onaylatılmıştır.⁹³

⁸⁷ Bkz., Muhammed Hamidullah, *el-Vesaike's-Siyasiye*, 6. baskı, Beyrut-1987, 212-213.

⁸⁸ Abdürrezzak, *Musannaf*, 10/ 165-166. (1-11, Beyrut-1983)

⁸⁹ Age., 10/ 166.

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 110. (1-30, Beyrut-1406)

⁹¹ Aynı yer.

⁹² Örnekler için bkz. Abdurrezzak, *Musannaf*, 10/ 167 vd.; İbn Ebi Şeybe, *Musannaf*, 12/ 262 vd. (1-15, Bombay-1979)

⁹³ *Tirmizi*, Kader, 13, (4/454); *İbn Mace*, Mukaddime, 9, (1/24, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, 4/ 281, 9/ 93. (1-10, Kahire-1415).

Mürtedin öldürülmesi gerektiği şeklinde Hz. Peygambere atfedilen bazı rivayetlerin meşhur hadis kitaplarında yer alması bazı araştırmacıları uzlaşmacı bir yaklaşıma sevk etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber irtidat edenlerin, sırf dinden çıktıkları için değil, kamu düzenine karşı çıkarak adam öldürme, silahlı soygun vb. suçları işlediklerinden dolayı öldürülmelerini emretmiştir.⁹⁴ Bu suçları işleyen ve kamu düzenini bozan kişilere Kur'anı Kerimin ölüm de dâhil çeşitli ağır cezalar verdiği ve mürtedin de kamu düzenini bozacak bir suç işlemesi halinde ölümle cezalandırılmasının Kur'an doğrultusunda ele alındığında, irtidat suçu ile din ve vicdan özgürlüğü arasında bir çelişki bulunmadığı sonucuna varılmaktadır.⁹⁵ Ancak bu durumda da, kamu düzenini bozacak bir suçun, irtidat suçu olarak adlandırılması isabetli değildir. Hz. Peygamberin bazı uygulamaları yukarıdaki yorumu mümkün kılarsa da, ona atfedilen konuyla ilgili mutlak rivayetler böyle bir değerlendirmeye imkan vermemektedir. Bu durumda, irtidat etmiş olmakla beraber, ölüm cezasını gerektiren suçları da işlemiş olan bazı kimselere Hz. Peygamberin verdiği ölüm cezasının (Ureyne hadisi)⁹⁶, Haris b. Süveyd ve Mukayyis b. Subabe olayı) sonradan yanlış değerlendirilip, mürtedin de öldürülmesi gerektiği sonucuna varıldığı ve hadis formunda Hz. Peygambere isnad edilen bu hükmün hadis literatürüne girdiği ihtimali üzerinde durulmalıdır.

Barış Hedefinin Öncelenmesi

İslam, önce kendi müminleri olmak üzere bütün insanlığı barışa davet eder: “Ey inananlar! Hep birden barışa girin. Şeytana ayak uydurmayın O size apaçık bir düşmandır.”⁹⁷ Savaş halinde bile düşman barış istiyorsa Hz. Muhammed’in yapması gereken sadece buna icabettir: “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de yaşa ve Allah’a güven. Doğrusu O işiten ve bilendir.”⁹⁸ Müminlerin, kendilerine barış öneren kimsenin imanını sorgulamaları ve dünyalık (ganimet) arzusuyla ona saldırmaları yasaklanmıştır: “Ey inananlar! Allah uğrunda yola çıktığınız zaman iyice araştırın ve size barış önerene, dünya hayatının geçici menfaatini arzulayarak, ‘sen mü’min değilsin’ demeyin. Allahın katında çok ganimetler vardır. Önceleri siz de öyleydiniz. Ama Allah size iyilikte bulundu. Öyleyse

⁹⁴ Şamil Dağcı, Age., 69; (Ali Raşid, *el-Kanunu'l-Cinâi*, s. 78 den naklen); Halil Altıntaş, Age., 81.

⁹⁵ Saffet Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, 103.

⁹⁶ Hadis için bkz., *Buhari*, Vüdu', 66, Megazî, 36.

⁹⁷ 2/ Bakara, 208.

⁹⁸ 8/ Enfâl, 61..

iyice araştırın. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁹⁹

Savaş, zulme, haksızlığa, saldırıya karşı zorunlu durumlarda meşru kılınmış istisnâî bir olaydır: “Kendilerine savaş açılan (Müslüman)lara, zulme uğramaları sebebiyle (savaş için) izin verildi. Şüphesiz Allah, onlara yardım etmeye kâdirdir.”¹⁰⁰ Savaş, mazlûmun, zayıfın ve haksızlığa uğramış olanların korunması için de zorunludur: “Size ne oluyor da, ‘Rabbimiz! Bizi, halkı zalim olan bu şehirden çıkar, katından bize bir koruyucu gönder ve katından bize bir yardımcı gönder.’ diyen zavallı erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda ve Allah yolunda savaşmıyorsunuz.”¹⁰¹

Kur’an-ı Kerim’de savaşı özendiren, Hz. Peygamberi ve müminleri savaşa teşvik eden¹⁰², bu konuda isteksiz olanları kınayan,¹⁰³ ve savaşta yaralanan ve şehit olanlara büyük mükafat vadeden¹⁰⁴ ayetler hep savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda insanları doğal olarak yapmaları gereken şeye yönlendiren ayetlerdir. Kişilerin İnançlarıyla ve değerleriyle güven içinde yaşayabilmeleri ancak, buna fırsat vermeyenleri bertaraf etmeleriyle mümkündür ki bunun adı da savaştır.

Savaştan uzak durup barışı tercih edenlere en ufak bir zarar vermek Allah’ın emridir: “Ancak aranızda antlaşma olan bir topluma sığınanlar, yahut ne sizinle, ne de kendi toplumlarıyla savaşmak istemediklerinden gönülleri daralıp size gelenler bunun dışındadır. (Bunlarla savaşmayın) Allah dileseydi onları başınıza musallat ederdi de sizinle savaşırlardı. Onlar sizden uzaklaşıp sizinle savaşmadıklarına ve size barış önerdiklerine göre Allah onlara saldırmınıza izin vermez.”¹⁰⁵

Kur’an’ın savaşı emreden ayetleri, iniş sebepleri ve bağlamları dikkate alınmadan tek başlarına ele alınırlarsa İslam Dini’nin her fırsatta savaşı teşvik ettiği gibi yanlış bir sonuca ulaşılabilir. Örneğin, Tevbe suresinin 14 ve 15. ayetlerinde şöyle buyrulur: “Onlarla (müşriklerle) savaşın ki, Allah onlara sizin ellerinizle azab etsin, onları rezil etsin, onlara karşı size yardım etsin, mümin topluluğun gönüllerini ferahletsin ve onların kalplerindeki öfkeyi gidersin. Allah dilediğinin tevbesini kabul eder. Allah hakkıy-

⁹⁹ 4/ Nisa, 94.

¹⁰⁰ 22/ Hac, 39.

¹⁰¹ 4/ Nisa, 75.

¹⁰² 4/ Nisa, 74, 76-78, 84, 104; 8/ Enfal, 65-66; 9/ Tevbe, 14-16; 22/ Hac, 78; 47/ 4-6, 35; 61/ Saf, 4, 10-14, 19-22; 66/ Tahrim, 9.

¹⁰³ 3/ Âl-i İmran, 142-145; 4/ Nisa, 95; 9/ Tevbe, 38-41.

¹⁰⁴ 2/ Bakara, 154; 3/ Âl-i İmran, 157, 169-172; 4/ Nisa, 74.

¹⁰⁵ 4/ Nisa, 90.

la bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Bu ayette savaşılmaması istenilen kişilerin neler yaptıkları önceki iki ayette anlatılmaktadır: “Eğer anlaşmalarından sonra yeminlerini bozup dininize dil uzatırlarsa küfrün elebaşlarıyla savaşın. Çünkü onlar yeminlerine riayet etmeyen kimselerdir. Umulur ki vazgeçerler. Yeminlerini bozan, Peygamberi yurdundan çıkarmaya kalkışan ve üstelik size tecavüzü ilk defa kendileri başlatan bir kavimle savaşmaz mısınız? Yoksa onlardan korkuyor musunuz? Eğer siz mümin iseniz, Allah kendisinden korkmanıza daha layıktır.”¹⁰⁶

Aynı surenin 36. ayetinde, “...Allah’a ortak koşanlar sizinle topyekün savaşmışlar gibi siz de onlarla top yekün savaşın...” buyrulmakta, 29. ayetinde ise Ehl-i Kitab’a yönelik açık bir tehdit yer almaktadır: “Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve Ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Resûlü’nün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyen kimselerle, küçülüp (boyun eğerek) kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”¹⁰⁷

Birinci ayet, Müslümanları, kendilerine savaş açanlara karşı savaşa davet ederken normal bir savunma faaliyetine işaret etmekte, ikinci ayette ise böyle bir zorunluluk olmadan savaş önerilmektedir. Ancak ayetin iniş ortamı dikkate alındığında burada da durup dururken bir savaş söz konusu değildir. Çünkü Tebük savaşı öncesinde inen bu ayet, ciddî bir Bizans tehdidi ile karşı karşıya olan Müslümanların, daha önce müşriklere karşı olduğu gibi kendilerini tehdit eden Hristiyanlara karşı da savaşa hazır olmalarını istemektedir.

Nitekim Hz. Peygamber hicretin yedinci yılında Ortadoğu bölgesinin belli başlı kral ve emirlerine elçiler gönderip onları İslam’a davet etmişti. Bu elçilerden Busra emirine gönderilen Haris el Ezdî Hristiyan Gassânîlerin Mu’telâ valisi tarafından öldürüldü.¹⁰⁸ Kayser’e gönderdiği elçisi Dihyetü’l-Kelbî ise Tebük bölgesinde Hristiyanlar tarafından soyuldu. Muan valisi Ferve b. Amr da Müslüman olduğu için Rumlar tarafından öldürülmüştü.¹⁰⁹ Hristiyan Kelb, Cüzam ve Kudâa kabileleri Müslüman kabilelere saldırıyor ve Medine’yi istila etmek için de zaman zaman toplanıyorlardı.¹¹⁰ İlgili ayetler inmeden önce kuzey Hristiyanları

¹⁰⁶ 9/ Tevbe, 12-13,

¹⁰⁷ 9/ Tevbe, 29.

