



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

BİR ARADA YAŞAMA

Cilt/Volume: 6 Sayı/Number: 2
Mayıs – Ağustos / May – August 2009

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 6 Sayı/Number: 2 Mayıs –Ağustos / May –August 2009
ISSN: 1304-5482

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Mahmut Aydın

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., A.Ü.); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic Univ. Malezya); Adnan Aslan (Doç. Dr., İSAM); Kemal Ataman (Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., O.M.Ü.); Ahmet Çakır (Yrd. Doç. Dr., O.M.Ü.); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Doç. Dr. Y.Y.Ü.); Tahsin Görgün (Doç. Dr., İSAM) Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., O.M.Ü.); Mevlüt Güngör (Prof. Dr., İ.Ü.); Ömer Faruk Harman (Prof. Dr., Marmara Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge Univ.); Mehmet Katar (Doç. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Dr., Ankara); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Univ.); Roselie Helena de Souza Pereira ; (Mestre em Filofia- USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıncıoğlu (Prof. Dr., S.D.Ü.); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İ.Ü.); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds Univ.); Mustafa Sinanoğlu (Doç. Dr., İSAM); Mahfuz Söylemez (Doç. Dr. Hitit Ü.); Necdet Subaşı (Yrd. Doç. Dr., Muğla Ü.); Bülent Şenay (Doç. Dr., Uludağ Ü.); İsmail Taşpınar (Doç. Dr. Marmara Ü.); Cafer Sadık Yaran (Prof. Dr., İ.Ü.); Ali Murat Yel (Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç. Dr., Y.Y.Ü.); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., D.E.Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset - İstanbul, Ekim 2010
2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul
İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Hüsambey Mh. Haydarbey Cd. No: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih / İstanbul
www.milelvenihal.org / www.dinlertarihi.com e-posta: milelnihal@dinlertarihi.com

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. *Milel ve Nihal'* de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal'*e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda

5-7 | Editörden

Makaleler

- 9-30 | Mahmut AYDIN
Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı
Üzerine Bazı Mülahazalar
- 31-50 | Şevket YAVUZ
"Öteki" ile "Beriki" Arasındaki Salınımında Dinlerde
Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı
- 51-86 | Fethi Kerim KAZANÇ
İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama
Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar
- 87-101 | Rifat ATAY
Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik: Eva de
Vitray-Meyerovitch'le Tekerleğin Poyrasına Yolculuk
- 103-164 | M. Macit KENANOĞLU
Osmanlı İmparatorluğu'nda
Dinlerarası İlişkiler (14-20. Yüzyıllar)
- 165-198 | Nebi GÜMÜŞ
Osmanlı'da Birlikte Yaşama Tecrübesi:
Ermeniler Örneği
- 199-231 | Cengiz BATUK
İki Sultan, St. Francis, Fransiskanlar
ve Bir Arada Yaşama Sorunu
- 233-263 | Erkan PERŞEMBE
Almanya'da Çokkültürlü Yapının Ayrıştırılan Unsuru
Olarak Müslümanlar ve Entegrasyon Deneyimleri
- 265-286 | Hakan OLGUN
Diyanet'in Dinlerarası Diyalog Algısı
- 287-321 | Dursun Ali AYKIT
'Sağ Yanağına Tokat Atmayı' Düşünene Haklı Savaş Aç
- 323-341 | Neslihan KURAN
Haskala'nın Yahudi Eğitime Etkisi: Alliance Israelite
Universelle ve Toplumsal Dönüşüm
"İstanbul AIU Okulları Örneği ile"

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- 343-349 | *Islam and Other Religions: Pathways to Dialogue, Essays in Honour of Mahmoud Mustafa Ayoub*, Irfan A. Omar, ed.,
- 349-358 | Jürgen Habermas, *Siyaset Kuramı Yazıları*
- 358-366 | *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, ed. Roger Boase
- 366-373 | Arnd-Michael Nohl, *Kültürlerarası Pedagoji*
- 373-382 | İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz*,
- 383-392 | Pierre Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler (Psikofizyolojik Sebepleri ve Sonuçları)*,

Milel ve Nihal Geleneğinden

- 393-400 | Bir Arada Yaşamayla İlgili
İslam Tarihinden Örnek Metinler



Editörden

Bir Arada Yaşamamanın İmkânı

İnsanlar arasındaki farklılaşmalarının birçok nedeninden söz edilebilir. İnsana yönelik etnik farklılıklar yanında din ve dil farklılıkları, farklı tarihsel tecrübeler ve farklı kültürel arka planlar, insanlar arasındaki farklı sosyal ve kültürel tezahürlerle farklı bakış açılarının ve tutumların nedenleri arasındadır. Doğuştan gelen etnik farklılıklar bir tarafa, farklı sosyal ve kültürel yapılarla insanın akleden ve düşünen bir varlık olması arasında doğrudan bir ilişki vardır. Akleden ve düşünen bir varlık olarak insan diğer varlıklardan ayrılır; bu özelliğiyle o, Kur'an'ın ifadesiyle "ahseni takvim" olarak yaratılan ve eşrefi mahlukat olan bir varlıktır. Yine akletme ve düşünme özelliği, insana iradesini serbestçe kullanabilme ve bu oranda da sorumlu olma gibi bir karakteristik kazandırmaktadır ki bu özellik insanı "yeryüzünde yaratılan bir halife" haline getirmekte, insanı diğer yaratılmışlardan farklılaştırmaktadır.

İnsanın akletme ve düşünme yetisi tarih boyu medeniyet inşasında belirleyici bir etken olarak karşımıza çıkar. Akleden ve düşünen bireyler olarak insanların bilgi birikimleri, tecrübeleri ve sosyo kültürel yaşama ilişkin kazanımları, medeniyetlerin oluşu-

muna katkı sağlayan temel değerler olmuştur. İnsanla ilgili bütün bu değerlerde ise tekdüzelik ya da monotonluktan ziyade bir çeşitlilik ve zenginlik kendisini göstermektedir. Bir yerde insanlar arasında akletme ve düşünmenin farklı tezahürlerinin medeniyet inşasında önemli bir rol oynamış olduğu tartışılabilir. Bu açıdan baktığımızda, örneğin İslam medeniyeti olarak adlandırılan şey, İslam toplumlarında yaşamış olan envai çeşit etnik kimlikleriyle Müslüman ya da gayrimüslim herkesin; bilim, edebiyat, sanat, estetik, mimari ve benzeri sosyo-kültürel alanda tarihsel süreçte yaptıkları katkılarla oluşmuştur. Tabi ki İslam medeniyetine rengini veren temel unsur İslam ve Müslüman kimliğidir; bu medeniyetin ana eksenini Müslümanların hayata bakışı ve sosyal ve kültürel yaşama ilişkin algılamalarıdır. Ancak bununla birlikte bu medeniyetin inşasında İslam toplumlarının iletişiminde bulunduğu ya da bilfiil bu toplumsal yapıların parçası olarak varlıklarını sürdüren gayrimüslim unsurların katkıları da önemlidir. Bu yönüyle farklı etnik ve kültürel yapı ve geleneklerin bir arada yaşaması medeniyet inşasında oldukça önemlidir.

Tarih boyu zengin kültürel yapıların ortaya çıkmasında ve medeniyet inşasında önemli rol oynamış olan farklılıkların bir aradığı çeşitli sorunları da karşımıza çıkarmıştır. Bunlar arasında farklılıklar arasında yaşanan çatışmalar ve çekişmeler başta gelmektedir. Farklı etnik, dinsel, siyasal ya da kültürel grupların aynı ya da yakın coğrafyayı paylaşması, aynı siyasal yapı çatısı altında yaşamlarını sürdürmeleri, zaman zaman karşımıza farklılıklar arası şiddet, nefret ve kavga şeklinde çıkmıştır/çıkılmaktadır. Farklılıklar arasında yaşanan bu olumsuz tecrübelerin birçok nedeninden söz edilebilir. Ancak bunun temel nedeninin çoğu zaman önyargılar ve birbirine yönelik korku ve kaygılar olması şaşırtıcı değildir. Zira birbirini tanıma, anlama ve empati yapma yerine birbirine yönelik önyargılardan beslenen, asimilasyonu ve dönüştürmeyi hedefleyen tutum ve tavırlar, farklı etnik, kültürel ve dinsel yapılar arasındaki çatışmacı yaklaşımlara referans oluşturmaktadır.

Günümüzde sahip olduğumuz iletişim ve ulaşım imkânlarının farklı etnik, dinsel ve kültürel geleneklerin bir arada varlığını sür-

dürmesini kaçınılmaz hale getirdiği bir gerçektir. Bununla birlikte dünyanın birçok bölgesinde farklı kimlikler arasındaki çatışmalar yaşandığı, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı gibi hususların birçok Batı ülkesini de içine alacak şekilde dünya genelinde gittikçe yayılma trendine girdiği ve özellikle insan hakları savunuculuğunun dünya genelinde şampiyonluğunu yapan Batı ülkelerinin gittikçe içe kapanan ve yabancı gelenek ve kültürlere karşı savunmacı politikalara prim veren bir toplum yapısına dönüştükleri görülmektedir. Aynı şekilde Batıda sıkça dillendirilen Batı geleneğinin yabancısı olan farklı kültürel unsurların Batıya entegrasyonu politikalarına bir asimilasyon, proselitizm ve dönüştürme/başkalaştırma anlayışının egemen olması ve bir şekilde Batıya göç ederek orada yaşama durumunda olan farklı dinsel ve kültürel geri plana sahip halkların kendi kültürel yapılarının toplumsal alanda ifadesi yolunda daha fazla özgürlük ve hak taleplerine Batının kapıyı kapaması da bir gerçektir. Bu durumda farklılıkların barış çerisinde ve temel hak ve özgürlüklerini kullanarak bir aradalığı nasıl mümkün olabilir? Farklılıklar çatışma ve ayrıştırma vesilesi olarak değil de kültürel zenginlik kaynağı olarak nasıl değerlendirilebilir? Bu ve benzeri sorular, bugün bizden acil cevap bekleyen, karşı karşıya olduğumuz temel problemleri yansıtmaktadır.

Milel ve Nihal'in "bir arada yaşama"yı konu alan bu sayısında genelde bu sorular yanıtlanmaya çalışılmaktadır. Konu gerek teorik açıdan gerekse çeşitli tarihsel tecrübelerin analiz edildiği pratik örnekler üzerinden tartışılmaktadır. Mahmut Aydın, Şevket Yavuz, Macit Kenanoğlu, Rıfat Atay ve sayıya katkıda bulunan diğer yazarlar farklılıkların bir arada var olması konusunda karşılaşılan problemlerle bu problemlerin çözüm önerilerine dair çeşitli hususları incelemektedirler. Bu sayının, konuya ilişkin tartışmalara ve araştırmalara önemli bir katkı sağlayacağını umuyorum.

Edtör



Noor Cultural Centre and The United Church of Canada

Dinsel oulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar

Mahmut AYDIN*

Atıf/©: Aydın, Mahmut (2009). Dinsel oulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar, Milet ve Nihal, 6 (2), 9-30.

Özet: İnsanlık tarihinin başlangıcından özellikle de Eski Ahit ve Kur'an'da kıssası anlatılan Habil-Kabil olayından beri bir "insanlık problemi" olan birlikte yaşama sorunu, günümüz dünyasında hem karmaşık bir hal almış hem de varoluşsal bir sorun haline gelmiştir. Birlikte yaşama sorununun üstesinden gelip tüm kesimlerin kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek birlikte barış içinde yaşamasını sağlamak için artık ciddi olarak bir şeyler yapmak ve modeller üretmek zorunda olduğumuz bir gerçektir. Bu yazıda hem dünyamızın mevcut dinsel çeşitliliğine bir yanıt, hem de dinler ve kültürlerarası ilişkileri geliştirmek için ilkin batı akademilerinde geliştirilen ve oradan da dünya ölçeğinde tartışma konusu olan dinsel çoğulculuk modeli ekseninde birlikte yaşamının teolojik temelleri üzerinde durularak dinsel çoğulculuk modelinin birlikte yaşamaya katkısı tartışma konusu yapılacaktır. Bunu yaparken temel tezimiz, dini açıdan çoğulcu bir dünya görüşü yaygınlaşıp egemen olmadıkça siyasi, sosyal ve kültürel oulculuğun tam olarak kök salması ve buna paralel olarak farklı din ve kültür mensuplarının kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek ortak bir değere üretmek suretiyle barış içinde birlikte yaşamasının oldukça güç olduğunu ortaya koymak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Birlikte yaşama, dinsel çoğulculuk, çeşitlilik ve oulluk, tolerans, kabullenme.