¹⁰⁸ İbn Sa’d, *Kitabu’t-Tabakati’l-Kebir*, 2/ 128, (1-9, Beyrut-1968).

¹⁰⁹ Age., 1/ 281.

¹¹⁰ Age., 2/ 129, 131.

Müslümanları rahatsız etmeye başlamışlardı. Ayrıca Müslümanlar için hayati önem taşıyan Şam ticaret yolu da bu Hristiyan bölgelerinden geçiyordu. İşte Hicaz bölgesinde Yahudilerin hıyanet ve saldırı tehlikeleri önledikten, andlaşmalarını bozup Müslümanlara saldıran müşrikler de yola getirildikten sonra yüce Allah gittikçe büyüyen bu üçüncü tehlikenin de önlenmesini emretmiştir.

Bu nedenle, “Kur’an’da savaşmayı emreden ayetlerin hepsinin savaş ortamında indirildiği, kendileriyle savaşılması istenenlerin, Müslümanlarla fiilen savaşmakta olan gruplar olduğu gerçeği bir tarafa bırakılıp belli şartlara, belli olaylara ve en önemlisi belli insanlara yani Müslümanlara savaş açıp onları yurtlarından çıkaran veya düşmanlarla işbirliği yapıp Müslüman varlığını yok etmeyi hedefleyenlere karşı savunma yapmanın meşruiyetini dile getiren bu ayetleri Kur’an’ın tek evrensel hükmü gibi takdim etmek, en iyimser ifadeyle Kur’an’a yönelik bir yorum manipülasyonudur.”¹¹¹

Din Ayrılığının Savaş Sebebi Olmaması

Tevbe suresinin 29. ayetinde geçen “Ehl-i Kitap’tan” ifadesi Kitap Ehli’nin hepsinin değil, Müslümanlara saldıran kısmının hedef alındığını göstermektedir. Bunların ayrıca, Allah’a, ahiret gününe ve gerçek dine inanmamak gibi olumsuz özellikleri de vardır. Nitekim Kur’an-ı Kerim birçok ayette, Peygamberlerinin getirdiği mesajı tahrif eden Kitap Ehli’ni eleştirdiği halde onlara saldırıyı öngörmemiştir. Hatta onlar içinde övgüyle anılanlar da vardır: “Ama hepsi bir değildir. Kitap Ehli içinde gece saatlerinde kıyamda durup Allah’ın ayetlerini okuyarak secdeye kapanan bir topluluk da vardır. Onlar Allah’a ve ahiret gününe inanırlar. İyiliği emreder, kötülükten men ederler. Hayır işlerinde koşuşurlar. İşte onlar iyilerdendir. Yaptıkları hiçbir iyilik inkar edilmeyecektir. Allah kendisine karşı gelmekten sakınanları bilmektedir.”¹¹²

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, Kur’an-ı Kerim’in müşrikler ve Ehl-i Kitapla ilgili ayetleri iniş sırasına göre ve bir bütün olarak değerlendirildiğinde konjonktürel gelişmelerin dikkate alındığı görülmektedir. Mesela Mekke döneminde, orada bulunan Hristiyanların Hz. Peygamberle bir sürtüşmeleri söz konusu değildi. Çünkü bunlar rakib olabilecek güçlü bir topluluk oluşturmuyorlardı. Medine’de bulunan Yahudi kabileleri de,

¹¹¹ Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, “Kur’an Verilerine Göre Ötekinin Konumu”, *İslam ve Öteki*, İstanbul-2001, 192-193.

¹¹² 3/ Âl-i İmran, 113-115.

henüz oraya hicret etmemiş Hz. Peygamber'i ve Müslümanları, kendileri için tehlikeli bir rakib görmediklerinden yeni dine karşı çok olumsuz bir tavır geliştirmemişlerdi. Onların bu olumlu tutumu sürdükçe, Kur'an'ın da olumlu tutumu değişmemiştir. Ancak, hicretten sonra özellikle Yahudiler, yeni peygamberi kendi çıkarları açısından zararlı görerek tutumlarını sertleştirmeye başlayınca, Kur'an'ın cevabı da o ölçüde sertleşmiştir.¹¹³ Örneğin, Medine'de inen Maide sûresinin 82. ayeti bunu açıkça göstermektedir. “(Ey Muhammed)! İnsanlar arasında müminlere karşı en şiddetli düşman olarak Yahudileri ve müşrikleri bulursun. İnananlara sevgice en yakınları da ‘biz Hristiyanız’ diyenleri bulursun. Çünkü onlar içerisinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar.”¹¹⁴

İslam'da savaşın sadece savaşanlara ve saldırıda bulunanlara yönelik olduğunu anlamak için birbirini takip eden şu ayetleri dikkatlice okumak yeterlidir: “Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez. Onları nerede bulursanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den) siz de onları çıkarın. (Çünkü) fitne (zulüm, baskı ve işkence) adam öldürmekten daha ağırdır. Yalnız Mescid-i Haram yanında onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşılırsa (siz de onlarla savaşarak) onları öldürün. Kafirlerin cezası böyledir. Eğer onlar (savaştan) vazgeçerlerse Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Hiçbir fitne (zulüm ve baskı) kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.”¹¹⁵ Ayetlerden açıkça anlaşıldığı üzere savaş “mukabele bi'l-misl” yani aynıyla karşılık esasına göre yürütülecektir. Bundan fazlası, haddi aşmak, yani aşırıya gitmektir. Burada dikkati çeken bir husus ta “fitne (zulüm ve baskı) kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar savaşın” ifadesinin hemen arkasından, “onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır.” denilerek mücerret din ayrılığının savaş sebebi olmadığına işaret edilmiş olmasıdır. Yani, “din yalnız Allah'ın oluncaya kadar savaşmak” diğer din mensuplarını ortadan kaldırarak değil, sadece dinin tebliğine engel olacak ve Müslümanlara zulüm ve düşmanlık yapacak olanlara karşı çıkarak gerçekleşecektir. Nitekim Kur'an'ın ifadesiyle Müslümanlara savaş izni de, kendilerine savaş açılması ve zul-

¹¹³ Ateş, *Tefsir*, 6/ 522.

¹¹⁴ Nüzul ortamında Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a yönelik konjonktürel yaklaşımı için ayrıca bkz., Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, *Ağm.*, 177 vd.

¹¹⁵ 2/ Bakara, 190-193.

me maruz kalmaları sebebiyle verilmiştir.¹¹⁶ İnsanların hoşuna gitmediği hâlde savaşın farz kılınması da¹¹⁷bu zaruret sebebiyledir. Böyle bir zorunluluk olmadıkça düşmanlık ve savaş yerine iyi ilişkiler geliştirmek esastır: “Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara adil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah adil davrananları sever. Allah ancak, sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkaranları ve çıkarılmanız için onlara yardımda bulunanları dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır.”¹¹⁸

Bu ayetler, Müslüman bir devletin Gayr-i Müslim devlet ve toplumlara karşı takip edeceği dış siyasetin ana çerçevesini belirlemektedir. Gayr-i Müslim toplumlarla iyi ilişkiler kurma hükmü, ayetteki “sizinle din uğrunda savaşmayanlar” ifadesinin delaletiyle bu özelliğe sahip bütün din mensuplarını kapsar. Dolayısıyla bu ayetler, Müslümanlarla savaşmadıkları sürece, Gayr-i Müslimlere karşı savaş yoluyla mücadele edilmeyeceğini göstermektedir.¹¹⁹

Nisa sûresinin 88 ila 91. ayetlerinde münafık olarak nitelendirilip, güç durumlarda Müslümanların aleyhine çalışarak onlara düşmanlık edenlerin öldürüleceği ifade edilmiş, ancak onlardan savaşmayıp barış yapmak isteyenlere Allah’ın saldırma izni vermediği belirtilmiştir. Görüldüğü üzere, burada da savaşmak ve öldürmek kişilerin kafir veya münafık olmalarıyla değil, düşman ve hain olmalarıyla ilişkilendirilmiştir.

Müslümanların amansız düşmanları olan müşrikler bile Kur’an’a göre sadece müşrik oldukları için değil ancak savaş halinde saldırıya muhataptırlar. Onun için kendileriyle antlaşma yapılmış müşriklere karşı antlaşma şartlarına uymak Müslümanların görevidir.¹²⁰ Haram aylar dışında, müşriklerin bulunduğu yerde öldürülmesi veya yakalanıp hapsedilmesini ifade eden Tevbe sûresinin 5. ayeti de savaşmanın yasak sayıldığı 4 ay dışında, Müslümanlarla müşrikler arasındaki sürekli savaş durumuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber dönemi dikkate alınınca, antlaşmalar haricinde, Müslümanlarla müşrikler arasındaki fiilî durum da budur.

Bazı müfessirler, seyf (kılıç) ayeti dedikleri bu ayetin müşriklere hoş-

¹¹⁶ 22/ Hac, 39.

¹¹⁷ 2/ Bakara, 216.

¹¹⁸ 60/ Mümtahine, 8-9.

¹¹⁹ Ahmet Özel, “Gay-i Müslim”, *DİA*, 13/ 419, İstanbul-1996.