Giriş

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren belki de Eski Ahit ve Kur'an'da kıssası anlatılan Habil-Kabil olayından beri bir "insanlık problemi" olan birlikte yaşama sorunu, günümüz dünyasında

* Prof. Dr., OMÜ, İlahiyat Fak. Dinler Tarihi Anabilim Dalı [mahmuta@omu.edu.tr].

giderek daha karmaşık bir hal almıştır. Dünyanın belli yörelerinde hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü anlayışı, demokrasiyi ve insan haklarını güçlendirme çabaları ile farklılıkları olduğu gibi muhafaza ederek ortak bir değer etrafında birlikte barış içinde yaşamayı öngören çoğulcu paradigmlar olumlu sonuçlar verirken, pek çok bölgede yaşanan keyfi yönetimler, diktatörlükler, insan hakları ihlalleri ve asimilasyoncu politikalar sömürüye, baskılara, zulümlere, savaşlara, çatışmalara ve marjinalleştirmelere sebebiyet vermeye devam etmektedir. Tüm bu olumsuzluklar, baş döndürücü şekilde gelişen teknolojik gelişmeler ve hızlı iletişim imkânları sayesinde farklı dinsel geleneklere, inançlara ve kültürlere mensup kişilerin kolayca birbirleriyle ilişki kurabilecekleri “küresel bir köy” halini alan dünyamızda meydana geldiği için ya doğrudan ya da dolaylı olarak hepimizi ilgilendirmektedir. Hem bu olgusal gerçekten, hem de artık varoluşsal bir problem haline gelen “birlikte yaşama” sorununun üstesinden gelip tüm kesimlerin kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek birlikte barış içinde yaşamasını sağlamak için artık ciddi olarak bir şeyler yapmak ve yeni modeller üretmek zorunda olduğumuz bir gerçektir. Bu noktadan hareketle bu yazıda hem dünyamızın mevcut dinsel çeşitliliğine bir yanıt, hem de dinler ve kültürlerarası ilişkileri geliştirme için ilkin batı akademilerinde geliştirilen ve oradan da dünya ölçeğinde tartışma konusu olan dinsel çoğulculuk modeli ekseninde birlikte yaşamının teolojik temelleri üzerinde durmaya çalışacağız. Bunu yaparken temel tezimiz, dini açıdan çoğulcu bir dünya görüşü yaygınlaşıp egemen olmadığı sürece siyasi, sosyal ve kültürel çoğulculuğun tam olarak kök salması ve buna paralel olarak farklı din ve kültür mensuplarının kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek barış içinde birlikte yaşamasının oldukça güç olduğudur. Çünkü dini açıdan bir tarafın kendini tüm insanlık için en yüce ve en ulvi olarak nitelendirerek mutlak hakikate sahip olduğunu iddia ettiği sürece diğer kesimlerle eşit, sağlıklı ve verimli bir ilişkiye girmesi mümkün görünmemektedir. Birlikte yaşamaya çalışan taraflarca dillendirilecek bu tarz mutlaklık iddiaları tabi olarak bu iddiayı yapanların diğerlerinden üstün ve ayrıcalıklı

bir pozisyonda olduğunu ima edeceğinden bu durum kaçınılmaz olarak taraftarların birbirleri üzerine hakimiyet ve baskı kurmasına yol açacaktır.

Dinsel Çoğulculuğun Temel Argümanları

XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren dünya gündeminde ağırlıklı olarak tartışılmaya başlanan dinsel çoğulculuk modeli¹, tek bir mutlak doğru din üzerinde vurgu yapmak veya bu mutlak doğru dini, diğer dinlerin taraftarlarını da içine alacak şekilde kapsayıcı hale getirmek yerine her dinsel geleneğin, diğerlerinden bağımsız olarak taraftarlarını kurtuluşa götürebileceği varsayımından hareket etmektedir. Bu modelin savunucularına göre dinler, insanoğlunun beşeri melekesinin ötesindeki aynı Mutlak ve Nihai Aşkın Varlığa ilişkin farklı yanıtlar sunarlar. Buna göre farklı dünya dinlerinin her biri, kendi kutsal yazıları, ritüelleri, manevi uygulamaları, dini tecrübe şekilleri, inanç sistemleri, kurucuları ve taraftarlarının yaşam tarzlarını ifade eden kültürel yapılarıyla bir bütün olarak karmaşık tarihsel oluşumlardır.

Bu anlayışa göre bütün dinlerin temel hedefi John Hick'in deyimiyle, kendi taraftarlarını ben-merkezcilikten kurtararak Hak yani İlahi Varlık merkezli bireyler yapmaktır. Diğer bir ifadeyle, dinlerin temel amacı, taraftarlarının egolarını yok ederek onları Mutlak Varlık hakkında bilinç sahibi kılmak suretiyle kendilerini O'nun huzurunda hissetmelerini sağlamaktır. Bu ortak amaçtan yola çıkan dinsel çoğulculuk modeli savunucuları Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi dünya dinlerinin, Mutlak Varlığa ulaşmanın farklı yollarını temsil eden oluşumlar olduklarını ileri sürmektedir. Çünkü onlara göre bu dinsel gelenekler İlahi Hakikat hakkında doğru bilgi ihtiva etmekle birlikte O'nunla ilgili tüm bilgiyi ihtiva etmez. Yani bu dinsel geleneklerin İlahi Hakikat konusunda sahip oldukları bilgi, O'nun hakkındaki tüm bilgi değil, bu bilginin söz konusu dinsel geleneklerde vücut bul-

¹ Dinsel çoğulculuk modelinin ortaya çıkış serüveni ve mahiyetiyle ilgili bkz., Mahmut Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", Mahmut Aydın, ed., *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara: Ankara Okulu, 2005, ss. 15-49.

muş kısmî yansımasıdır. Bu anlayışa göre İlahi Hakikat mutlaktır. Ancak bu Mutlak Hakikati kavramak ve anlamak için yapılan tüm tanımlamalar ve nitelendirmeler mutlak değildir.

Dinsel çoğulculuk modelini benimseyenler dinlerin peşinde olduğu şeyin insan idrakinin ötesinde olduğu ve bundan dolayı onunla ilgili tüm beşeri söylemlerin kısmi olarak yeterli olduğu konusunda hemfikirdirler. Her din mensubu kendi dininde, yaşamını dönüştürecek hakikati bulabilir ancak onun bulduğu bu hakikat hakikatin tümü değil, sadece onun kısmi bir yansımasıdır. Buna göre eğer çeşitli dinsel gelenek taraftarları kendi dinleri vasıtasıyla Tanrı'yı, Hakikati veya Aydınlanmayı tamamıyla tecrübe ettiklerinden eminse, o zaman onların aynı derecede tecrübe ettikleri gerçekliğin tecrübe ettiklerinden daha fazla bir şey olduğu konusunda da emin olmalıdırlar. Çünkü Gerçeklik burada olduğu kadar aynı zamanda ötede, aşkın olduğu kadar aynı zamanda içkindir. Bu argüman bize Kant'ın numen-fenomen ayırımını hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere Kant'a göre beşer olarak bildiğimiz şey, daima eşyanın fenomeni, yani kendisini bize sunması ve zihnimizin de onu işleme yoluyla oluşan imajdır.² Numeni, yani eşyanın kendisini olduğu gibi asla bilemeyiz. Kant'ın bu argümanı Hick tarafından tüm dinsel geleneklerin ardında Mutlak Gerçekliğin bulunduğu şeklindeki çoğulcu hipoteze şu şekilde adapte edilmektedir: Dindarlar gerçekten Mutlak Gerçekliği tecrübe etmelerine rağmen onu ancak kendi özgül tarihsel, sosyal ve psikolojik melekelerinin şekli veya formu içinde tanıyıp bilebilirler. Onlar doğrudan ve vasıtasız olarak Gerçekliğe sahip olamazlar. Çünkü onlar onu numenal olarak değil, fenomenal olarak bilebilir. Bütün bu hipotezlerden yola çıkan Hick'e göre Mutlak Gerçeklik hakkında dinlerin tebliğ ettiği şey doğrudur. Ancak hakikat, sonsuz olarak bilinenden daha fazla bir şey olduğundan insanlığın sahip olduğu büyük dünya dinleri, "hakkında ürettiğimiz çeşitli versiyonlarımızı aşkınlaştıran Aşkın Varlığı tecrübe ve idrak etmenin

² Numen ve fenomen ayırımı hakkında bkz., Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, Çev., İonna Kucuradi & Yusuf Örnek, Ankara: Türk Felsefe Kurumu, 1995, ss., 64, 66-68, 85-86, 108-109, 115.

ve onunla iletişim içinde yaşamının farklı yollarını temsil ederler.”³ Hick ve diğer çoğulcular bu argümanla Mutlak Gerçekliğin/Hakikatin hiçbir dinsel gelenek tarafından tam olarak tanımlanamazlığına ve bilinemezliğine işaret etmektedir. Eğer durum gerçekten bu ise yani eğer dinler Mutlak Gerçekliği tam olarak tanımlayamıyorsa o zaman bu açıkça onların iddialarının ve inançlarının mutlak olmadığı anlamına gelir. Sonuç olarak dinsel çoğulculuk modelinin savunucularına göre farklı dinsel gelenek taraftarları mutlak hakikate sahip olduklarını iddia etmeksizin kendi dinsel gelenekleri vasıtasıyla Mutlak Varlığı kendilerince tanıyıp bilebilirler.

Çoğulcu modele göre Mutlak Gerçeklik, çeşitli düşünce kalıpları ve kategorileri içinde yorumlandığı için birbirlerinden farklı ve birbirleriyle yarışma içinde olan kavrayış ve idraklerin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Buna göre çeşitli dünya dinlerindeki Mutlak Varlık idrakleri son aşamada o din mensuplarının kendi hususi şartları içerisinde Onunla alakalı geliştirdikleri projeksiyonlardır. Çünkü dinler tarihine baktığımızda farklı dinsel geleneklere mensup insanların kendi dinsel ve kültürel bağlamları içinde birbirlerinden farklı İlahi Varlık kavramları ve tasavvurları geliştirdiklerini müşahade etmekteyiz. İşte bundan dolayıdır ki çeşitli dinsel geleneklerdeki doktrinel farklılıkların, söz konusu bu doktrinlerin altında yatan tarihsel, sosyal ve kültürel faktörlerdeki farklılıkları yansıttıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Çoğulcu modelin bu argümanı bizi hiçbir hakikat anlayışının mutlak olarak değişmez olmadığı fikrine götürmektedir. Zira, bu argümana göre tabiatları gereği farklı dinsel geleneklerdeki hakikat iddiaları diğerlerinin görüşlerine açık olmalıdır. Onlar kendilerini diğer dinî inançlar üzerine üstünlük kurarak değil, kendilerinin diğerleriyle olan uygunluğunu ve uyuşmasını test ederek ispatlamaya çalışmalıdırlar. Buna göre dinsel hakikat statik değil dinamiktir. Çünkü o, diğer dinsel hakikatlerle etkileşim içinde gelişmeye açıktır. Bu tarz bir hakikat anlayışı her dinin kendi haki-

³ Hick, *An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*, London: Macmillan, 1989, ss. 14, 235-236.

kat anlayışının kendi taraftarlarının gözünde eşsiz olduğu anlayışına bizi götürür. Buna göre her dinin sahip olduğu dinsel hakikat sadece söz konusu bu hakikati benimseyen ve onu yaşamaya çalışanlar için bir anlam ve öneme sahiptir. Ancak bunu söylerken söz konusu dinsel hakikati benimsemeyenlerin ondan kesinlikle yararlanamayacakları veya onlar için herhangi bir anlam ifade etmediği ima edilmek istenmemektedir.⁴ Çoğulculuğu savunanların bu argümanlarla kastettikleri şey, her dinsel geleneğin hakikatinin kendi taraftarlarının gözünde eşsiz bir anlama sahip olmasıdır. Çünkü biz her ne kadar diğer dinsel geleneklerin hakikat anlayışlarına açık olsak ve onlardan yararlanmaya çalışsak da onları kendi dinî hakikatimiz dahilinde değerlendireceğimizden, onlarla ilgili haksız beyanlarda bulunabilir veya yanlış sonuçlara varabiliriz.