¹²⁰ 9/ Tevbe, 4.

görü göstermeyi, fırsat vermeyi, onlara aldırmamayı emreden bütün ayetleri nesh ettiğini ve onlarla her durumda mutlaka savaşmayı öngördüğünü iddia etmişlerdir ki¹²¹ Kur'an'ın ilgili ayetleri dikkate alındığında bu görüşün doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü dört ay sonra müşriklerin öldürülmesini emreden ayet, antlaşmalarını bozarak Müslümanlara ihanet eden müşrikleri kast etmektedir. Haram aylarında olsa bile, antlaşmayı bozup saldırdıkları takdirde onlara karşılık vermek Müslümanlar için serbesttir.¹²² Ancak, “onlardan biri sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelamını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanımak, sonra da onu güven içinde olacağı bir yere ulaştırmak”¹²³ Müslümanların görevidir. Dikkat edilirse burada, güvenli bir yere ulaştırılması istenen müşrik'in, Müslüman olduğundan bahsedilmemiştir. Çünkü sığınma talep eden bir müşriğin düşmanlıktan vazgeçmesi korunması için yeterli bir sebeptir. Nitekim yukarıda zikredilen Mümtehine suresinin 8. ayeti de bunu desteklemektedir. Dolayısıyla, Kur'an'ın, Müslümanlara saldırmayan herkesle barış içinde yaşamayı emreden birçok ayeti varken Tevbe sûresinin 5. ayetini, indiği ortamın ve amacın dışına çıkararak, Kur'an'ın bu konuyla ilgili temel ilkelerinin nâsihi saymak aşırı bir görüştür.¹²⁴

Saldırıda bulunmayan ve buna teşebbüs etmeyen kimselerle barış içinde yaşamamanın yanı sıra daha önce yapılmış haksızlıklara karşı intikam hissiyle hareket etmek de Müslümanlar için yasaklanmıştır: “...Sizi Mescidi Haramdan menettiler diye bir kavme karşı beslediğiniz kin sakın sizi tecavüze sevk etmesin. İyilik ve takva üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allaha karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah'ın cezası çok şiddetlidir.”¹²⁵

Düşmana karşı her türlü maddi ve manevi hazırlığı yapmak Allah'ın emri olduğu gibi¹²⁶ barışa yanaşanlara barışla karşılık vermek de Allah'ın emridir.¹²⁷ Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in, bütün müşrikleri ya Müslüman olmak veya kılıcı seçmek zorunda bıraktığını söylemek hatadır. Kuran, saldırgan müşriklerin öldürülmesini emretmiştir. Müslümanların kendilerine veya dinlerine saldırmayan insanlara –müşrik de olsalar– saldırılmaz.

¹²¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/ 337. (1-4, Beyrut-1401)

¹²² 2/ Bakara, 194.

¹²³ 9/ Tevbe, 6.

¹²⁴ Ateş, *Tefsir*, 4/30. Bu nesh görüşünü paylaşılanlar ve onların eleştirisi için bkz. Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, *Agm.*, 186 vd.

¹²⁵ 5/ Maide, 2.

¹²⁶ 8/ Enfal, 60

¹²⁷ 8/ Enfal, 61.

Onlar Müslümanlara sadık kaldıkları sürece Müslümanların da onlara sadık kalmaları Allah'ın emridir.¹²⁸

Bazı müfessirler, Bakara suresi 193. ayetteki “fitne” kelimesini şirk diye tefsir etmişler ve ayetten, “şirk kalkıncaya kadar müşriklerle savaşılması” gerektiğini çıkarmışlardır¹²⁹ Halbuki ayette böyle bir anlam yoktur. Bir önceki ayette savaştan el çekenlerle savaşılmayacağı açıklandığına göre müşrik de olsalar savaştan el çekip barış isteyenlere karşı savaş devam edilmez. Yani düşmanlar Müslüman oluncaya kadar savaş sürdürülmez. Nitekim, Nisa suresinin 90. ayeti bunu belirttiği gibi Tevbe suresinin 4. ayeti de buna delildir: “Ancak andlaşma yaptığınız müşriklerden (andlaşma şartlarından) size hiçbir şeyi eksik bırakmayan ve size karşı hiç kimseye arka çıkmayanların andlaşmalarını kendilerine tanıdığınız süre sonuna kadar tamamlayın”. Aynı surenin 7. ayeti de bu hükmü getirmiştir: “Ancak Mescid-i Haram’da andlaşma yaptığınız müşrikler hariç. Onlar size dürüst davrandıkça siz de onlara dürüst davranın...” Bilindiği gibi Hudeybiye andlaşması, Müslümanların düşmanı olan Kureyş müşrikleriyle yapılmıştı.¹³⁰

Bakara suresinin 193. ayetindeki “fitne” kelimesi, Müslümanlar arasında bozgunculuk ve vicdanlar üzerinde baskı yapmayı, insanların hürriyetlerini kısıtlamayı, zulmü ve işkenceyi ifade etmektedir. İşte Allah'ın dinine davet hususunda Müslümanlara engel olan, onların hürriyetini kısıtlayan ve onlara baskı uygulayan insanlara karşı savaşmak gereklidir. Yoksa zorla insanları dine sokmak için savaşmak emredilmediği gibi, böyle bir davranış “haksız saldırı” kabul edilmiş ve Bakara suresinin 190. ayetiyle, “Dinde zorlama yoktur.” mealindeki 256. ayetinin hükmü gereğince yasaklanmıştır.¹³¹ Enfal suresinin, “fitne kalmayıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse muhakkak ki Allah ne yaptıklarını görmektedir,” mealindeki 39. ayeti Bedir savaşından sonra inmiştir. Bundan sonra Müslümanlarla müşrikler arasında bir çok savaş olmuş, nihayet hicretin 6. yılında Hudeybiye barışı yapılarak iki taraf arasındaki savaş durumu sona ermiştir. Eğer bu ayetler, müşrikler Müslüman oluncaya kadar onlarla savaşmayı emretmiş olsaydı, savaşın sürdürülmesi ve onlarla barış yapılmaması gerekirdi.¹³²

¹²⁸ Ateş, **Tefsir**, 4/37.

¹²⁹ Bu görüşte olanların eleştirisi için bkz., M.Yolcu-M.Öztürk, Agm., 188-189.

¹³⁰ Ateş, **Tefsir**, 1/334-335.

¹³¹ Age., 1/ 335.

¹³² Aynı yer.

Bütün bunlardan çıkartılabilecek sonuç şudur: İslam’a göre din ayrılığı bizatihi savaş sebebi değildir. Savaş ancak haklı ve zarurî sebeplerle başvurulabilecek bir çözümdür. Esas olan barıştır ve dini tebliğ etmek barışçı bir ortamda ve hiçbir baskı olmadan yerine getirilmelidir. Dini tebliğ etmenin önündeki engelleri kaldırmak da barışçı ortamı hazırlamak için gereklidir. “Allah’ın nurunu tamamlamak”¹³³ ve “Onun dinini bütün dinlere üstün kılmak.”¹³⁴ Ancak böyle bir ortamda murad-ı ilahîye uygun olarak gerçekleştirilebilir. Kuran-ı Kerimdeki savaş ve cihad ayetleri kronolojik olarak ele alındığında,, İslam’da savaşın tehdit, saldırı, engelleme ve zulme karşı savunma amaçlı olarak meşru kılındığı açıkça görülmektedir.¹³⁵

İlgili ayetleri bir bütün olarak değerlendirirsek, İslam dininin savaşla ilgili başlıca ilkelerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Saldırgan düşmana karşı savaşmak Müslümanlar üzerine farzdır (gereklidir). Saldırmayanlarla savaşılmaz.

2. Can, mal, namus, din ve ülke güvenliğine yönelik tehdit savaş sebebidir. Dolayısıyla Müslümanları dinlerinden döndürmeye, onlara eziyet etmeye çalışmak, İslam’ın serbestçe anlatılmasına engel olmak gibi durumlar savaşı gerektiren sebeplerdir.

3. Din, ırk ve cins ayrımı yapmaksızın haksızlığa ve saldırıya uğramış , kendilerini savunamayacak durumda olan sivilleri (yaşlı, kadın, çocuk ve savunmasız kimseler) korumak da savaş sebebidir.

4. Savaşta düşmanın saldırısına –müsle/işkence hariç– aynıyla karşılık vermek gerekir. Saldırıdan daha büyük çaplı bir karşı saldırı aşırıya gitmek olur.

5. Düşman, teslim olma, barış veya anlaşma suretiyle savaşa son verirse Müslümanların da savaşı bırakmaları farz olur.

6. Savaşta çarpışmalara katılmayan kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve din adamları öldürülmez.

7. Barış durumunda da savaşa hazırlıklı olmak ve bunun için gerekli harcamaları yapmak farzdır.¹³⁶

İslam’da din ve mezheb ayrılığı bizatihi savaş sebebi olmadığı için bazı

¹³³ 61/ Saf, 8.

¹³⁴ 61/ Saf, 9.

¹³⁵ Bkz. Saffet Köse, **Din ve Vicdan Hürriyeti**, 52-99.

¹³⁶ Ateş, **Tefsir**, 1/ 333.

istisnalar dışında, Batı’da görülen büyük çaplı din savaşları ve mezhep kavgaları İslam Dünyası’nda görülmemiştir. Bu konuda bir çalışması bulunan Saffet Köse bunu şu dört sebebe bağlamaktadır:

1. İslam âlimlerinin, dinî kaynakları yorumlayarak ve akli kullanarak hüküm verme yöntemi olan içtihad mutlak hakikati ifade etmez. Dolayısıyla her âlimin ve her mezhebin görüşü hataya ihtimali olan kendi doğrularıdır. Bundan dolayı bir âlim diğerini eleştirse bile onu din dışı sayma yetkisine sahip değildir. Bu yüzden İslam Hukuku’nda “ıctihad ıctihadı nakzetmez (geçersiz kılmaz).” ilkesi genel bir kural olarak benimsenmiştir.

2. İslam’da Peygamberler dışında hiç kimse masum değildir. Onların masumiyeti de peygamberlik görevleriyle ilgilidir. Dolayısıyla Peygamberler dışında hiç kimsenin Allah adına hareket etme hakkı ve yetkisi yoktur.

3. İlahi mesaj ulaştırılan kişinin onu kabul edip etmeme sorumluluğu kendisine aittir. Burada bireysel sorumluluk esastır ve bu konuda Peygamberler dâhil hiç kimsenin zorlama hakkı yoktur.