Çoğulcu din anlayışını benimseyenler sadece dinsel çeşitliliği ve pek çok dinin değerini tasdik etmekle yetinmez aynı zamanda söz konusu bu farklı dinsel gelenekleri birbirleriyle diyalojik ilişkiye girmeye teşvik de ederler. Devamla dinsel çoğulculuk modeli savunucuları bu diyalojik ilişkinin gerçekleşmesi için tarafların, muhataplarının dinlemek ve bir şeyler öğrenmek zorunda oldukları bir şeye sahip olduklarını hissetmeleri gerektiğinin de altını çizerek. Onlara göre çoğulcu din anlayışı çerçevesinde gerçekleşecek olan diyalog sürecinde ötekenden öğrenmek kişinin kendi dinini terk edip ötekinin dinini benimsemesi anlamına değil, maneviyatının artması ve kendi inancında daha derinleşmesi anlamına gelir. Bu çoğulcu din anlayışı da bizi günümüz dünyasında maneviyatımızı artırmak için artık kendimizi sadece mensubu bulundu-

⁴ Dini çoğulculuk ekseninde dinlerin rolünü okuyucunun zihninde netleştirmek için şöyle bir benzetmede bulunabiliriz. Nasıl ki şiddetli bir enfeksiyon geçiren bir hasta için ilgili hastalıkla ilgili güçlü bir antibiyotik iyileşmek için mutlak olarak gerekli ise İslam, Hıristiyanlık veya Yahudilik gibi dinsel gelenekler de kendi taraftarları için aynı ölçüde gereklidir. Buna karşın nasıl ki vitamin türü ilaçlar bir kimsenin hayatını devam ettirmek için değil de sadece daha sağlıklı olması için gerekliyse aynı şekilde kendi dinsel geleneğimizin dışındaki dinler de bizim maneviyatımızı artırmak veya bizi daha iyi mü'min yapmak için gereklidir diyebiliriz.

ğumuz dinsel geleneğe ait kaynaklarla sınırlamak zorunda olmadığımız sonucuna götürmektedir.⁵

Temel argümanlarını ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz dinsel çoğulculuk modeli, özü itibariyle, farklı dinsel geleneklerin taraftarlarının birbirleriyle ilişkilerinde radikal bir değişmeyi ve bu şekilde de yeni bir paradigmayı ifade eder. Bu paradigmaya göre ne bu ne şu dinsel gelenek, ne bu ne şu din kurucusu kurtuluşun yegane vasıtasıdır. Çünkü kurtuluş, sadece Tanrı'dan gelmekte ve çeşitli şekillerde şöyle veya böyle her dinsel gelenekte bulunmaktadır. Bu özelliğiyle çoğulcu model, onu benimseyenler için kendi dininin dünyadaki yerini ve diğer dinleri anlama noktasında yeni bir yaklaşımı temsil etmekte ve böylece de dışlayıcılık ve kapsayıcılıktan ayrılmaktadır.

Dinsel çoğulculuk modeliyle ilgili bir takım ilkeler ararken karşımıza çıkan en önemli sorun bir inanç/din mensuplarının diğer dinlerin taraftarlarını kurtuluşa ulaştırma noktasında manevi bir değere sahip olduğu fikrini kabul edip edemeyecekleri hususudur. Bu soruna verilecek yanıtın farklı din mensuplarının birbiriyle ilişkilerindeki samimiyeti ortaya koyacağı muhakkaktır. Dahası inandığımız İlahi Varlığa alternatif yanıtların da olabileceğini kabule hazır olma şeklindeki bir anlayışın, öteki ile olan sosyal, siyasal ve kültürel ilişkilerimizde de benzer bir çeşitliliğin olabileceğine bizi hazırlayacağı muhakkaktır. Dinsel çoğulculuk rakip dinsel geleneklerin de kurtarıcı bir hakikate dolayısıyla da bir değere sahip olduğunu öngörmektedir. Bununla birlikte bir dinsel gelenek için temel olan inanç ve değerlerin benzer diğer inanç ve değerlerle çelişmesi oldukça doğaldır. Eğer bu çelişen veya çelişik gibi görünen dinsel öğretiler siyasi alanda gerekli hikmet ve özenle ele alınıp izah edilmezse o zaman onların din mensupları arasında çatışma ve şiddete yol açması oldukça muhtemeldir.

Dinsel çoğulculuk modelini ve temel argümanlarını bu şekilde ana hatlarıyla ifade ettikten sonra bu modelin birlikte yaşamaya

⁵ John Hick, *The Rainbow of Faiths*, London: SCM Press, 1995, s. 139. Türkçe tercümesi için bkz., John Hick, *İnançların Gökkuşluğu*, çev., Mahmut Aydın, Ankara: Ankara Okulu, 2002.

katkısını şu iki soruyu kendi kendimize sorarak ortaya koymaya çalışalım: *Dinlerarası entegrasyonun bir sonucu olarak dinsel dönüşüm konusuna çoğulcu bir teolojik perspektiften nasıl bakılabilir?* Tek bir dini doğru diğer tüm dinleri de yanlış kabul ederek kurtuluşu tek doğru dinin taraftarı olmaya bağlayan dışlayıcı bir perspektiften bu sorun, sorun olarak ortaya çıkmamaktadır. Tek bir dini doğru ve kurtuluş yolu olarak kabul etmekle beraber bu dini diğer dinlerin taraftarlarını da içine alacak şekilde kapsayıcı yapan kapsayıcı bakış açısına göre de herhangi bir mümkün dönüşüm, kapsayıcı üstünlük iddiasının üzerine bina edildiği temel inançlara hiç dokunmadan ikincil bir konu olarak kalmaya devam etmektedir. Dışlayıcı ve kapsayıcı bakış açıları karşısında çoğulcu bakış açısının bu soruya yanıtı nasıl olacaktır sorusunu kendimize sorduğumuzda şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız: “Farklı olmalarına rağmen diğer dinler eşit derecede geçerli kurtuluş yollarıdır” görüşünde olan bir çoğulcu, eş zamanlı olarak tüm dinleri izlemek/taraftarı olmak zorunda mıdır? Şüphesiz ki böyle bir talep veya düşünce hem imkansız hem saçma, hem de gerekli değildir. Örneğin bir kimse bulunduğu dinsel gelenek içinde evliliği seçebileceği gibi onunla eşit derecede geçerli olan evlenmeme şeklinde bir hayat tarzını da seçebilir. Ancak bir kimse teolojileri itibarıyla birbirlerine taban tabana zıt olan İslam ve Hıristiyanlık gibi dinleri aynı anda yani birlikte benimseyemez. Yani hem Hıristiyan hem de Müslüman olamaz. Çünkü bu iki dinsel gelenek, inanç yapıları ve teolojileri bakımından birbirlerini dışlamaktadır. Kısaca farklı dinlerin eşit derecede geçerli kurtuluş yolları olduğu görüşünde olan bir çoğulcunun eşit derecede kurtuluş yolu olarak kabul ettiği dinlerin taraftarı olmak gibi bir zorunluluğu bulunmamaktadır. Haddizatında böyle bir şey de hem imkansız hem de dini açıdan kabul edilemez bir durumdur.

Ötekiyle birlikte yaşamak zorunlu olarak çoğulcu bir bakış açısına sahip olmayı mı gerektirir? Dinlerarası diyalog sürecinde zaman zaman ancak çoğulcu bir bakış açısının anlamlı ve verimli bir diyalog ortamı tesis etmek suretiyle daha sağlıklı birliktelikler tesis edeceği ileri sürülmek suretiyle birlikte barış içinde yaşamak isteyenlerin

diyalog sürecine dahil olacakların çoğulcu bir dünya görüşüne sahip olması gerektiğinin altı çizilmektedir. Bu bakış açısına göre dinsel ve kültürel çoğulculuğun yadsınamaz bir gerçeklik olduğu günümüz dünyasında birlikte yaşamının gerekliliği olan diyalog, çoğulculuğu bir seçenek olmaktan çıkarıp benimsenmesi gereken bir bakış açısı yapmaktadır. Böyle bir argüman acaba ne derece rasyonel ve ne derece ikna edicidir? Niçin çoğulculuk diyalogun sonucu olarak değil de bir ön şartı olarak kabul edilsin? Çoğulculuk niçin anlamlı ve verimli bir diyalogun ön şartı olsun? Bu ve benzeri sorulara vereceğimiz yanıtların okuyucunun zihin dünyasında bir yer bulması için öncelikle okuyucuya dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk kavramlarıyla ilgili şu temel noktaları hatırlatmak istiyoruz:

Diğer dinsel geleneklere veya kültürlere bakış açılarını ifade etmek için kullanılan bu üçlü sınıflandırma bazı kesimler tarafından kendilerinin bakış açılarını açık ve net olarak ortaya koymak yerine, durumu daha içinden çıkılmaz bir hale sokmakla itham edilerek ciddi olarak eleştirilmektedir.⁶ Burada bu eleştirileri dikkate alarak bu üçlü sınıflandırmayla ilgili şu açıklamaya yapma ihtiyacı hissetmekteyiz. Bizim kullandığımız anlamda dışlayıcılık, bu üçlü sınıflandırmanın her birinin kendi karşıtı olan hakikati dışladığı anlamda bir epistemolojik gerçekliğe işaret etmemektedir. Yine burada kullandığımız kapsayıcılık, bir dindeki teologların kendi dinlerinin terimleri ve kavramları bağlamında diğer dinleri değerlendirmesini ifade edecek tarza dizayn edilmiş hermenötik kapsayıcılık değildir. Burada kullandığımız anlamda çoğulculuk da içine ne koyarsan gider veya içini neyle doldurursan doldur anlamında bir çoğulculuk değildir. Çünkü böyle bir anlayışa sahip çoğulculuk evrensel geçerliliği olan normların veya kuralların varlığını inkar eder. Yine içini istediğin gibi doldur mantığı taşıyan bir çoğulculuk anlayışı kendisiyle dinlerin değerlendirildiği ve kurta-

⁶ Dışlayıcılık, Kapsayıcılık ve Çoğulculuk şeklindeki üçlü sınıflandırmaya yöneltilen eleştirilerle ilgili bkz., Perry Schmidt-Leukel "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology- Clarified and Reaffirmed", Paul F. Knitter, ed., *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, Maryknoll: Orbis Books, 2005, ss. 13-42.

rıcı olup olmadıklarına karar verilebildiği haklı çıkarılabilir normların olmadığı anlamında tüm dinleri eşit kabul eder ki çoğulculuğu bu anlamda kullanmıyoruz. Aksine kanaatimize göre dinler teolojisinde bir seçenek olan çoğulculuk evrensel olarak geçerli kabul edilen normlar çerçevesinde dinlerin ne kadar kurtarıcı bir fonksiyona sahip olduğunu veya diğer bir deyişle ne kadar hakikat içerdiğini değerlendirme konusu yapabilir. Yani dinler hiçbir değerlendirmeye tabi tutulmadan eşit geçerliliğe sahip olgusal gerçeklikler olarak kabul edilmez.⁷

Kanaatimizce çoğulculuk yani kişinin kendi inancı dışında başka inançların da kurtarıcı olduğunu veya olabileceğini kabul etmesi diyalogun ön şartı değil, karşılıklı öğrenme, gelişme ve değişme süreci olarak tarif edilen diyalogun olsa olsa sonucu olabilir. Nitekim çoğulcu bakış açısının önemli savunucuları hatta öncüleri olarak kabul edilen W.Cantwell Smith, John Hick, Paul F. Knitter gibi teologların öykülerine baktığımızda onların diğer din mensuplarıyla diyaloga başladıklarında son derece dışlayıcı bir anlayışa sahip olduklarını ancak diyalog sürecinde bu dışlayıcılıklarını terk ederek çoğulcu olduklarını görmekteyiz.⁸ Yani onların öykülerinde çoğulculuk diyaloga girmeleri için bir ön şart değil, diğer dinlerle ve onların taraftarlarıyla ilişkileri neticesinde ortaya çıkmış bir sonuçtur. Buna göre anlamlı ve verimli bir diyalog ortamı tüm tarafların çoğulcu olmasına değil, diyalog muhataplarını bazı hakikate sahip kişiler olarak kabul etmesine bağlıdır. Diyalog sürecinde ve diyalog vasıtasıyla öğrenmeye açık olmak. Hiçbir diyalog muhatabının kendini serbestçe ifade etmesi sonucunda herhangi bir tehdit veya zarar görmeyeceği bir diyalog ortamı ancak verimli olur.

Diyalog sürecinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bu temel izahattan sonra şimdi de dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk

⁷ Perry Schmidt-Leukel, "Pluralisms: How to Appreciate Religious Diversity Theologically", Alan Race & Paul M. Hedges, eds., *Christian Approaches to Other Faiths*, London: SCM Press, 2008, ss.99-100.

⁸ Hick ve Knitter'in teolojik gelişimi için bkz., Mahmut Aydın, *İsa: Tanrı mı İnsan mı?*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

bakış açılarına göre diğer din mensuplarıyla diyalogdan nasıl bir sonuç beklendiği üzerinde birkaç söz söyleyelim. Dışlayıcı bakış açısına sahip olan diyalog muhatapları diyaloga muhatabından bir şeyler öğrenmek için değil, ona bir şeyler öğretmek için gireceğinden devamlı olarak muhatabına bir şeyleri dikte etmeye çalışan kişi konumunda olacaktır. Çünkü bu bakış açısına sahip olan kişiye göre muhatabının dinsel geleneğinde veya inancında kişiyi kurtuluşa götürecektir bir hakikat olmadığından yapılması gereken sahip olduğu kurtarıcı hakikati ona sunarak onun da sunulan bu hakikati benimseyerek kurtuluşa ulaşmasıdır.

Kapsayıcı bakış açısına sahip olan kişi ise diyalog sürecinde muhatabının inancını veya dinsel geleneğini ondan bir şeyler öğrenmek için keşfetmeye değil, kendi hakikatının söz konusu din ve inançtaki yansımalarını keşfedip bunu muhatabına göstermeyi hedefler. Yani kapsayıcı bakış açısına sahip bir kişi diğer din mensuplarıyla diyaloga girdiğinde onlara kendi geleneklerindeki iyi ve güzel şeylerin aslında kendi geleneğinden kaynaklandığı yoksa onların kendi geleneklerinin kendi geleneğinden bağımsız bir hakikate sahip olmadığını öğretmek ister.

Çoğulcu bakış açısına sahip olan kişi ise hakikatin sadece kendi inancının tekelinde olmadığına inandığından diyalog sürecinde muhatabının inancının da kendi inancı gibi kişiyi kurtarıcı bir özelliğe sahip olup olmadığı yani taraftarlarını Aşkın Varlığın bilincine vardırıarak O'nun iradesine uygun kişiler olarak yetiştirme özelliğine sahip olup olmadığını keşfetmeye açık olmaya çalışır. Kısaca plüralist kişi diyalog sürecinde muhatabına kendi inancını empoze ederek onu sahip olduğu inancı terk edip kendi inancına geçmeye zorlamaz. Aksine onunla karşılıklı olarak inançlarını ve bu inançların gerektirdiği yaşam tarzlarını paylaşarak hep birlikte değişip dönüşmeye ve bu şekilde daha iyi birey olmaya çalışır.

Bu açıklamalardan görüleceği üzere dışlayıcı ve kapsayıcı bakış açısına sahip olanlar *apriori* olarak kendi inançlarının tüm hakikate sahip olduğu yönünde dışlayıcı bir anlayışına sahip oldukla-

ından diyalog sürecinde devamlı olarak muhataplarına bir şeyler öğretmeye çalışır ve hiçbir şekilde muhataplarının inançlarından bir şeyler öğrenme eğilimi içinde olmazlar. Çünkü onlar diyalogu kendilerini geliştirmek değil, inançlarını yayma aracı olarak görürler. Çoğulcu bakış açısına sahip kişi veya kişiler ise diyalog sürecinde kendi inancını *apriori* olarak muhatabının inancından üstün görmediğinden diyalog sürecinde muhatabına bir şeyler öğretme kadar ondan bir şeyler öğrenmeye de açık olur ve bu anlayış çerçevesinde diyalogu hakikat hakkında daha fazla bilgi sahibi, daha iyi insan olma ve yaşanabilir daha iyi bir dünya tesis etmede yolunda bir araç olarak görür.

Çoğulculuğun muhatabı olduğu gibi kabul ederek ona karşı gerçek bir hoşgörü gösterilmesine izin veren tek yaklaşım olduğu iddia edilerek günümüz dünyasında inançlar ve kültürlerarası ilişkilerde çoğulcu bir bakış açısının benimsenmesi gerektiği ileri sürülmektedir. Bu argümanın haklı olup olmadığını veya ne derece rasyonel olduğunu ortaya koymak için diyalojik ilişkide gündeme gelen iki önemli kavram olan “hoşgörü/tolerans” ve “onaylama/takdir” kavramlarının mahiyetlerini ana hatlarıyla ifade etmek istiyoruz.

Hoşgörü/Tolerans

Tolerans ya da hoşgörü kabaca yanlış olduğunu düşündüğümüz bir fikre ya da yaşam tarzına sabır ve tahammül göstermek veya katlanmak anlamına gelmektedir. Daha net bir ifadeyle tolerans katlanılması oldukça zor bir dünya görüşü, yaşam tarzı veya fikirle karşı karşıya gelindiğinde ona sabrederek tahammül göstermektir. Bu tanıma göre tolerans bir organizmanın, kendisinden ciddi bir zarar görmeden zehirli bir maddeyi ne kadar tolere edeceğine benzerdir. Bu anlamıyla tolerans diyalojik ilişki içinde olduğumuz kişilerin inançlarını, yaşam tarzlarını ve dünya görüşlerini onaylama anlamına gelmemektedir. Çünkü hoşgörü onaylama değil, yanlış olduğunu kabul etmemize rağmen söz konusu inançların, yaşam tarzlarının ve dünya görüşlerinin yaşamasına izin vermek demektir. Buna göre farklı bir inancı, dünya görüşünü,

yaşam tarzını veya fikri tolere etmek demek onu paylaştığımız ve onayladığımız anlamına gelmez. Aksine tolerans, yanlış veya hatalı olduğunu düşündüğümüz bir inanca, dünya görüşüne ve yaşam tarzına sahip insanların olduğu gerçeği kabul etmemiz anlamına gelmektedir. Onaylamadığımız bir inancı yada yaşam tarzını benimseyen kişilerin olduğunu kabul etmek de söz konusu inanç ve yaşam tarzının varlığını sürdürmesine izin vermek demektir. T.M. Scanlon “hoşgörünün karşı çıktığımız ve hiçbir şekilde onaylamadığımız yaşam tarzını benimseyen insanların olduğu gerçeğini kabul ederek bu insanların inançlarına ve yaşam tarzlarına izin vermemizi gerektirdiğinin” altını çizmektedir.⁹

Tolerans/hoşgörüyle ilgili yaptığımız bu açıklamalar ışığında şunları söyleyebiliriz: (1) Ötekinin üstesinden gelerek onu bertaraf etmeye teşebbüs etmenin günümüz dünyasında doğuracağı sorunlarla mukayese edildiğinde ötekinin inancına ve dünya görüşüne tahammül etmek demek olan tolerans, ehveni şerdir yani kötünün iyisidir. (2)Tolerans, öteki kesin olarak yanlış olduğunu düşündüğümüz bir seçim yapmış olsa da ona tahammül gösterilmesini öngörmekle bireyin kişisel özgürlüklerini garanti altına almaktadır. Bu anlamıyla tolerans bireylerin özgürlüğünün bir sonucudur.

Onaylama/Takdir

Öteki olarak kabul ettiğimiz kişilerle gerçek ve verimli bir diyalojik ilişki kurmak istiyorsak öncelikle sahip olduğumuz üstünlük iddialarından kaynaklanan her türlü geleneksel önyargılarımızı ve klişeleşmiş kabullerimizi gözden geçirmemiz gerekmektedir. Böyle bir gözden geçirme şüphesiz ötekini kendini anladığı ve anlamlandırdığı şekilde anlama ve bunun sonucu olarak da onu olduğu gibi kabul etmeye hazır olmak demektir. Böyle bir anlayış içinde ötekiyle diyalojik ilişkiye girdiğimizde onun inancının veya dünya görüşünün bizim başlangıçta düşündüğümüzden daha iyi, daha doğru ve daha yararlı olduğunu keşfeder ve bunun sonucunda da söz konusu inançla ilgili önyargılarımızın üstesinden gelerek onu

⁹ T.M. Scanlon, “The Difficulty of Tolerance”, David Heyd, ed., *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton: Princeton Univ. Press, s., 227.

takdir etme veya diğer bir ifadeyle onaylama aşamasına geçmiş oluruz. Bu aşamaya geldiğimizde bir şekilde ötekinin dini inancının üstesinden gelme şeklindeki anlayış ile bu anlayıştan ortaya çıkan herkesin bizim sahip olduğumuz inancı mutlaka benimsemesi gerekir anlayışını artık bir kenara bırakma noktasına gelmiş oluruz. Bunu yapınca da diyalog sürecini ötekini kendimiz gibi yapma değil de karşılıklı olarak gelişme ve zenginleşme vasıtası olarak görmeye başlarız.

Tolerans ve onaylama kavramlarının ifade ettiğimiz bu genel mahiyetlerini dikkate aldığımızda dinsel çoğulculuk modelinin muhatabın inancını ve yaşam tarzını tolere etme değil, onu farklı fakat eşit derecede geçerli bir kurtuluş yolu olarak onaylamayı ifade ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre tolerans dışlayıcı ve kapsayıcı bir yaklaşımı ifade ederken onaylama ve tasdik de çoğulcu yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Ancak burada şu noktanın da altını çizmekte fayda görüyoruz. Çoğulcu bakış açısı diyalog sürecinde muhatabın inancının veya dünya görüşünün eşit derecede geçerli kurtuluş yolu olarak görülmesini gerektirdiği için inanan açısından ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Zira eğer muhatabın inancı benim inancım kadar doğru ve geçerli ise o zaman benim söz konusu inançta olmamın artık bir anlamı kalmamaktadır. Bundan dolayı muhatabın inancını mutlak anlamda doğru kabul etmeyi öngören bir çoğulculuk yerine söz konusu inancında doğru olabileceği ve taraftarını kurtuluşa ulaştırabileceği şeklindeki kısmi bir çoğulculuğun farklı dinsel gelenek taraftarlarının aralarındaki diyalojik ilişkiyi geliştirmede daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu kısmi çoğulculuk bir taraftan kişinin kendi inancını mutlak doğru olarak kabul etmesini öngörürken, diğer taraftan muhatabın inancının da doğru olabileceği ihtimalini kabul etmeyi gerektirmek suretiyle söz konusu inanca hem yaşama hakkı vermekte hem de ondan faydalanılarak gelişebilmeye kapı aralamaktadır.¹⁰

¹⁰ Tolerans ve takdir terimleriyle ilgili bkz., Perry Schmidt Leukel, *Transformation by Integration*, London: SCM Press, 2009, ss.30-45.

Dinsel çoğulculuk, sadece hoşgörü göstermek veya tolere etmek anlamında değil, aynı zamanda olduğu gibi kabul etmek ve anlamaya çalışmak anlamında öteki ile aktif bir ilişki içinde olmayı gerektirmektedir. Tolerans/hosgörü de bu aktif ilişki söz konusu değildir. Dahası dinsel çoğulculuk taraftarların birbirleriyle ilgili bilgisizliklerini de gidermelerini onlardan talep eder. Bilindiği üzere geçmişte olduğu gibi günümüzde de dinsel ve kültürel farklılıklar toplumlar arasındaki köprüleri yıkmak için manipüle edilmeye devam etmektedir. İşte böyle bir ortamda dinsel farklılıkları kabul etme ve anlamaya çalışma birbirimizle karşılıklı anlayış, saygı ve bilgilenmeye dayalı diyalojik ilişki kurmamızı gerektirmektedir. Dinsel çoğulculuk farklı dinsel arkaplana sahip kişilerin yaşanabilir daha iyi bir dünya oluşturma yolunda demokratik ve sosyal çoğulculuğun hakim olduğu bir düzen oluşturma yolunda oldukça yapıcı bir işleve sahiptir. Çünkü dini çoğulculuk bir taraftan tarafların birbirlerinin farklılıklarına saygıyı göstermesini onlardan talep ederken, diğer taraftan farklılıkların üstünlük, kavga ve çekişme aracı değil daha iyiye ve güzele ulaşma yolunda birbirleriyle yarış içinde olunmasının aracı olarak kullanılmasını önem görmektedir.