4. İslam dininde inançlara baskı açık biçimde yasaklanmıştır. Kurani Kerim’in talimatı ve Hz. Peygamberin uygulaması hiç şüpheye yer bırakmayacak şekilde bu doğrultudadır.¹³⁷

Burada, din ayrılığının savaş sebebi olduğuna delil olarak kullanılacak bir hadis’e işaret etmemiz gerekir. Birçok hadis kaynağında yer alan bu rivayetin daha çok bilinen varyantı şöyledir: “La ilahe illallah deyip, namazı kılıp zekatı verinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Bunu yaptılar mı, Müslüman olduktan sonra diğer suçlardan doğacak cezalar hariç, kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. (Gizleyenlerin) hesabı ise Allah’a kalmıştır.”¹³⁸ Rivayetin bazı tarikların da, bu hadisin durup dururken değil, Hayber fethi esnasında Hz. Peygamber tarafından kumandan olarak tayin edilen Hz. Ali’nin, “insanlarla ne üzerine (ne için, nereye kadar) savaşayım?” sorusu üzerine söylendiği anlaşılmaktadır.¹³⁹ Ayrıca, Abdürrezzak’ın Musannaf’i ve Tayalisi’in Müsned’i gibi ilk hadis mecmualarında ve diğer bazı hadis kaynaklarında bulunan Hayber Fethi varyantlarında namaz ve zekât yer almamaktadır. Üstelik, yaklaşık 15 sahabe tarafından bazı farklılıklarla nakledilen hadisin sadece dört

¹³⁷ Saffet Köse, “Din Özgürlüğü ve Barış Yolunda...”, 32-34.

¹³⁸ Buhari, İman, 17; Müslim, İman, H.No: 34-36; Tirmizi, İman, 1; Nesâî, Cihad, 1.

¹³⁹ Abdürrezzak, Musannaf, 10/ 326; Tayalisi, Müsned, 1/ 320, (Beyrut); Nesâî, es-Sünenü’l-Kübra, 5/ 111, (1-6, Beyrut-1991); Beyhakî, Şuabu’l-İman, 1/ 88. (1-8, Beyrut-1410).

sahabi tarafından nakledilen varyantında namaz ve zekât bulunmaktadır. Bazı âlimler, rivayetin, zekât vermek istemeyenler üzerine ordu gönderen Hz.Ebubekir'in, Hz. Ömer tarafından ikaz edildiği varyantında namaz ve zekât'ın yer almamasını,¹⁴⁰ onların, "namaz kılıp zekât verinceye kadar..." ifadesinin bulunduğu rivayeti duymadıklarını gösterdiğini belirtmişlerdir. Şayet duysalardı, Hz. Ömer itirazını bu hadisten dolayı yapmaz, Hz. Ebubekir'in uygulamasının Resulullah'ın emrinin bir gereği olduğunu bilirdi. Hz. Ebubekir de kıyası değil, bu hadisi delil alırdı.¹⁴¹ Ancak, Hz. Peygamber'e en yakın bu iki sahabinin, böyle önemli bir konuda baş vuracakları hadisin başını duyup sonunu duymamaları pek makul değildir. Dolayısıyla, Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer arasında geçen tartışmayı aktaran rivayetlerin hiç birinde namaz ve zekâta yer verilmemesi, böyle bir ziyadenin raviler tarafından bilerek veya bilmeyerek idrac (ilave) edildiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹⁴² Üstelik, "namaz, zekât" ilaveli varyantı nakledenlerden biri olan İbn Ömer'in bunu babasına dayandırması, babasının ise bu rivayetten haberdar olmaması oldukça gariptir.¹⁴³ Ayrıca, rivayetin Câbir b. Abdullah'tan gelen ve "namaz, oruç" ilavesi bulunmayan bir versiyonunun sonunda Hz. Peygamberin, "...Sen ancak bir hatırlatıcısın. Onlar üzerine zorba değilsin."¹⁴⁴ ayetlerini okuduğu nakledilmektedir.¹⁴⁵ Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere hadisin yaygın versiyonunda namaz ve zekât ilavesi yoktur. Bu durumda olay daha da netlik kazanmakta ve Hz. Peygamberin, Hayber savaşında sancağı kendisine verdiği Hz. Ali'ye, Yahudilerle hangi ölçüler dâhilinde savaşacağı talimatı vermiş olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi Hz. Peygamber makul bir gerekçe olmadan, sadece dini yaymak amacıyla

¹⁴⁰ Rivayetin bu varyantı şöyledir: "Ebu Hüreyre'den nakledilmektedir: Hz. Peygamber vefat edince Ebubekir halife seçildi. Bu arada Araplardan küfre dönenler oldu. Ebubekir bu durumu ashaba danıştı. Ömer şöyle dedi: 'Allah birdir ve ondan başka ilah yoktur diyen insanlar ile nasıl savaşacaksınız? Resulullah şöyle buyurmuştur: 'Ben insanlar ile onlar, Allah birdir ve Ondan başka da ilah yoktur deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse, malını ve canını benden korumuş olur. Ancak İslam'ın hakkı hâriçtir. (Gizleyenlerin) hesabı ise Allah'a aittir.'" Bunun üzerine Hz.Ebubekir şöyle cevap verdi: 'Allah'a yemin olsun ki kim namaz ile zekatın arasını ayırırsa onunla savaşırım. Çünkü zekat malın hakkıdır. Yemin ederim ki, Resulullah'a verdikleri bir yuları bana vermeseler onun için harp ederim.' Bunun üzerine Hz.Ömer, 'Yemin olsun ki, Allah Ebubekir'in kalbini genişletti ve hakkı gördü, dedi.' (**Buhari**, Zekat, 1, İ'tisam, 1; **Müslim**, İman, 8, Hadis No: 32; **Ebu Davud**, Zekat, 1.) Hz. Ebubekir'in bu kararı Tevbe süresinin 5. ayetine dayanarak verdiği söylenmekle beraber (Bkz., İbn Kesir, **Tefsir**, 2/ 337) kendisi, Hz. Ömer'e verdiği cevapta böyle bir gerekçe ileri sürmemiştir. Dolayısıyla onun bu kararı kendi ichtihadiyla aldığı anlaşılmaktadır. (Bkz., Ahmet Keleş, "...Savaşmakla Emrolundum' Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi", (yayımlanmamış makale), 15.

¹⁴¹ Muhyiddin en-Nevevî, **el-Minhac Şerhu Sahih-i Müslim b. el-Haccac**, 1/ 206. (1-18, Beyrut-1392); İbn Hacer el-Askalanî, **Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahih'il-Buhari**, 12/ 289-290, (1-13, Kahire-1407).

¹⁴² Bkz., Bünyamin Erul, **Sahabe'nin Sünnet Anlayışı**, 396-397; Ahmet Keleş, A.g.m., 22-23.

¹⁴³ Ahmet Keleş, A.g.m., 23.

¹⁴⁴ 88/ Gâşiye, 21-22.

¹⁴⁵ Müslim, İman, 8, Hadis No: 35 (1/53); **Tirmizi**, Tefsiru'l-Kur'an, 77 (5/ 439).

la savaşa başvurmamış, savaşmak zorunda kaldığı durumlarda da, düşmanlarının ya Müslüman olmalarını ya da vergi vererek teslim olup kendi dinlerinde kalmalarını önermiştir.¹⁴⁶ Hayber savaşında Hz. Ali'ye verdiği talimatta da “Müslüman oluncaya (veya teslim oluncaya) kadar onlarla savaşmasını istemektedir ki genel uygulama da böyledir. Nitekim, Hz. Peygamber'in bu sözünün, “Fitne kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer vazgeçerlerse, muhakkak ki Allah, ne yaptıklarını görmektedir.” gibi ayetlerden hareketle nebevî bir çıkarım olabileceği de ifade edilmiştir.¹⁴⁷

Hız. Muhammed'in Gayr-i Müslimlere Karşı Tutumu

Hız. Peygamber hem Mekke hem de Medine döneminde insanları öğütlerle, delille ve ikna yoluyla dine davet etmiş, hiçbir zaman zor kullanma yoluna gitmemiştir. Mekke döneminde inen bir ayette Hız. Peygamber'e, “insanları dine davet ederken hikmet ve güzel öğütlerle çağırması ve onlarla en güzel şekilde mücadele etmesi”¹⁴⁸ emredilmiş, buna uyan Allah Resulü'nün nasıl başarılı olduğu Medine'de nazil olan şu ayetle tescil edilmişti: “Allahın rahmeti sayesinde sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi...”¹⁴⁹ O, düşmanlarıyla ilişkisinde de barışçı yolu tercih etmiş, zayıf veya kuvvetli olduğu durumlara göre bu tutumunda bir değişikliğe gitmemiştir. Mekke'de, müşriklerin baskı ve saldırılarına karşı sabırla direnmiş, baskılar dayanılmaz hâle gelince de arkadaşlarıyla birlikte Medine'ye hicret etmiştir.

Hız. Peygamber Medine'ye geldiğinde orada müşrik Araplar ve Yahudiler önemli bir güç hâlinde idiler. Hız. Muhammed Müslümanlarla birlikte onları bir şehir devleti hâlinde teşkilatlandırmaya ikna etti. Önce Medine'deki bütün tarafların uyacağı bir sözleşme hazırlattı. İslam tarihinde “Medine Vesikası” olarak bilinen bu sözleşmede anlaşmaya taraf olanların karşılıklı hak ve görevleri, can ve mal güvenlikleri, din ve ibadet özgürlükleri garanti altına alındı. Bu sözleşmenin bazı şartları şöyledir:

– Takva sahibi mü'minler, kendi aralarında saldırgan ve haksız bir eylemde bulunmayı tasarlayan, yahut bir suç ve kötülük işleme veya bir hakka tecavüz ya da mü'minler arasında bir karışıklık çıkarma kastını taşıyan

¹⁴⁶ Bkz., **Ebu Davud**, Cihad, 82, (3/ 83-84) Sayın Ahmet Keleş de yukarıda zikredilen makalesinde bu kanaata vurgu yapmaktadır. (Bkz., Agm. 24)

¹⁴⁷ Bünyamin Erul, “Bir ‘Alan Taraması’ nın Panoraması”, **İslâmîyât**, C. 3, Sayı: 1, 181, Ankara-2000.

¹⁴⁸ 16/ Nahl, 125.

¹⁴⁹ 3/ Âl-i İmran, 159.

kimseye karşı olacaklar ve bu kimse onlardan birinin evladı bile olsa hepsinin elleri onun aleyhine kalkacaktır.