Çoğulculuk ve Çeşitlilik

Yaşadığımız çok kültürlü, çok inançlı ve çok etnik kimlikli dünyada sık sık “çoğulculuğun ve çeşitliliğin” kutlanması gereken çok iyi bir şey olduğu sloganı dillendirilir. Acaba gerçekten çoğulculuk ve çeşitlilik kutlanması gereken bir şey mi yoksa tam tersine yok edilmesi gereken bir unsur mu? Bu soruyu bir Müslüman olarak yanıtlamak gerekirse basitçe çoğulculuğun ve çeşitliliğin Allah’ın takdir ettiği olgusal bir gerçeklik olduğunu görürüz. Nitekim Yüce Kitabımız Kur’an’a göre dünyada birden çok dinsel topluluğun bulunmasına izin veren bizzat Yüce Allah’ın kendisidir. Eğer Allah bunun tersini dilemiş olsaydı insanlığı tek bir ümmet/dinsel topluluk olarak yaratırdı. Bu fikir Kur’an’da birkaç defa altı çizilerek vurgulanmaktadır: “...Eğer Allah dileseydi hepinizi bir tek toplu-

luk yapardı..."¹¹; "Hem Rabbin dileyseydi, bütün insanlığı bir tek ümmet yapardı..."¹²; "...Allah dileyseydi şüphesiz hepinizi bir tek ümmet yapardı..."¹³; "Eğer Allah dileyseydi onları tek bir ümmet yapardı..."¹⁴ İslam inancına göre insanlık tekdir ve tek olarak da kalmaya devam edecektir. Ancak bu birlik farklılıklar ve çeşitlilikler içinde bir birliktir. Farklılık ve çeşitlilik ne insan toplumunun idealden ütopyaaya dayanan bir tedrici değişiklikten dolayı ne de ilahi rehberliğin veya insan anlayışının olmamasından dolayıdır. Aksine onlar kültürlerin, dillerin, ırkların ve yaşanan çevrenin farklılığının bir sonucu olarak ortaya çıkan normal bir beşeri durumdur.

Kur'an'ın çoğulculuk ve çeşitliliği tasdik etmesinden yola çıkarak onun hiçbir rezerv olmaksızın kutlanması gereken bir şey olduğuna hükmetmemiz gerektiği düşünüyoruz. Çünkü kutlanması gereken ve üstesinden gelinmesi gereken çeşitlilikler vardır. Örneğin ölümcül hastalıkların çeşitliliği hastalığı insanoğlu için gerekli ve iyi yapmadığı gibi ölümcül silahların çeşitliliği veya şiddet veya işkence yöntemlerinin çeşitliliği de bunları iyi kılmaz. Ama buna karşın örneğin tek bir çiçek değil de birbirinden farklı renge ve kokuya sahip bir dizi farklı çiçeğin olması tabi güzelliği insanoğlu için daha çekici bir hale getirir. Aynı şekilde tek bir çeşit meyve değil de tat ve kokuları farklı pek çok çeşit meyvenin olması hem damak tadımızı geliştirir hem de bize farklı vitaminler sağlayarak daha sağlıklı olmamıza yol açar. Bu ve buna benzer örneklerden yola çıkarak çeşitliliğin kendi başına iyi olmadığı onun bir çeşit güçlendirici etki eden bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre kötü ve istenemeyen şeylerin çeşitliliği kötüyü daha kötü; iyi ve güzel şeylerin çeşitliliği de bunları daha iyi ve daha güzel yapmaktadır.¹⁵ Bu noktada şu soruyu kendimize sorarak dinsel ve kültürel çoğulculuğun kutlanması mı yoksa üstesinden gelinmesi gereken bir olgu olduğunu sorarak bu sorunun yanıtını

¹¹ 5/Maide, 48.

¹² 11/Hûd, 118.

¹³ 16/Nahl, 93.

¹⁴ 26/Şuarâ, 8.

¹⁵ Schmidt-Leukel, *Transformation by Integration*, s.30.

tartışmaya başlayalım. Bunu yapmadan önce belirli bir dinsel inanca veya kültüre ya da dünya görüşüne sahip kişilerin diğer dinleri, kültürleri veya dünya görüşlerini iyi mi yoksa kötü mü gördüğü konusunda ortada ciddi bir sorun olduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Çünkü insanlık tarihine baktığımızda tarihin her döneminde hakim dinin, kültürün veya dünya görüşünün taraftarlarının diğer dinleri, kültürleri veya dünya görüşlerini üstesinden gelinmesi gereken unsurlar olarak görerek onları tarih sahnesinden silip kendi dinlerini, kültürlerini ve dünya görüşlerini biricik kılma eğiliminde olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bizim de böyle bir tutum içinde olup olmadığımızı kendi kendimize şu soruyu sorarak test edebiliriz: Bir an için dünyadaki tüm insanların kendi inançlarından, kültürlerinden veya dünya görüşlerinden vazgeçerek bizim inancımızı, kültürümüzü veya dünya görüşümüzü benimsediğini hayal edelim ve kendimize böyle bir durumun hoşumuza gidip gitmeyeceğini soralım. Yani tüm insanların bizimle aynı dini, kültürü veya dünya görüşünü paylaşmasını bizim gerçekten istediğimiz ideal bir durum mu yoksa bizim gelişmemizi, daha iyiye ve daha güzele ulaşmamızı engelleyen büyük bir kayıp mıdır? Eğer tüm insanların bizim dinsel inancımızı, kültürümüzü veya dünya görüşümüzü benimsemesini büyük bir zafer ve ideal bir durum olarak görürsek o zaman bu durum dinsel ve kültürel çeşitliliği takdir edilmesi ve kutlanması gereken değil, tolere yani katlanılması gereken ve ilk fırsatta da üstesinden gelinip yok edilmesi gereken bir olgu olarak gördüğümüz anlamına gelir. Yok eğer kendi dinsel geleneğimiz, kültürümüz veya dünya görüşümüz dışındaki dinlerin, kültürlerin veya dünya görüşlerinin ortadan kaldırılmasını yani çeşitliliğin yok edilmesini bizim için büyük bir kayıp olarak görüyorsak o zaman bu durum bizim dinsel ve kültürel çeşitliliği gerçekten takdir ettiğimiz ve değerli gördüğümüz anlamına gelir.

Çoğulluk ve Çeşitlilik: Kutlanılması mı Yoksa Üstesinden Gelilmesi mi Gerekir?

Dinsel inanışların, kültürlerin, dünya görüşlerinin, yaşam tarzları-

nın ve etnik kimliklerin çoğulluğu ve çeşitliliği toplumlarımızda yol açtığı sorunlardan dolayı çoğu kez istenmeyen bir olgu olarak görülse de aslında bu çoğulluk ve çeşitlilik günümüz dünyasında mevcut olan sorunların çözümü konusunda zengin bir kaynak olarak da olabilir. Çünkü monolitik ve tekdüze bir yaşam tarzı ve dünya görüşünün aksine dinamik ve sürekli gelişime açık bir dünya görüşü geliştirilmesini öngören çeşitlilik toplumların sosyal ve siyasal gelişmesinin itici gücüdür. Zira çeşitlilik ve çoğulluk sorunları farklı şekillerde algılama ve yorumlama yeteneğini geliştirerek onlara farklı çözümler üretilmesini sağlamaktadır. Yani çeşitlilik bir sorunla ilgili pek çok çözüm yolunun üretilmesini sağladığından ilgili sorunun çözümünde bize alternatif çözüm yolları sunar. Buna göre toplumların ilerlemesi sahip oldukları farklılıkların ve çeşitliğin ortadan kaldırılmasıyla değil, onların muhafaza edilip avantaja dönüştürülmesine bağlıdır. Örneğin İslam tarihine baktığımızda ilk dönemlerde fethedilen bölgelerde yaşayan gayri-Müslim halk ötekileştirilerek farklılık ve çeşitlilik yok edilmeye çalışılmamış aksine gayri Müslimlerden üst düzey bürokrat, hekim ve bilim insanı olarak yararlanılma yoluna gidilmiş ve bu şekilde çoğulcu bir İslam düşüncesi ve kültürü inşa edilmiştir. Örneğin 711 yılında Müslümanların Kuzey Afrikalı komutan Tarık b. Ziyâd komutasında İber Yarımadasına adım atmasıyla birlikte Endülüs coğrafyasında kurulan İslam devletleri bünyesinde farklı dinsel ve kültürel kimlikler eritilerek yok edilme yerine bu kimliklerden de yararlanılma yoluna gidilmiştir. Öyle ki bu dönemde Endülüs’de Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların katkılarıyla adına *convencia*, “bir arada yaşama” denen farklılıkların kin, nefret ve çatışma değil, daha iyiye ve güzele ulaşma yönünde bir yarış aracı olarak görüldüğü bir din ve medeniyet tecrübesi oluşturulmuştur.¹⁶

İslam dünyasında farklılık ve çeşitliliğe saygı gösterip bundan yararlanılmaya çalışıldığı dönemde Batı Hıristiyan dünyasında ise

¹⁶ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İstanbul: İSAM, 2007, ss. 79-80; Endülüs coğrafyasında Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların ortak katkılarıyla oluşturulan *convencia* tecrübesiyle ilgili geniş bilgi için bkz., Maria Rosa Menocal, *Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Boston: Brown, 2002.

“Kilise dışında kurtuluş yoktur” dogması çerçevesinde her türlü farklılık ve çeşitliliğin baskı altına alınıp yok edilmeye çalışıldığını görmekteyiz. Örneğin beşinci yüzyılın en önemli teologlarından olan Aziz Agustin *The City of God* adlı eserinde bırakalım Hıristiyan olmayanları Hıristiyan olup da Katolik Kilisesinin inanç öğretilerine bağlı olmadıklarından heretik/sapkın olarak kabul edilenlerin tümünden yok edilmesi için üzerilerine ordular gönderilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Keza 1492’deki “reconquista hareketini” başarıyla ulaştıran İspanya kralı Ferdinand ve kraliçe İabella Endülüs’deki Müslüman hâkimiyetine son verince buradaki Müslüman ve Yahudilerden yararlanmak yerine orta-çağ Hıristiyan medeniyet algısına uygun monolitik bir yaşam alanı oluşturmak için onları ya ülkeyi terk etmeye ya da Hıristiyan olmaya zorlayarak buradaki çok inançlı ve çok kültürlü yapıyı tarumar etmiş. Bunun sonucunda da yukarıda ifade ettiğimiz üzere Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların katkılarıyla burada tesis edilen birlikte yaşama kültürü yok edilmiştir.

Bu örneklerden de görüleceği üzere farklılık ve çeşitlilik, farklı fikirlerin, dünya görüşlerinin, ilgilerin ve eylemelerin ortak bir noktada bir araya getirildiği uyumlu bir toplumsal yapı tesis edildiğinde faydalı olması mümkündür. Eğer bu mümkün olmayıp da bir toplumu oluşturan bireyler, gruplar farklılıklarını birbirleri aleyhine kullanırsa ve kendi farklılıklarını diğerlerinin farklılıklarını gözartı edecek tarza ön plana çıkarırsa o zaman çoğulluk ve çeşitlilik toplumların ilerlemesi için avantaj değil, tam tersi dezavantaj olur.

Sonuç Yerine

Dinsel çoğulculuk modelinin yukarıda ifade ettiğimiz temel argümanlarının ve bu argümanlar çerçevesinde oluşturulacak çoğulcu dünya görüşünü birlikte yaşamaya katkısını daha net olarak ortaya koymak için farklı din ve kültür mensuplarının birlikte beraber yaşadıkları toplumlarda toplumsal bütünleşmenin ve birliğin sağlanması için sosyal bilimciler tarafından yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra gündeme getirilen bazı tezleri okuyucuya hatırlat-

latmakta fayda görüyoruz. Amerika'ya bilinçli bir göçün teşvik edildiği 1950'lilerde Amerikalı yöneticilerin farklı kültürlerin ve etnik kimliklerin bir potada eritilerek tamamıyla Amerikan olan yeni bir kimlik oluşturmak için "erime potası" tezini üretmişlerdi. Bu teze göre tıpkı keşkek adlı yemeği oluşturmak için buğday, nohut ve etten oluşan malzemelerin kendi ayırt edici yapılarını kaybedip her üçünün kombinasyonu ile yeni bir tat oluşturuncaya kadar dövülmesi gibi dünyanın dört bir yanından Amerika'ya göç eden farklı etnik kimliğe ve kültürel arkaplana sahip kişilerin kendi ayırt edici kimliklerini erime potasında eritilerek ortak bir Amerikalılık kimliği etrafında toplumsal bütünleşmenin yani entegrasyonun sağlanması hedeflenmişti.¹⁷ Bu model, geleneksel değerlerini ve topluluk aidiyetlerini muhafaza etmek isteyen grupların kendi değerlerini yaşayabilecekleri güvenli bölgeler oluşturmak için şehir gettoları oluşturması sonucunu doğurmuştur. Çünkü farklı kültürel arkaplana ve etnik kimliğe sahip göçmenler potada eriyip keşkek olmak yerine kendi ayırt edici özelliklerini korumak için potanın dışında kalmayı tercih ederek okul, market, kafe, kasa gibi kendilerine ait mekanlar açmışlardır.¹⁸ Bu durum da doğal olarak aynı şehirde yaşayan ve aynı işyerinde çalışan insanların birbirlerini dost olunmaması gereken kişiler anlamında ötekileştirmesine sebebiyet vermiştir.

"Erime potası" modelinin Amerika toplumuna kâr değil, zarar getirdiğini gören sosyal bilimciler 1960'lardan itibaren "salata tabağı" modelini tartışmaya açmışlardır. Bu modele göre tıpkı bir salatayı oluşturan domates, salatalık, marul, soğan, havuç, maydanoz gibi malzemelerin salatada kendi ayırt edici yapılarını kaybetmeden birlikte yan yana bulunması gibi farklı kültürel ve etnik kimliklerin olduğu gibi kabul edilip aynı ortamda yan yana bulunması öngörülmekteydi. Farklı etnik, kültürel ve dinsel kimliklerin fiziki birliktelikleri yani yan yana bulunmaları hariç birbirleri-

¹⁷ "Erime potası" tezinin mahiyetiyle ilgili bkz., bkz., Philip Gleason, "The Melting Pot: Symbol of Fusion of Confusion?", *American Quarterly*, 16, Spring 1964, ss. 20-46.

¹⁸ İbrahim Kalın, "Türkiye'nin Çoğulculuk Meselesi", http://www.setav.org/public/yazdir.aspx?Dil=tr&hid_8271.

le dahili bir ilişkiye girmemelerini öngörmesi hasebiyle bu model de toplumsal bütünleşmeyi ve dolayısıyla da barışı sağlamada fazla başarılı olamamış ve “erime potası” tezinin yol açtığı gettoleşme ve kamplaşmayı ortadan kaldıramamıştır. Bundan dolayı farklı etnik, kültürel ve dinsel kimliklerin “salata tabağı” tezinde olduğu gibi birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde olmadan birlikte yana yana bulunmaları yerine karşılıklı olarak etkileşim içinde olacakları “aşure” tipi bir yapılanmanın tüm kesimlerin kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek birlikte barış içinde yaşayabilecekleri ortak bir mekan oluşturmak için gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu tezle ne kastettiğimizi daha net olarak şu şekilde ortaya koyabiliriz:

Bilindiği üzere aşure tahıl ve meyvelerin karışımıyla oluşan özel bir tatlı çeşididir. Bu tatlı çeşidini oluşturan buğday, nohut, kuru fasulye, kuru üzüm, kuru kayısı, kuru incir, elma, portakal gibi malzemelerin her biri bir yandan kendi ayırt edici tatlarını korurken, diğer yandan birbirleriyle etkileşim içinde ortak bir tat da oluşturmaktadır. Dahası bu karşılıklı etkileşim içinde her bir malzemeye diğer malzemelerin aroması da nüfuz ettiğinden ilgili malzeme kendi hususi özelliğini kaybetmeden tat ve aroma açısından zenginleşmektedir. Bu modele göre tesis edilecek toplumlarda farklı dini, etnik ve kültürel kimliğe sahip kişiler birbirlerine üstünlük kurmadan birbirlerine karşılıklı olarak öğreteceği, birbirlerinden karşılıklı olarak öğreneceği ve böylece karşılıklı olarak zenginleşip gelişeceği bir ortak yaşam alanı oluşturma şansı yakalayacaklardır. Çünkü bu modelde ne “erime potası” modelinde olduğu gibi toplumu oluşturan farklı kimliklerin kendi ayırt edici özellikleri bir potada eritilip yok edilmeye çalışılır ne de gibi salata tabağı modelinde olduğu gibi farklı kimlikler birbirleriyle karşılıklı etkileşime girmeden bir arada tutulmaya çalışılır. Aksine farklılıklar daha iyiye ve daha güzele ulaşma yolunda bir zenginleştirme aracı olarak kabul edilerek hem korunur hem de bunlardan yararlanılma yoluna gidilmiş olunur. Bu özelliğinden dolayı “aşure modeli” çerçevesinde kurulacak bir toplumsal yapı yukarıda temel argümanlarını ana hatlarıyla ifade ettiğimiz dinsel çoğulculuk modeli-

nin gerektirdiği toplum yapısıyla örtüşmektedir. Çünkü dinsel çoğulculuk modeli de tıpkı aşure modelinde olduğu gibi dinsel, etnik ve kültürel farklılıkları kendi ayırt edici yapıları çerçevesinde olduğu gibi kabul edip karşılıklı etkileşim içinde birbirleriyle diyalojik ilişki içinde olmalarını ve böylece zenginleşip gelişmelerini öngörmektedir. Bu özelliğinden dolayı farklı dinsel ve kültürel arkaplana sahip kişilerin kendi ayırt edici farklılıklarını muhafaza ederek yaşanabilir daha iyi bir dünya toplumu oluşturmanın gereği olan demokratik ve sosyal çoğulculuğa yönelik bir araç olan dinsel çoğulculuk modelinin birlikte yaşama sorunun üstesinden gelinmesinde anahtar bir role sahip olduğunu söylemek abartılı olmasa gerek.



Some Reflections on the Contribution of Religious Pluralism to Living Together with the Other

Citation/©: Aydın, Mahmut, (2009). Some Reflections on the Contribution of Religious Pluralism to Living Together with the Other, *Milel ve Nihal*, 6 (2), 9-30.

Abstract: As is well known the issue of living together with "the other" has been started to be one of the most important problem from the beginning of the humanity especially from the controversy between Cain and Abel whose story is told by both the Bible and the Qur'an. This problem both has been getting very complicated and being an existential problem in our own day. Furthermore our contemporary intercommunicating and interdependent universe has made us aware, more clearly but also more painfully than ever before, of the multiplicity of different religions and cultures. Thus the presence, power and richness of the others have vigorously entered our own awareness. Because of these developments the issue of living together with the other has become an important problem which we need to overcome by developing new models which urge us to be more tolerant to others by accepting them as they accept themselves and respecting their otherness. In this article it is dealt with the possible contribution of pluralistic model which has been developed in Western academies and spreaded all over the world as a response to present religious and cultural diversity of our world. By doing this our main thesis is to present the reader's attention the following point: As long as a religiously pluralistic world view does not become widespread all over the world it is not possible to take root of the political, social and cultural pluralism in order to establish a world order in which all sides both can live together by establishing on the one hand a common value and harmonious society and on the other hand keep their own distinctive features.

Key Words: Living together, religious pluralism, plurality and diversity, tolerance, acceptance.



"Öteki" ile "Beriki" Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı

Şevket YAVUZ*

Atf/©: Yavuz, Şevket (2009). "Öteki" ile "Beriki" Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı, Milet ve Nihal, 6 (2), 31-50.

Özet: Ortaya koydukları âlem ve insan tasavvurlarına göre değişmekle beraber dinler, hem bu dünyada, hem de vaat edilen öte dünyada mutluluk ve huzuru sağlamayı hedefleyen hakikat iddialarında ve bu hakikate bağlı kurtuluş iddialarında tekildir ve biriciktir. Bu hakikat ilkesine ve buna bağlı akideye göre ördüğü birey ve toplum projesinde de dinler kendi "berikileri"ni kurarken, aynı zamanda kurtuluş havzasından ırak kabul edilen "ötekiler"i de kurgular. Hiyerarşik ve seçkinci yapıya göre şekillenen kült eksenli medeniyet yapılarının ve en başta homojenleştirici ve ayrıştırıcı Modernitenin oluşturduğu durumun sonucunda karşımıza çıkan birlikte yaşayamama sorunu karşısında bu çalışma şu safhalarda konuyu analiz etmeyi hedefler: (1) Teşhis (Sorunun tarihsel, teolojik ve varoluşsal kaynak ve kökenleri); (2) Tedavi Potansiyelleri (tarihten, zamanın ruhundan ve ilkelerden devşirilecek); (3) Terapi / Tedavi . Tedavi de şu terapi türlerini ve özelliklerini kapsar: Ontolojik Pota, Epistemolojik Platform, Etik / Ahlâk Perspektifi, Estetik Prensipler, Tarihsel Panorama, Sosyo-Ekonomik ve Sosyo-Politik Pusula ve İnsan-Dünya-Evren-Tanrı Piramidi. Tedavi ile ulaşılabilecek sonuç da (çalışmanın tezi) şudur: İnsan, kendi geleceği ve dünya-evrenin devamı için te'âruf ("danış olma, ırfanlaşma ile ümrana ve kardeşliğe evriliş) ruhu ile küresel bir convivencia ("birlikte ve beraber yaşama")yı veya genel bir mixvarvaroi ("alacalı oluş")yı gerçekleştirir. Bu durumda dinlerin "öteki" ile "beriki" arasındaki daha çok güç kaynaklı salınımını insanları "beriki kılma" ile sulha eristirecektir. Bu da geleceği ve karakteri birbirine bağlı evrensel bir huzur zincirinin inşasına imkan verebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Birlikte Yaşama Kültüre ve Haleti, Öteki, Beriki, Modernité / Post/modernité, Te'âruf, Convivencia, Mixvarvaroi, İrfanlaşma, Küresel huzur zinciri, Teşhis, Terapi Potansiyeli, Terapi.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [shyavuz@yahoo.com].

I. Giriş: Genel Teorik Çerçeve, Problemler ve Tezler

Dinler Tarihi açısından ele alındığında şu husus başta ifade edilmek durumundadır: Dinler hakikat ve bu hakikatin özüne ve açıklımına göre ifadesini bulan kurtuluş iddiaları açısından tekillik ve biriciklik iddiasındadır. Bu iddia—ki bu mensuplarına göre inançtır—gücün tarihsel süreçteki dinin kök, form ve tezahürlerine müdahale etmediği yer ve ortamlarda beraberinde genellikle “kapsayıcı” (*inclusivism*) bir tavrı, tutumu ve haleti öngörür. Gücün iktidar arayışı ve hegemonya inşası süreçleriyle bu tekillik iddiası beraberinde çoğunlukla “dışlayıcı” (*exclusivism*) ve bazen de “denkleştirici” (*parallelism*) politikalara yol açar. Geleneksel dinlerin hemen hepsinde ve özellikle de vahiy-eksenli dinlerde bu hakikat ve kurtuluş iddiaları çoğu zaman insanlığın kökenlerine gönderme yapılarak evrensel, bütüncül ve insanî eksende temellendirilmeye çalışılır.

Dinler kendi tabii havzaları ve tarihsel rolleri itibarıyla birlikte yaşamının ilk modelliğini temsil ederler. Adalet, barış, sevgiyi mutluluk ve huzurun bağımsız belirleyenleri olarak öngören dinler, birlikte yaşama kültürü (bundan sonra BYK) ve hâletini “yaşanan-ama-yazılmamış” bir hikaye olarak insanlığa ilk kazandıran ilke, inanç ve tezahürlerdir.

Genellemelerin tehlikelerini de göz önünde bulundurarak şu nu iddia etmek yerindedir aslında: İster mahallî, ister evrensel; ister vahiy eksenli, ister ideoloji-kült eksenli olsun her din özellikle kendi mensuplarına getirilen hakikat ekseninde huzur, mutluluk ve devamlılığını kurma arzusundadır. Bu arzu, bir bakıma o dinî yapı ve oluşumun bir tür varoluşsal sağlamasıdır.

Bununla birlikte her dinî gelenekte, açık ve/veya kapalı, dolaylı ve /veya direkt olarak bir “öteki” tasavvuru kendini ele verir. Bu “öteki” özellikle teolojik açıdan düalist yapı ve karakterli dinlerde ve teolojilerde teleoloji yüklü bir ontolojik öteki olarak belirir. Metafiziksel olan bu “öteki” kozmik bir süreç ve kader ile ilintilidir.