– Yahudilerden bize tabi olanlar, zulme uğramaksızın ve onlara karşı olanlarla yardımlaşılmaksızın destek ve yardımımıza hak kazanacaklardır.

– Hiçbir kimse müttefikine karşı bir suç işleyemez. Muhakkak ki mazlûma yardım edilecektir.

– Yesrib’e (Medine) hücum edecek kimselere karşı onlar (Müslümanlar ve Yahudiler) arasında yardımlaşma yapılacaktır.

– ...Yahudilerin dinleri kendilerine, mü’minlerin dinleri kendilerine-dir. Buna gerek mevlaları (himayeleri altında olanlar), gerekse kendileri dâhildirler.¹⁵⁰

– Dünya tarihinin en eski anayasalarından kabul edilen Medine sözleşmesi aynı zamanda İslam tarihinde bir arada yaşama tecrübesinin ilk örneğini belgeleyen bir vesikadır. Medine şehir devleti de, “çeşitli ırk ve inançta kimselerin bir idare altında birleşebileceklerinin en güzel örneklerinden birisidir.”¹⁵¹ Yahudilerin sözleşme şartlarını ihlal ederek Müslümanlara karşı Mekkeli müşriklerle işbirliği yapmaları sonucu bu tecrübe ne yazık ki uzun ömürlü olmamıştır.

Hz. Peygamber, savunma amacına yönelik ilk savaş hazırlığını Medine’de yapmış, Allah tarafından Hz. Peygambere savaş izni de, müşriklerin tehdit ve saldırılarının hala devam ettiği bu dönemde verilmiştir: “Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphe yok ki Allah’ın onlara yardım etmeye gücü yeter.”¹⁵² Bu dönemde meydana gelen bütün çarpışmalar, dünya harp tarihinin en az kan dökülen savaşlarından. Yapılan bir hesaba göre, bu savaşlarda Müslümanların verdiği toplam şehit sayısı –bazı baskınlar hariç– 138; düşman tarafın verdiği ölü sayısı ise –Kurayza olayı hariç– toplam 216’dır.¹⁵³ İlgili ayetler ve Hz. Peygamberin savaşları dikkate alındığında, Gayr-i Müslimlerle yapılan savaşların, meşru savunma, İslam davetini, insan hakları ve din hürriyetini güvence altına alma, antlaşmaları bo-

¹⁵⁰ Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, Ankara-2003, 1/ 206-210. Vesikanın değerlendirilmesi ve Yahudilerle ilgili maddelerinin tahlili için bkz. Osman Güner, Age., 248-265.

¹⁵¹ Mehmet S. Hatiboğlu, “Hoşgörü Açısından Müslümanlar ve Ehl-i Kitap”, Age., 189.

¹⁵² 22/ Hacc, 39.

¹⁵³ İbrahim Sarıçam, **Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı**, Ankara-2003, 150. Ayrıca bkz., Muhammed Hamidullah, **Hz. Peygamberin Savaşları**, (Çev. Nazire Erinç Yurter), 12-13.

zanları ve hainlik yapanları cezalandırma ve İslam topraklarını yabancıların saldırılarından koruma gibi amaçlara dayandığı görülmektedir.¹⁵⁴

Hız. Peygamberin Mekkeli müşriklere karşı tutumunu en iyi yansıtan olay hicretin 8.yılında gerçekleşen Mekke'nin fethidir. O, 10 yıllık bir süre için imzalanan Hudeybiye anlaşmasını, üzerinden iki sene bile geçmeden ihlal eden ve Müslümanlarla müttefiklerine karşı saldırgan bir tutum takınan Mekkeli müşriklerin üzerine yürümeye karar verdi. Düşmanın hazırlanarak karşı koymasını ve kan dökülmesini önlemek için bütün hazırlıklarını tam bir gizlilik içinde yürüttü. Muzaffer bir komutan olarak Mekke'ye girdiğinde, kendisine ve inananlara her türlü baskı ve zulmü reva gören ve yurtlarından ayrılmak zorunda bırakan eski düşmanlarına büyük bir alicenaplıkla güvence verdi ve onların serbest olduklarını bildirdi. Eline fırsat geçmişken hiçbir intikam hissine kapılmadı. Onun düşüncesinde düşmanı imha etmek veya getirdiği dine inanmayanları yok etmek yoktu. Çünkü O bir kral veya mağrur bir kumandan değil bir peygamberdi. Onun görevi insanların gönüllerini kazanmaktı ve o bunu, Kur'an'ın işaret ettiği gibi sevgi ve barış içinde gerçekleştirdi. Hız.Peygamberin bu tutumu insanların gruplar halinde İslam dinine girmelerini sağladı. Kur'an-ı Kerim'in Nasr suresi bu durumu şöyle anlatır: "Allah'ın yardımı ve zaferi gelip de insanların bölük bölük Allah'ın dinine girmekte olduklarını gördüğün vakit Rabbine hamd ederek Onu tesbih et ve Ondan mağfiret dile. Çünkü O, tevbeleri çok kabul edendir."¹⁵⁵

Hız. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde şehir halkının takriben yarısı Yahudilerden oluşuyordu. Hız. Muhammed onlara karşı hoşgörülü davranmış, Medine Sözleşmesi'yle ümmetin bir parçası kabul ederek antlaşmaya dâhil etmiştir. Uyum içinde yaşama çerçevesinde Ehl-i Kitab'ı, "Allah'tan başkasına tapmayalım, O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmamasın."¹⁵⁶ Kur'anî emriyle aralarında ortak olan bir söze çağırmıştır. Kendisine İlahi emir gelmeyen bazı konularda onların kutsal kitabı olan Tevrat'a uymuştur. Başlangıçta, namazlarda onların kıblesi olan Beytü'l-Makdis'e yönelmiş, Müslümanların onların kesiklerini yemelerine ve iffetli kadınlarıyla evlenmelerine izin vermiştir.¹⁵⁷ Hız. Peygamber Medine'de Yahudilerin eğitim-öğretim yeri olan Beytü'l-

¹⁵⁴ Geniş bilgi için bkz., Sarıçam, Age., 149-150.

¹⁵⁵ 110/ Nasr, 1-3.

¹⁵⁶ 3/ Âl-i İmran, 64.

¹⁵⁷ Sarıçam, Age., 221-222.

Midras'a dokunmamış, zaman zaman oraya giderek onları İslam'a davet etmiş, bazen de ölçüsüz davranışları sebebiyle onları uyarmıştır.¹⁵⁸

Hz. Peygamberin bu iyi tutumuna rağmen, Yahudiler onun ve Müslümanların aleyhinde çalışmaktan geri durmamışlar, fırsat buldıkları her durumda Mekkeli müşriklerle işbirliği yaparak Müslümanlara cephe almışlardır. Örneğin, Müslümanlarla yaptıkları anlaşmayı ilk bozan Yahudi kabilesi Kaynuka Oğulları olmuştur. Medine'de ki Hazrec Kabilesinin müttefiki olan Kaynuka oğulları, Bedir Savaşı'ndan sonra taşkınlık yapmaya ve Müslümanları kışkırtmaya başladılar. Kur'an-ı Kerim onların bu tutumunu şu şekilde tasvir eder: "Eğer bir topluluğun anlaşmaya hıyanet etmesinden korkarsan, sen de onlara aynı şekilde davran"¹⁵⁹ Kaynuka Oğulları'nın bu tutumundan endişe eden Peygamberimiz miladi 624 yılında onların üzerine yürüdü. Önce onları İslam'a davet etti. Bunu reddeden Kaynuka Oğulları kalelerine çekilip savunmaya geçtiler. Müslümanların 15 günlük kuşatmasının ardından Hz. Peygamber'in vereceği karara razı olup teslim oldular. Hz. Peygamber onların Medine'yi terk etmelerini emretti. Onlar da mallarını ve silahlarını bırakıp, ailelerini yanlarına alarak Medine'yi terk ettiler. Hicret'in ikinci yılında meydana gelen bu olaydan sonra Yahudi ve Hristiyanları veli (dost/müttefik) edinmeyi yasaklayan ve münafıkların vasıflarını anlatarak onlara karşı müminleri uyaran Maide suresinin 51-56. ayetlerinin indiği bildirilmektedir.¹⁶⁰

Diğer Yahudi kabilesi Nadir oğulları da Uhud Savaşı'nda müşrik ordusunun karargâhına gelerek onları Müslümanlara karşı kışkırtmışlar ayrıca Hz. Peygamber'i öldürmek için suikast düzenlemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber bir elçi göndererek hainlik ve vefasızlıklarını hatırlatıp on gün içinde Medine'yi terk etmelerini istedi. Diğer Yahudilerin ve müşrik Arapların kendilerine yardım edeceğini düşünen Nadir Oğulları bu isteği reddettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, miladi 625 yılında Nadir Oğullarının üzerine yürüyerek onları kuşattı ve anlaşmaya davet etti. Buna yanaşmayan Yahudiler Müslümanlara ok ve taş atmaya başladılar. On beş gün süren kuşatmadan sonra kendilerine hiçbir yardım gelmeyen Nadir oğulları Medine'den çıkmaya razı oldular. Savaş malzemelerini bırakarak aileleri ve mallarıyla birlikte Medine'den ayrıldılar.

¹⁵⁸ Ahmed Önkol, "Beytü'l- Midras, **DiA**, 6/ 95, İstanbul-1992.

¹⁵⁹ 8/ Enfal, 58.

¹⁶⁰ Taberi, **Camiu'l-Beyan**, 6/ 275 vd. (1-30, Beyrut-1405).

Medine’de bulunan diğer bir Yahudi kabilesi olan Kurayza Oğulları Müslümanlara karşı en büyük ihaneti sergilemişler ve Hendek Savaşı’nın en kritik safhasında anlaşmayı ihlal ederek Müslümanları arkadan vurmaya kalkışmışlardı. Hendek kuşatmasında savaş suçu işleyerek güvenilirliklerini tamamen yitiren bu Yahudi kabilesine karşı Hz. Peygamber, müşriklerin Medine’den ayrılmasından bir gün sonra harekete geçti ve onları kuşattı. Kuşatmanın uzamasından dolayı zor durumda kalan Yahudileri Hz. Peygamber İslam’a davet etti. Bunu reddeden Yahudiler çarpışma sonunda teslim olmak zorunda kaldılar. Hz. Peygamber, ancak savaş sonunda teslim olan bu kabile hakkında eski müttefikleri Sa’d b. Muaz’ın hakemliğini önerdi . Onların kabul etmesi üzerine Sa’d, Tevrat’a göre, “büluğ çağına gelmiş (eli silah tutan) erkeklerin öldürülmesine, kadın ve çocukların esir edilip malların ganimet alınmasına” karar verdi. Oldukça ağır görünen bu hüküm, Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat’ın mağlup düşman karşısında Yahudilere tanıdığı hakları Müslümanlara tanımaktan ve o günün dünyasında genel kabul gören savaş hukukunun gereğini yerine getirmekten daha öte bir şey değildi.¹⁶¹

Yahudiler Hicaz bölgesindeki varlıklarını Medine’nin kuzeyindeki Hayber şehrinde sürdürdüler. Ancak burada da Müslümanlara karşı düşmanca tutumlarından vazgeçemediler. Diğer Arap kabileleriyle işbirliği yaparak Medine üzerine yürüme kararı aldılar. Bu hazırlıklardan haberdar olan Hz. Muhammed Hayber üzerine bir orduyla hareket edip Yahudilerin kalelerini kuşattı. Kaleleri teker teker ele geçirdikten sonra tarım ürünlerinin yarısını Müslümanlara vermeleri şartıyla yerlerinde kalmalarına ve arazilerini işlemelerine izin verdi. Ganimet malları içinden çıkan Tevrat nüshaları Yahudilere iade edildi. Hayber’in fethiyle Yahudilerin Arap Yarımadası’nda siyasi bir güç olmaları sona erdi ve ekonomik güçleri de zayıfladı.

Hiz. Peygamber, Yahudileri Müslümanlarla bir arada yaşayamayacak bir kitle olarak asla görmemiştir. Onun hedefi Yahudileri tamamen imha etmek veya İslam toprakları dışına çıkarmak değildi. Şayet öyle olsaydı, Hayber ve çevresindeki Yahudileri ortadan kaldırır veya tamamen Hicaz dışına sürerdi. Hâlbuki Müslümanların güçlü olduğu bir dönemde onları yerle-

¹⁶¹ Tevrat’ın ilgili hükümleri şöyledir: “ Bir şehre cenk etmek için ona yaklaştığın zaman, onu barışıklığa çağırarak... Ve eğer seninle musalaha etmeyip cenk etmek isterse, o zaman onu muhasara edeceksin; ve Allahın Rab onu senin eline verdiği zaman, onun her erkeğini kılıçtan geçireceksin; ancak kadınları ve çocukları ve hayvanları ve şehirde olan her şeyi, bütün malını kendin için çapul edeceksin ve Allahın Rabbin sana verdiği düşmanlarının malını yiyeceksin.” (Tesniye, 10, 12-14, **Kitab-ı Mukaddes**, İstanbul-1981, 197)

rinde bırakmıştır. Dolayısıyla Hayber'in fethedildiği hicri 7. yıldan Hz. Peygamberin vefatına kadar geçen dört yılı aşkın sürede Müslümanlarla Yahudiler bir arada yaşama tecrübesinin güzel bir örneğini vermişlerdir. Ayrıca, Yemende, hatta Medine'de bile, antlaşmalı olan, Müslümanların zimmeti ve himayesi altında yaşayan Yahudiler bulunuyordu. Hayber'in fethine giderken Hz. Peygamberin yanında Medine Yahudilerinden on kişi bulunuyordu. Daha önce Medine'de bulunan Yahudi kabileleri antlaşmayı bozuncaya kadar Müslümanlarla birlikte yaşadılar. Bunlardan anlaşıldığına göre Hz. Peygamber Müslümanlar için tehlike oluşturmayan hiç kimseye dokunmamış, sadece birlikte yaşama imkanı bırakmayacak ölçüde bir tehdit ve tehlike unsuru haline gelen Yahudilerle savaşarak yurtlarından çıkarmıştır. Şayet anlaşmayı bozmasalar, müşriklerle işbirliği yapmasalar ve savaş suçu işleyerek Müslümanların can güvenliğini tehdit eden bir unsur haline gelmeselerdi büyük bir ihtimalle Medine'deki Yahudi kabileleri de yerlerinde kalabileceklerdi.¹⁶²

Hız. Muhammed, Mekke döneminde, müşriklerin baskısı altında bulunan Müslümanların, yöneticileri Hristiyan olan Habeşistan'a hicret etmelerine izin vermiş ve "orada, yanındakilerin hiç birine zulüm yapılmayan bir hükümdar vardır" diyerek Necâşi'yi övmüştür. Burada Necâşi ile Müslümanların temsilcisi Cafer b. Ebû Talib arasında geçen diyalogun,¹⁶³ kökenleri aynı olan iki dinin mensupları arasında nasıl olumlu bir etkileşime yol açtığı dikkat çekicidir. Ayrıca bu olayda, Hz. Peygamberin, adil olan ve haksızlık yapmayan Gayr-i Müslimlerle bir arada ve barış içinde yaşanabileceğine yönelik bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir.

Hız. Peygamberin Hudeybiye barışından sonra birçok devlet başkanı ve yöneticiye mektup gönderip onları İslam'a davet etmesi, Gayr-i Müslim komşularıyla barış içinde yaşama arzusunun bir göstergesidir. Bu elçilerin çoğu iyi karşılanmış ancak Bizans'a bağlı Busra valisine gönderilen elçisi Mute'de öldürülmüştür. Hz. Peygamberin daha sonra, hicretin 8. yılında Zâtu Atlah bölgesine halkı İslam'a davet için gönderdiği 15 kişilik heyet oka tutularak şehit edilmiş, sadece biri yaralı olarak kurtularak Medine'ye dönebilmiştir. Hristiyanların bu düşmanca tutumu karşısında çok üzülen Hz. Peygamber, Zeyd b. Harise komutasında üç bin kişilik bir ordu hazırlayarak Kuzeye doğru gönderdi. Müslümanlardan bölge halkını İslam'a

¹⁶² Sarıçam, Age., 235-236.

¹⁶³ Bkz., İbn Hişam, *es-Sire*, 1/ 260-261.

davet etmelerini, kabul ettikleri takdirde savaşmamalarını, aksi takdirde Allah’a sığınıp onlarla savaşmalarını istedi. Ayrıca Müslümanlara, sözlerinde durmalarını, aşırı gitmemelerini, çocukları, kadınları, yaşlıları ve manastırlara çekilmiş kimseleri öldürmemelerini, hurmalıklara zarar vermemelerini, ağaçları kesmemelerini ve binaları yakmamalarını tembih ve tavsiye etti.¹⁶⁴

Mute Savaşı olarak bilinen bu savaş öncesinde Hz. Peygamberin, “bölge halkının önce İslam’a davet edilip, kabul etmedikleri takdirde savaşılması” şeklinde verdiği talimatın, dinin zor kullanarak yayılması anlamına geldiği düşünülebilir. Ancak, Hz. Peygamberin o bölgeye ordu göndermesinin asıl sebebi İslam dininin silah zoruyla kabul ettirilmesi değil, barışçı yoldan yapılan davetin zor kullanılarak engellenmiş olmasıdır. Gönderilen elçi ve heyetlerin öldürülmesi ve genel olarak Müslümanlara karşı düşmanca bir tutum takınılması ciddi bir tehdit olarak algılandığından böyle bir sefere karar verilmiştir. Savaştan önce İslam’a davet, soruna, kan dökülmeden barışçı yoldan çözüm bulmanın bir yöntemidir. Bu yöntem daha sonraki İslam fetihlerinde de uygulanmıştır. Ayrıca, savaşa giden orduya, aşırı gitmemeleri, çocukları, yaşlıları, din adamlarını öldürmemeleri, ağaçlara ve binalara zarar vermemeleri talimatını vermesi Hz. Peygamber’in savaşı, zorunlu durumlarda ve sadece muharip güçlere karşı yapılabilecek bir eylem olarak gördüğünü göstermektedir.

Hz. Peygamber döneminde Hristiyanlara karşı yapılan ikinci önemli sefer Tebük seferidir. Suriye’den gelen bazı tüccarların, Bizans İmparatoru’nun, Hristiyan Arap kabilelerinin de desteğini alarak Müslümanlara karşı savaş hazırlığı içinde olduğu haberi üzerine Hz. Muhammed o güne kadar kendi döneminde hazırlanan en büyük orduyu oluşturdu. Otuz bin kişilik bu ordu miladî 630 yılında (h. 9) Medine’ye 778 km. uzaklıktaki Tebük bölgesine kadar ilerledi. O sırada Humusta bulunan Bizans İmparatoru Herakliyos’un Müslümanlara karşı bir ordu hazırlamadığı anlaşıncı, ashabıyla istişare yapan Hz. Muhammed geri dönme kararı aldı. Bu sefer esnasında civar bölgelerde yaşayan Hristiyanlar İslam’a davet edilmekle beraber bu konuda zorlanmadılar. Kendi dinlerinde kalmak isteyenler cizye vergisiyle yükümlü tutuldular. Bu vergi, onların can, mal ve din özgürlüklerinin güvence altında olmasının garantisi olduğu gibi, İslam Devleti’nin tebaası (yurttaşları) olmalarının da bir gereği idi. Bu seferde Kuzey’deki

¹⁶⁴ Sarıçam, Age., 238; Krş., Vakıdı, **Megazi**, 2/ 757-758, (Beyrut-1966)

Hristiyan yerleşim merkezlerine gelişigüzel saldırılarda bulunulmamış, tam tersine bu bölgeler barış yoluyla İslam egemenliğine girmiştir. Eğer Müslümanlar intikam amacıyla o bölgeye gitmiş olsalardı farklı sonuçlar ortaya çıkardı.¹⁶⁵

Hz. Peygamberin bu bölgedeki Gayr-i Müslimlerle yaptığı anlaşmalardan biri de Eyle halkıyla yaptığı anlaşmadır. Hz. Peygamber, Akabe Körfezi'nin sonunda yer alan ve eski bir yerleşim yeri olan Eyle'nin piskoposu Mar Yuhanna b.Rube'ye, Müslüman olmalarını veya cizye vermelerini bildiren bir mektubu bir müfreze ile gönderdi. Mektupta, bu isteklerin kabul edilmemesi halinde kendileriyle savaşılabacağı ifade ediliyordu. Yuhanna, Tebük'e gelerek Hz. Peygamber'le anlaşma yaptı. Buna göre Eyleliler yılda 300 dinar vergi ödeyecekler, topraklarından geçecek olan Müslümanları üç gün misafir edecekler ve Müslümanlara hile yapmayacaklardı. Buna karşılık Müslümanlar da onları hem dışarıdan vergi isteyeceklere karşı hem de kervan ve gemileriyle bunlara refakat edecek kimse-leri karada ve denizde koruyacaklardı.