Bu süreç ve kader de tarihsel olarak birey ve toplumları çoğu zaman kendi "kutsal kubbe"sinde kendilerini seçilmiş, kurtulmuş, kazanmış ve üstün varlıklar olarak konumlandırmalarına imkan verir. Ve bu bağlamda temel iddia şudur: Tüm bu iddialar, algılar, süreç ve kader skalaları tarihsel tecrübeler göz önünde bulundurulduğunda "ötekileştirici" ve "öteleyici" tüm kolektif diskur, pratik, hâlet ve temsiller gücün başlatıcı, yoğunlaştırıcı, şekillendirici ve yeniden üretici müdahalesinden ayrı olarak düşünülemez. Diğer bir ifadeyle, dinlerin tarihsel ifadeleri ve açılımları sadece ve yalnız kendi doğal devinimleri içinde gerçekleşmez; aksine her tarihsel süreçte olduğu gibi, güç-iktidar-bilgi-iman silsilesi şeklinde beliren tarihsel durumlar gücün dinin mahiyet ve tezahürlerinin aksını çoğu zaman tayin ettiği hakikatine gönderme yapar. Bu da Dinler Tarihi'nde gücün fonksiyonelliği ve formlayıcı rolünün hatırlanmasına vesile olacaktır.

Öte yandan; Dinler Tarihi'nde sistemleştirmeye çalıştığımız 5-C / 5-İ metodolojisindeki ikinci "c" / "i" de dinlerin bu özelliği ile ilgilidir; yani *community* / "toplum"; yani daha da açılacak olursa insan; birey, aile, toplum, beriki ve öteki tasavvurları. Dinlerin kendi "beriki"lerini inşa ederken şu özellikleri öne çıkardıklarını görmek mümkündür: (a) Bireysel ve ailevî; (b) sosyal ve toplumsal; (c) evrensel ve kozmik. Bunun açılımı şudur: "Öteki" —ki bu vahiy eksenli dinlerde vasıfsal; düalist ve politeist dinlerde ontolojik ve teleolojiktir—; tarihsel öznenin kendi farklılığını, nev-i şahsına münhasırlığını ve biricikliğini, "doğal" olana teslim oluşuğunu (Hindu ve Buddist geleneklerdeki gibi), "seçilmişliğini" (Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde olduğu gibi), "orta ümmet / toplum" (İslam'daki gibi) oluşuğunu ve dolayısıyla "kurtuluş"unu negatif imaj olarak konumlandırdığıdır. Bu da "beriki"nin bireysel, sosyal ve evrensel boyutları dikkate alınarak inşasına imkân verir. Diğer bir ifadeyle "öteki" bir şekilde "beriki"nin tersinden sağlamasıdır.

Bu bağlamda önemli soru şudur: "Öteki" ne zaman ortaya çıkar? Dinî diskur ve pratiklerin kökünden mi, kimlik inşa süreçlerinden ve aygıtlarından (kültür, tarih, topografya, vb.) mı, gücün

tarihsel olarak dinî ve manevî olan üzerinden ve/veya aleyhinden "öteki"nin inanç ve akidesine ve/veya ontolojik gerçekliğine tasallut zaman ve durumlarından mı, "ihtiyaçlar hiyerarşisi"nin en temel basamaklarındaki mücadele süreçlerinden mi, yoksa duygu-istek ve arzuların (umut-korku, sevgi-nefret, yüceltme-sakinme) kontrolsüz salınımından mı? Bu belki bir veya birkaçından, bazı durumlarda ve yerlerde de belki hepsinden doğan bir sonuçtur. Bu ifadelerin anlamı şudur: Hiçbir çatışma ve ayrışma sırf ve sadece inanç farklılığı, iman çeşitliliği ve din olgusu sebebiyle meydana gelmez. İnanç ve kabullerdeki farklılıkların çatışma konusu haline gelmesi veya getirilmesi hemen her zaman bir şekilde güç, iktidar, hakimiyet, hegemonya, rövanş, intikam vb. bireysel ve toplumsal tepki ve tavır alışlar sebebiyledir. Buradan da şu hükme varmak zor olmasa gerekir: Kendi tabii havzaları ve pür teolojileriyle dinler ve inançlar BYK ve haletinin tarihsel ve teolojik olarak imkanı ve dilidirler. Çalışmanın tezini şu sorularla çerçevelemek mümkündür: BYK ve haletinin teolojik ve pratik imkânı nereye kadardır ve nasıl olmalıdır? BYK ve haletini ihlal eden sorunların tespiti ("teşhis" / *diagnosis*), tedavi potansiyelleri ("tahmin" / *prognosis*) ve tedavisi ("tedavi" / *therapy*) küresel köyün güç hengâmesinde ve terörler trafiğinde mümkün müdür?

Gücün ve güç kombinasyonlarının kurguladığı çatıştırmacı noktaları bir tarafa bırakıp, birlikte danış olmaya, irfana ve ümrana hizmeti öncелеmek zor olmasa gerekir. "Öteki" ile "beriki"nin salınımında tüm inanç ve akidelerin artık neredeyse tamamen kendi "kutlu", "seçilmiş" ve "kaderleştirilmiş" adalarından çıkıp, küresel köyde "diğerleri" ninkilerle birlikte ve beraber olmalarının zorunluluk olarak belirlediği bir zamanda küresel bir *te'âruf ruhunu* veya global *convivencia* ("birlikte yaşam")yı imkanlaştırmak insanlık görevi olarak belirlediği açıktır.

II. "Öteki" ile "Beriki" Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı

A. Teşhis

1. Tarihsel Arka-planın Zamanın Ruhuna Taşındıkları...:

Sosyo-kültürel ve dinî karşılaşmalar genellikle şu genel safhaları takip ederler: Karşılaşma, meydan okuma (teo-politik, kültürel, vb. alanlarda ve safhalarıyla) rekabet, çatışma, uzlaşma-uyuşma. Bu da her iki taraf açısından devamlılık ve kopukluk gibi diğer başka durumları ortaya çıkarır.

İnançlardaki ben tasavvuru ve öteki algıları sadece teolojik ve kavramsal olarak kal/a/mazlar. Kabul edilen imanın temsil, tebliğ, tekmil (tekamülü), tesis (kurumsallaşması) ve talimi (eğitim ve öğrenim ile devamlılığı) genellikle bir sorumluluk olarak tarihsel aktörlerine yüklenir. Hakikat ve bu hakikat ekseninde beliren kurtuluş ideali, "öteki" hakikat ve kurtuluş söylem ve inançlarının ya mahiyet olarak yetersizliğine ve/veya değiştirilmişliğine, ya da tarihte var olamayacak kadar nahifleşmesi sebebiyle güç ve hegemonyanın hizmetin altında malzemeleştirilmesinde baskın ve belirgin olarak devreye girer / sürece katılır.

Öte yandan; din ve inancın bütünleştirici ve BYK ve haletini inşa edici fonksiyonu tarihsel süreçlerde politik, askerî, ekonomik bağül ve/veya bağımlı belirleyenler tarafından manipüle edilebilmektedir. Bu süreçte "öteki", üretilen imajlarla ve tarihsel bagajlarla (*preleptic ve proleptic paragons*) anormalleştirilir. Bu süreçte üretilen imajlar ve algı formları gerçekliğin yerine konur, kültürel ve dinî alanda gerginlik alanları ve fay hatları din, iman, kültür ve medeniyet unsurları malzemeleştirilerek kümülatif bir şemsiye inşa edilir. Bu şemsiye altında da gerçekten dinin ve imanın malzemeleştirilen şekli ve tarzıyla kurtuluş vaat ettiğine inanan toplumsal gruplar ve bireyler olacaktır ve tarih boyunca da var gelmiştir.

2. Zamanın Ruhuyla Gelenlerin Teşhisi...:

Küresel köy halini alan dünyada insanlığın geleceğini tehdit eden sorunları şu genel başlıklar altında toplamak mümkündür:

(a) Sosyo-kültürel ve din eksenli (ahlaki çöküntü, inançsızlık, haksızlık, eğitim ve hukuk alanında karşılaşılan sorunlar, tarihî ve kültürel değerlerin yok edilmesi, vb.). İşte bu tür sorunların çözümünde insanlar ve toplumlar arasındaki diyalog, hoşgörü ve tolerans eksikliği, farklılıklara karşı tahammülsüzlük ve farklılıklarla barış içinde bir arada yaşama konusunu günümüzde acil olarak devreye sokulması gerektirmektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, hem gücün (politik, askerî, ekonomik başta olmak üzere) kendi meşruiyetini perçinleme ve hegemonya alanlarını genişletme ideali, hem de bununla bazen direkt, bazen de dolaylı ilintili olan dinin tezahürlerinin irrasyonel, hissî ve reaksiyoner tarzlarda ortaya konulması din-kültür-medeniyet ve kimlik (kültürel, etnik, ideolojik) kodlarını sorunun en önemli parçası haline getirebilmektedir. Gücün kontrolsüz ve merhametsiz hegemonya arzusu birey, toplum, grup ve kitlelerde cehalet, ayrımcılık, fakirlik ve ötekileştirilmişlik ile birleşerek huzur ve mutluluk projesi olan dini ve varlığın renkli vitrayı olan etnik kimlikleri kaosu, tedhişin, terörün, çatışmanın ve savaşın kaynağı ve sebebi olarak malzemeleştirebilmektedir. Varoluşsal olarak ve tarihsel olarak din; hiçbir zaman şiddet, terör, kavganın kaynağı değildir; ama birey, toplum, grup veya kitleler çoğu zaman kendi hegemonya arzularını, güç arayış ve yayma isteklerini, ideolojileştirdikleri düşünce ve kabullerini, ötelenmiş ve ötekileştirilmiş olmanın intikam ve hırsını ve ifratlaşan farklılık ve ayrışma dürtüsünü dinî bir ilke üzerinden ve dinin tezahür formları üzerinden ifade ederler.

Diğer yandan, 19. yüzyıldan itibaren özellikle pozitivizmin Batı'dan dünyanın diğer coğrafyalarına hızla yayılmasına bağlı

olarak dine pür rasyonellik ve dünyevîlik kisvesi giydirilmesi dini ideolojik kodlara hapsedebilmektedir. Bu da his dünyasının, heyecanların, bilinçdışı tasavvur ve tahayyüllerin, samimiyetin ve karşılıksızlığın dinin dışındaki seküler-ama-kutsal formlara dönüştürülen ideolojik aygıtlara ve spiritüel akımlara bırakılması anlamına gelecektir. Böyle bir din ve kültür havzasında da BYK ve haletini inşa edebilmek ve sürdürebilmek neredeyse imkansızdır.

Öte yandan; “seçilmişlik” yanılgısının etkisi ile, tıpkı *Kristoloji* (“Mesih Teorisi/ Bilimi”)’nin “ötekileştirme” süreçlerinde kullanıldığı gibi, pozitivist ve ilerlemeci tarih tasavvurunun “merkez” ülkelerin, kültürünün ve medeniyetinin tarihsel düzlemin nihâi noktası ve gelişme ve ilerlemenin “sonu” olarak görülmesinin ve bu kabulün “yumuşak güç” (*soft-power*) ve gerektiğinde “sert güç” kullanılarak “öteki” üzerine dayatılması günümüzdeki sorunların en önemlilerinden biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu durum tez ile ifade edilecek olursa, şunu iddia etmek mümkündür: İdeolojik hegemonyaya sahip olan, varlık-bilgi-akide-pratikler manzumesini de tayin eder. Daima “veren, şekil veren, değiştiren, medenîleştiren ve—zamanın meşruiyet jargonu ile ifade edilecek olursa—demokratikleştiren”; yani her dem bir üst perdeden hükmeden “merkez”in kibirli, elitist “seçkinciliği”dir.