Hz. Peygamberin barış yoluyla cizye anlaşması yaptığı diğer yerler Maknâ, Dûmetü'l-Cendel, Teyma, Bahreyn, Yemen ve Necran'dı.

Burada yeri gelmişken, Müslümanların, yönetimleri altındaki Gayr-i Müslimlerden aldıkları cizye vergisinin mahiyeti üzerinde de kısaca durmak istiyoruz. Daha önce meali verilen Tevbe suresinin 29. ayeti cizye ayeti olarak bilinir. Gayr-ı Müslimlerden, özellikle Kitap Ehli'nden alınan vergi olarak bilinen cizye bazı müfessirlere göre, ilk defa bu ayetle emredilmiştir. Ancak cizye, ilk olarak İslam'ın getirdiği bir vergi değildir. Farsça “gezid/t” kelimesinden geldiği anlaşılan **cizyenin**¹⁶⁶ İslam'dan önce örneğin Sasaniler'de uygulandığı ve Sâsânî hükümdarı Nûşirevan'ın bu konuda bir ıslahat yaptığı belirtilmektedir.¹⁶⁷ Ayette **cizyenin** ne olduğu hakkında hiçbir bilgi verilmemesi de bunun, önceden beri devam ede gelen bir vergi olarak o dönemde yaşayan insanlar tarafından bilindiğini göstermektedir.¹⁶⁸ Ancak Hz. Peygamber, bu ayetten sonra Gayr-i Müslimlerden “**cizye**” almaya başlamıştır.

¹⁶⁵ Sarıçam, Age., 247.

¹⁶⁶ Bkz. Ziya Şükün, **Farsça-Türkçe Lügat**, MEB yayınları, İst.-1984, 3/ !675. Arapça sözlüklerde “c-z-y” maddesi altında yer verilen “cizye” kelimesinin, Farsça “gezid” kelimesinin muarrebî olduğu belirtilmektedir. Bkz. Şükün, Age., 3/ 1675.

¹⁶⁷ Mustafa Fayda, **Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler**, İstanbul-1989, 133.

¹⁶⁸ Cizye hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Erkal, “Cizye”, **DİA**, 8/ 42-45.

Bu ayetin de içinde bulunduğu Tevbe suresinin bazı ayetleri hicretin 9. yılında gerçekleşen Tebük seferi esnasında nazil oldu. İlk olarak bu seferde Hz. Peygamber, kendi dinlerinde kalıp İslam Devleti'nin tebeası olmayı ve yıllık cizye vermeyi kabul eden civar bölgelerdeki Yahudi ve Hristiyan halkları için andlaşma metni yazdırarak kendilerine verdi. Böylece kendi dinlerinde kalıp devletin tebeası haline gelen Gayr-i Müslimlerin canları, malları, ırz ve namusları ile din ve mabedleri İslam dininin koruması altına alınmış oldu.

Bu koruma karşılığında kendilerinden cizye alınan Gayr-i Müslimlere “zimmi” denilir ve bunlar savaştan muaf tutulurlardı. Eğer Müslümanlarla beraber savaşa katılmaya razı olurlarsa onlardan cizye alınmazdı. Ayette, boyun eğerek, küçülerek (sâgırûn) cizye vermelerinin istenmesi, onların aşağılanıp hakarete maruz kalmalarından ziyade,¹⁶⁹ Müslümanların otoritesine boyun eğip itaat etmelerini ifade etmektedir. Bu konuda, Şam'da ki Gayr-i Müslim halkın Hz. Ömer'e, her türlü aşağılanmayı kabul ettiklerini bildiren bir mektup verdikleri belirtiliyorsa da¹⁷⁰ bu mektubun uydurma olduğu ortaya konulmuştur.¹⁷¹ Tevbe suresinin 29. ayetinde her ne kadar Kitap Ehli olanlar zikredilmiş olsa da, Hz. Peygamber döneminde Ehl-i Kitap dışındaki din mensuplarından da cizye alındığı anlaşılmaktadır.¹⁷² Nitekim Serahsi'ye göre, bu ayette yalnız Ehl-i Kitap'ın geçmesi bu kuralı tahdit için değil belki cizyenin öncelikle onlardan alınması gerektiğini göstermek içindir.¹⁷³

Hz. Peygamber hicretin 9. yılında Necranlı Hristiyanlardan oluşan bir heyeti kabul etti. Arap yarımadasının güneyinde yer alan Necran bölgesinde kalabalık bir Hristiyan cemaati bulunuyordu. Hz. Muhammed'den kendilerini İslam'a davet eden bir mektubun ulaşması üzerine Medine'ye bir heyet gönderdiler. 60 kişiden oluşan bu heyet ikinci vakti Medine'ye geleerek Mescidi Nebvî'ye girdiler. Hz. Peygamber ve ashabı henüz ikinci namazlarını kılmamışlardı. Bu sırada ibadet vakitleri gelen Hristiyanlar doguya yönelerek ibadet etmeye hazırlandılar. Bazı sahabiler bunlara engel olmak istediler. Fakat Hz. Peygamber onların serbest bırakılmasını ve iba-

¹⁶⁹ Bu doğrultuda bir görüş için bkz., İbn Kesir, *Tefsir*, 2/ 348.

¹⁷⁰ Aynı yer.

¹⁷¹ Ateş, *Tefsir*, 4/ 67. Şurûtu'l-Ömeriyye veya ahidname-i Ömer olarak bilinen bu mektubun asılsız olduğu hakkında bkz. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler*, 177-181; Ahmet Özel, “Gayr-i Müslim”, *DİA*, 13/ 426.

¹⁷² Osman Güner, *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Ankara-1997, 270; Ahmet Özel, “Gayr-i Müslim”, *DİA*, 13/ 420.

¹⁷³ Güner, Aynı yer. Krş. Serahsi, *Mebcut*, X / 119.

detlerini yapmalarına müsaade edilmesini emretti. Daha sonra, Necran heyeti adına konuşan Ebû Harise ile Abdulmesih'i İslam'a davet etti. Onlar bunu kabul etmek yerine Hz. Peygamberle tartışmaya başladılar ve ona Hz. İsa hakkında sorular sordular. Bu konuda kendisine vahiy gelmesini bekleyen Hz. Muhammed'e Âl-i İmran suresinin başından itibaren sekenden fazla ayet geldi. Kendilerine ilgili ayetleri okuduktan sonra onları mübahale (karşılıklı lanetleşme)ye davet etti.¹⁷⁴ Buna cesaret edemeyen Necranlılar, kendi dinlerinde kalmak istediklerini ve Hz. Muhammed ne isterse vermeye razı olduklarını bildirdiler.¹⁷⁵ Hz. Muhammed'in, doğru yolda olmadıklarını bildiği ve bu yüzden tebliğde bulunduğu bir dinin mensuplarına kendi mescidinde ibadet izni vermesi ve onlarla uzun uzun tartışması onun engin hoş görüşüne ve barışçı tutumuna işaret eden güzel bir örnektir.

Hz. Peygamber Necran Hristiyanlarıyla yaptığı zimmet anlaşmasıyla onların can, mal ve din güvenliğini garanti altına almış, din adamlarına ve mabedlerine dokunulmayacağı sözü vermiştir. Anlaşmanın ilgili maddesi şöyledir: "Allah'ın himayesi ve Peygamberi Muhammed'in zimmeti (güvencesi), Necran ve havalisinde olanların gerek malları, gerek şahısları, gerek dinleri, hazır bulunanları ve bulunmayanları, aileleri, mabedleri ve mülkiyetlerinde olan büyük veya küçük her şeyin üzerindedir. Hiçbir kimse dînî mevkiinden, rahip rahipliğinden, papaz papazlığından uzaklaştırılmayacaktır..."¹⁷⁶ Hz. Peygamber Yemendeki valilerine gönderdiği mektuplarda da, İslam'ı kabul edenlerin aynen Müslümanların hak ve sorumluluklarına sahip olacaklarını, kendi dinlerinde kalmak isteyen diğer din mensuplarına karşı da her hangi bir baskı uygulanmayacağını belirtmiştir.¹⁷⁷

Hz. Peygamberin Mecusî Esbezîlere ve Arap Benî Tağlib Hristiyanlarına, çocuklarını Mecusi ve Hristiyan yapmamaları şartını ileri sürdüğü şeklindeki rivayetler hem isnad ve metinlerindeki problemler hem de Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in genel tutumuyla uyuşmaması açısından eleştiril-

¹⁷⁴ Mübâhale, dînî bir konunun karşılıklı konuşmak suretiyle halledilmesine imkan bulunmadığı takdirde, meseleyi çözümlmek için her iki tarafın, batıl ve haksız olanın ilahi lanete uğraması yolunda Allaha dua ve niyazda bulunmalarıdır. M. Fayda, *İslamiyetin. Güney Arabistana Yayılışı*, 32, (Ankara-1982)

¹⁷⁵ Sariçam, Age., 245-246. Necran Heyetinin Hz. Peygamberi ziyareti ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, *İslamiyetin Güney Arabistana Yayılışı*, 23-24.

¹⁷⁶ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 78. (Kahire-1397). Hz. Peygamberin Necranlılara gönderdiği diğer mektuplar için bkz. Hamidullah, *Vesaik*, 174 vd.

¹⁷⁷ Hamidullah, *Vesaik*, 209.

miş veya sadece onlara özgü istisnâî olaylar olarak değerlendirilmiştir.¹⁷⁸ Hz. Ömer'in de Beni Tağlib ile yaptığı zimmet anlaşmasında, onlardan, çocuklarını Hristiyan yapmamalarını istediği nakl edilmektedir.¹⁷⁹ Hz. Peygamber ve dört halife döneminde hiçbir Gayr-i Müslim topluluğa zorla din değiştirmek gibi bir baskı yapılmadığı bilindiğinden,¹⁸⁰ Hz. Ömer'in bu uygulaması- eğer doğruysa- sadece o kabileyle ilgili özel sebeplere dayanan istisnai bir muamele olarak kabul edilebilir.

Buraya kadar anlatılanlara ilaveten, bizzat Hz. Peygamberin, sözleri ve uygulamalarıyla, beraber yaşadıkları ve egemenlikleri altında bulundurdıkları Gayr-i Müslimlere karşı nasıl bir tutum içinde olduğunu gösteren şu örnekleri de verebiliriz:

1. Hz. Peygamber, müşrik olan Dumetü'l-Cendel reisi Ükeydir'in ipek elbise hediyesini kabul etmiş ve bunu Hz. Ali'ye vererek, kadınlara başörtüsü olarak taksim etmesini istemiştir.¹⁸¹

2. Hz. Ebubekir'in kızı Esmâ, kendisini ziyarete gelen müşriğe annesine sıla-i rahimde bulunup bulunamayacağını sorduğu Hz. Peygamberden “evet, ona ilgi ve yakınlık göster” cevabını almıştır.¹⁸² Esmâ'nın bu sorusu üzerine, “Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarından çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan menetmez...” mealindeki Mumteherine suresinin 8. ayetinin nazil olduğu rivayet edilmektedir.¹⁸³

3. Medine'de satış yapan bir Yahudi, malına, hoşuna gitmeyen bir fiyat verilince, “Musa'yı insanlığa seçip gönderene yemin olsun ki, olmaz” demiş, bunu duyan Ensar'dan bir sahâbi, “Muhammed (s.a.v.) aramızdayken sen nasıl Musa adına yemin edersin?” diyerek Yahudi'ye bir tokat atmıştır. Yahudi, Hz. Peygambere gelerek, “Ey Ebu'l-Kasım! Benim zimmetim ve ahdim (anlaşmam) varken falancaya ne oluyor da bana tokat atıyor?” diye şikâyetle bulununca Hz. Peygamber, o şahsa niçin tokat attığını sorup sebebini öğrendikten sonra, kızgınlığı yüzünde belli olacak şekilde öfkelenerek, “Allah'ın peygamberleri arasında

¹⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. M. Akif Aydın, “Din”, *DİA*, 9/ 325-326, İstanbul-1994.

¹⁷⁹ Ebu Yusuf, *Harac*, 130; Hamidullah, *Vesaik*, 523-525.

¹⁸⁰ Bu doğrultuda yapılan onlarca anlaşma metinleri ve talimatlar için bkz., Hamidullah, *el-Vesaiku's-Siyasiyye*.

¹⁸¹ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, 206.

¹⁸² *Buhari*, Cizye, 18.

¹⁸³ Ateş, *Tefsir*, 9/ 384.

üstünlük yarışına girmeyin.” buyurmuştur.¹⁸⁴

4. Hz. Peygamber, Amr b. Hazm'ı, nüfusunun büyük bir kısmını Ehli Kitab'ın oluşturduğu Necran'a vali olarak gönderirken kendisine, Yahudilerin ve Hristiyanların dinlerinden dönmeye zorlanmaması talimatı vermiştir.¹⁸⁵ Hz. Peygamberin Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel'e verdiği talimatlardan birisi de, kişilerin dinlerinden döndürülmeye teşebbüs edilmemesi doğrutusundadır.¹⁸⁶

5. 630 senesinde, Müslüman olduklarını bildirmek üzere Medine'ye gelen Hımyer hükümdarının elçilerine Hz. Peygamber şu talimatı vermiştir: “Bir Yahudi veya Hristiyan, Müslüman oldukları takdirde müminlerden olurlar. Kim Yahudiliğinde veya Hristiyanlığında kalmak istiyorsa ona müdahale edilemez...”¹⁸⁷

6. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim bir anlaşmalı Gayr-i Müslimi (muahid) (veya zimmîyi) haksız yere öldürürse, kokusu kırk yıllık yoldan duyulan Cennetin kokusunu (bile) duymaz.”¹⁸⁸

7. Hz. Peygamberin diğer bir hadisi de şöyledir: “Kim anlaşmalı bir Gayr-i Müslime zulmeder veya hakkını eksiltir yahut gücünün üstünde bir iş yükler ya da onun rızası olmadan bir şeyini alırsa, Kıyamet günü ben onun hasmı olacağım.”¹⁸⁹

8. Hz. Hatice'nin yeğeni sahabi Hakîm b. Hızâm Şam'da güneş altında bekletilen bir gurup insan ile karşılaşır. Kim olduklarını sorunca, harac (veya cizye) vergilerini öde(ye)meyen Gayr-i Müslimler (ehl-i zimme) olduğu söylenir. Bunun üzerine Hakîm, Resulululah (s.a.v)'den, “insanlara azab edenlere Cenâbı Hakkın da Kıyamet Günü azab edeceğini” duyduğunu söyleyince o bölgenin emiri Umeyr b. Sa'd zimmîleri salıverir.¹⁹⁰

Buraya kadar verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber, toplumlar arası düzeyde, Kur'an'ın öngördüğü, barışı ve iyi ilişkileri esas almış, savaşa, gerekli durumda ve sınırlı ölçüde

¹⁸⁴ Buhari, Enbiya, 35.

¹⁸⁵ Ebu Yusuf, Harac, 77-78; İbn Hişam, es-Sire, 4/ 179; Hamidullah, Vesaik, 209.

¹⁸⁶ Hamidullah, Vesaik, 213.

¹⁸⁷ İbn Hişam, es-Sire, 4/ 175; Taberi, Tarih, 2/ 191.

¹⁸⁸ Buhari, el-Cizye ve'l-Muvadaa, 5.

¹⁸⁹ Ebu Davud, Harac, 33.

¹⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/ 403. (1-6, Çağrı Yayınları, İstanbul-1982)

başvurmuştur.¹⁹¹ Onun yaklaşımı her ne pahasına olursa olsun dünya-ya egemen olmak değil, barışçı bir ortamda İslam Dini'nin yayılmasını sağlamaktır. Daha sonra bu hedeften zaman zaman sapmalar olmuşsa bunun kaynağını İslam Din'inde değil, onu doğru anlayıp uygulayan veya yanlış yorumlayan ulema ve yöneticilerde aramak gerekmektedir.¹⁹² Ayrıca, geçmiş asırlarda –bir ölçüde bugün de– uluslar arası veya devletler arası ilişkilerde hâkim anlayışın başkaları üzerinde egemenlik kurma ve siyasî otoriteyi her hangi bir yolla başkalarına kabul ettirme esasına dayandığı dikkate alınmalı ve bu noktada din faktörünün tek başına belirleyici olmadığı unutulmamalıdır. Bu nedenle o günkü dünya konjonktürü, farklı dinlere mensup devletlerin bu konuda benzer tutumlar izlemelerine yol açmıştır. Siyasî hâkimiyet arzusu, Müslüman veya Hristiyan olsun aynı dini paylaşılan ülkelerin veya aynı etnik kökene sahip ulusların bile kendi aralarında sık sık savaşmalarına, hatta baba-oğul ve kardeşlerin birbirleriyle saltanat mücadelelerine girişmelerine sebep olmuştur. Bunun örneklerine, geçmiş asırlarda daha çok olmak üzere, günümüze kadar rastlamak mümkündür.

Sonuç

Yukarıdaki sunumumuzdan anlaşılacağı üzere, İslam Dininin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet, din özgürlüğü ve farklı din mensuplarına yaklaşım konusunda tereddüte yol açmayacak bir netlik ortaya koymaktadır. Buna göre, bir dini tercih veya terk etmek, bir irade özgürlüğü konusudur ve bu da, ilâhî sınavın vazgeçilmez koşuludur. O yüzden, Kur'an ve Sünnet, İslam dinini terk eden bir kimseye herhangi bir dünyevî yaptırım öngörmemiştir. Temel amacı yeryüzünde barışı hakim kılmak olan İslam Dini, salt din ayrılığını savaş sebebi saymamış ve diğer din mensuplarını, belli kurallar çerçevesinde özgür bırakmıştır. Dolayısıyla, zorla inanç benimsetme, asimile etme, baskı ve şiddet uygulama yöntemlerine başvurmamıştır. Bu yaklaşımı esas alan Müslüman yöneticiler de, asırlar süren hakimiyetleri esnasında, kendi tebeaları saydıkları Gayr-i Müslim unsurlarla bir arada ve barış içinde yaşama imkanını sağlayacak şartları oluşturmuşlardır. Etnik ve dînî çatışmaların sık sık yaşandığı günümüzde, Müslüman devletlerin geç-

¹⁹¹ Hz.Peygamber'in savaş politikası ve yaptığı savaşların sebep ve amaçları için bkz. Osman Güner, **Resulullah'ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri**, 289-307.

¹⁹² Bu yanlış anlayışın erken devirden bazı örnekleri için bkz. Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, Agm., İslam ve Öteki, 187-188.

miŖte baŖardıkları bu birlikte yaŖama tecrübesinin nasıl gerekleŖtięi araŖtırma konusu olmakta, küreselleŖme sonucu daha yakın ilişkilerin kurulduğu dünyamızda bu çoğulculuğu barıŖ içinde sağlamanın yolları aranmaktadır.

Prof. Dr. Hasan ONAT: Sayın Ünal’a konuŖmaları için teŖekkür ederiz. Panelimiz burada sona erdi. Hepinize teŖekkür ederiz.