(b) Sosyo-ekonomik ağırlıklı (açlık, fakirlik, işsizlik, fırsat eşitsizliği, yetersiz sağlık koşulları, vb.): Açlık, fakirlik, yoksulluk, fırsat eşitsizliği vb. sosyo-ekonomik problemler beraberinde kaosu, terörü, tedhişi ve savaşı getirebilmektedir. Birkaç asırdır “çevre”leştirilenlerin fakr-u zarureti, ekonomik zayıflığı, vs. “merkez”leştirilenlerin zenginliği, sömürüsü, tahakkümü ve hegemonyası ile doğru orantılı ise, böyle bir durumda BYK ve haletini inşa etmek oldukça zordur. Dünyanın kaynaklarının neredeyse tamamının %20’lik bir “merkez” tarafından tüketilmesi, kontrol edilmesi, temellük edilmesi ve “metafizikleştirilmesi”; buna karşılık da “çevre”nin kontrollü/bilinçsiz, irrasyonel ve reaksiyoner reflekslerini din, iman, kültür, medeniyet, ve kimlik (etnik, mezhebî vb.) üzerinden dillendirme durumu dini, dinî olanı ve etnik kökenleri

“günah keçisi” haline dönüştürebilmektedir.

Aynı şekilde Endüstri Devrimi Sonrası eko-politikte öne çıkan *oligopol* durumu arzın talebi sürgit tayin etmesi ve bunun tüm medyatik aygıtlarla desteklenmesi tüketim hazzını, hırsını ve harrimsizliğini ileri noktalara taşımaktadır. Bu da toplumsal kanaati tüketmekte ve paylaşımı çoğu kez anlamsızlaştırabilmektedir.

(c) Sosyo-politik çerçevesi (zulüm, baskıcı yönetimler, sivilleşmeme, siyasallaşamama, vs.): Bireysel ve toplumsal taleplerin mecrası olan siyasetin imkanının olmaması durumudur. Gerek kendi inşa ettikleri “meşruiyet” hâlesine dayanarak, gerekse yerel ve uluslararası gücün materyal dayanağına yaslanarak varlıklarını sürdüren özellikle “çevre” ülkelerindeki yönetimler baskıcı bir yönetim tarzını uygulayabilmektedirler. Bu da tüm sivilleşme, siyasallaşma, sivil inisiyatif alabilme gibi sivil cesareti ve hakkı tüketir. Sivilliliğin ve toplumsal siyasetin olmadığı yerde otoriter ve çoğu zaman da totaliter bir yapı ve durum vardır.

(d) Sosyo-ekolojik ve evren boyutlu (ekolojik tahribat, çevre sorunları, doğal afetler, vd.): Birey ve toplumları bir arada tutan “altın daire” (insan-dünya/çevre-evren-Yaradan)nin materyalizm, pozitivizm ve tüketim hazzı (*consumerism*)nın elbirliği ile büyük oranda tahrip edilmesi beraberinde hayatın ve anlamının da tüketilmesini getirmiştir. Bu da birey ve toplumların başkalarıyla bir arada yaşamasından daha önce kendi dünyalarındaki hayatı ve birlikteliği tahrip etmektedir. Diğer bir ifade ile; BYK ve haleti bir etik duruşu ve ahlâki insicamı önceler. Ekolojik sistemin korunmasına ve emanet olarak sahip çıkılmasına saygısı olmayan bir insanın gerek kendi “beriki”leri ile, gerekse “öteki”lerle beraber yaşamaya idealine sahip çıkması beklenemez.

B. Tedavi Potansiyelleri

İlke ve içerik olarak din, evrensel huzur zincirinin mihenk taşıdır. Dini, modern süreçlerde kendi üzerine zorla giydirilmeye çalışılan “pür bilimsel”lik elbisesini üzerinde deneyip durmaktan çıkarıp, rasyonel ve irrasyonel yönleriyle, duygu ve terennümlerin ifade

edildiği haliyle, vicdan ve şuur ilişkileriyle, duyu ve tecrübe boyutlarıyla yaşanabilir bir hale getirmek esastır.

Öte yandan; bilgi ve teknolojik vasıtalarla ve modern zamanların yarı ritüelleşen oyun, eğlence ve turlarla dürülen zaman ve mekanda artık dünya bir küresel köydür. Böyle bir köyde BYK ve haleti kurmak, korumak ve süreklileştirmek insanlık medeniyeti için ve küresel köyün selameti açısından şart görünüyor.

Tedavi potansiyelleri açısından hem teolojik olarak, hem tarihsel olarak, hem de varoluşsal olarak bu imkanları yakalayabilmek mümkündür. Hemen tüm dinlerde esas olan bir “altın kural” vardır: “Kendin için istediğini başkası için de isteyeceksin ve istemediğini de istemeyeceksin.” Bunun farklı türevlerini şu ifadelerde de bulmak mümkündür: “Tanrı’nı sev (iyorsan), komşunu da sev.”

Bunun gibi pratik ve fonksiyonel ilkeler BYK ve haletinin teolojik imkanını ortaya koyar.

Tarihsel olarak; tarih çatışma ve savaşlardan daha çok barış ve birlikte yaşama örnekleriyle doludur. Meselâ; İslam ve Doğu Roma arasındaki medeniyetlerin geçişkenliği ve iççeliği; hatta bundan da öte, toplumların politik ve askerî dönüşümden çok daha önce birbirlerini “berikileştirdikleri” tarihsel bir gerçektir. Bu gerçekliğin tarihsel tezahürlerini sosyal, bilimsel ve kültürel olarak İslam’ın Batı’ya etkisinde ve dolayısıyla Reform ve Rönesans’ın tarihsel arka planında bulmak mümkündür. “Türkler geliyor” korkusu ile Müslüman hayat ve bilim hayranlığı arasında salınan Hıristiyan Batı’nın daha sonra ortaya koyduğu güç düelloları (Kolonyalizm, Oryantalizm, vb.) ile devam eder. 20. yüzyılın özellikle son çeyreğinde oluşan kısmî empati ile yakınlaşan medeniyet havzaları, 21. asrın başından itibaren yeni bir sürece girer: Çatışmalardan, meydana okumalardan ve entegrasyonlardan sonra beraber yaşama haletine evriliş macerası.

İşte bu bağlam da varoluşsal olarak BYK ve haletini ortaya koyar. Küreselleşen “köy”de artık sadece zaman, mekan ve uzam

dürülmedi; aynı zamanda bilinç, hafıza-hatıra, ihtiyaçlar-duygular-değerler-istekler de dürüldü. Bu dürülüş bize BYK'nün zorunluluğunu ima eder.

C. Tedavi:

ABS sistemi olmadan mutluluk, huzur ve güven gerçekleşemez. ABS; adalet, barış ve sevgi. Bu da yukarıda ifade edilen sosyo-kültürel ve dinî, sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve sosyo-ekolojik ve evren eksenli sorunların çekirdeğine ABS'yi koymakla mümkündür. Ve bu dörtlü yapı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır ve döngüselidir. Diğer bir ifade ile, sosyal refahın gerçekleştiği yerde sosyo-kültürel ve dinî huzur ve neşe var olur; böyle bir huzur ve neşe ortamında çevre ve evren daha kıymetli ve emanet şuuruyla korunan bir değer olacaktır. Bu şuurun olduğu yerde de sosyo-politik adalet, sivilleşme, demokrasi ve hürriyetler temel ilkeler ve değerler olarak varlıklarını ortaya koyabileceklerdir.

Bunlara bağlı olarak şu tezi dillendirmek yerinde olacaktır: BYK ve haleti için sosyo-kültürel ve dinî, sosyo-ekonomik, sosyo-politik ve sosyo-ekolojik ve evren çarkının varlığına ihtiyaç vardır. Bu çarkın işleyişi döngüsellik ve süreklilik esasına bağlıdır. Birlikte yaşama için hem yerel çaptaki değerlerin, hem de ortak evrensel değerlerin keşfi, inşası, korunması ve sürdürülmesi esastır.

BYK ve haletinin kurulması, kuşanılması ve korunması için genel olarak ontolojik tasavvurlardan, epistemolojik ve bilimsel imkanlardan, etik ve ahlakın evrenselliğinden, estetik ve sanatın güzeli ve hayırlı olanı arama idealinden, tarihsel ve tecrübî hâsıladan, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik yapının pratik ve pragmatik çerçevesinden, insanın Yaradan adına sorumlu olduğu dünya-evren piramidinin bütünlüğünden yararlanmak yerinde olacaktır.

Modern süreçler ve durum ile Post/modern süreçler ve durumdan önce de beraber ve birlikte yaşama haleti ve kültürü tarihsel olarak mevcuttu. Bundan dolayı da bu yaşanan; ama adı konulmamış duruma ve hale "adlandırılmamış tarihsel pratik" denilebilir. Post/modern zamanlarda yaşadığımız ve savaşlarla ve ka-

oslarla yorgun dünya insanlığının içinde bulunduğu bu çatış/tır/macı ve dışlayıcı durum bir zorunluluk ve yükümlülük olarak beraber yaşamayı önümüze koymaktadır.

Teorik ve pratik açılardan BYK ve haletinin mahiyetini de şu açılardan temellendirmek mümkündür:

1. Ontolojik Pota: Varlığı varoluşun bir garantisi olarak telakki eden, tüm varlıkları büyük kozmik düzenin ve tarih-ötesi “sorumluluk” ilkesinin sonucu olarak bireyin kendi mevcudiyeti için ontolojik şart olarak kabul eden bir anlayış esastır. Hiyerarşik bir ontolojik kurgu değil, yatay / ufkî bir ontolojik realite, “seçilmiş” ve dolayısıyla da “kurtulmuş” bir “ben” tasavvuru değil, eşit ve ahlakî tefekkür ve fiilleriyle kurtuluşu arayan bir “biz-için/de-ben” ve “ben-için/de-biz” anlayışı temel olması beklenir. İlişkiler bu potada bağlantısız ve ilgisizlik üzerine değil, bağıllık, anlamlılık ve bağıllık esası üzerine oturur.

Ontolojik potanın temel aksını da bir Kur’ânî terminoloji olan *te’âruf* oluşturur. Öyle görünüyor ki; *te’âruf*, danış oluşu ve irfanlaşmayı, beraber imar, inşa, ümrân ve merhameti anlam katmanlarıyla kuşatır. Bu da beraberinde anlamayı; anlama değer vermeyi ve değerli kılmayı; değer verme karşılıklı olarak ezeli manâlar ve varoluşsal anlamları keşfetmeyi sağlama kapı aralar. Bu süreç de hoşgörünün ve anlayışın hem bireysel ve toplumsal, hem küresel ve evrensel çapta yaygınlaşmasına imkan sağlayacaktır. Bu da sonuç itibarıyla bireysel, ailevî, toplumsal, millî ve insanlık huzurunun, güveninin ve dengesinin ontolojik düzlemde yaygınlaşmasını ve genel halet olmasını temin edebilecektir.

2. Epistemolojik Platform: BYK ve haletinin ilgili ontolojik potaya bağlı olarak bilgi kodları varlığın “bilinebilirliğini” sadece materyal unsurlara ve pozitivist perspektife indirgemez. Materyal araçları ve fizikî bilmeyi ihmal ve inkâr etmeden onlardan daha da kuşatıcı ve bütüncül bir irfânı da öne çıkarır. Bilmeyi varlığın en esaslı tezahürü olarak kabul eden bu irfânın “ne”yi bilebilirimi, varlıkları bizimle açık ve kapalı ilintili olsun, olmasın tüm varlığı

içerir. Nasıl “bilebilirim”i de tüm varlığı kozmik halka olarak tasavvur edip, tüm insanlığı yaratılışta kardeş-kılıcı (*te'âruf*) bir birlik / *tevhid* paradigması ile okuyabilmeyi öngörür.

Öte yandan bilgi; özgürlük ve özgüven demektir. Bilen birey kendine güvenen ve buna bağlı olarak diğerine özgürlük alanı bırakmasını bilen kişidir. İslam'ın sıklıkla üzerinde durduğu ve BYK ve haletinin yerleşmesinde ve yeşermesinde önemli bir rolü olan bir kavram da bununla ilgilidir. Bu da *îmân* terimidir. *Îmân*; güvenen ve güvenilen demektir. Bu da hürriyeti (kendisi ve diğerleri için) zorunlu kılar. Güven ve özgüven yoksa; korku ön plana çıkar ki; bu küfrün (*küfr*: “örtme”), hakları, hakikatleri, hukuku, hürlüğü “örtmesi” ile sonuçlanacaktır.

3. Etik / Ahlâk Perspektifi: Birey, aile, toplum, millet ve tüm insanlığı halka halka paylaşımcı ve karşılıklı bir ilişkinin kaçınılmaz zincir bağlılığını esas alan etik perspektifi, silsileler şeklindeki yata-yatay varlık ilişkilerini pragma ve menfaat yerine prensip ve yardımlaşmayı, görüngü ve sonuç yerine esas ve usulü, kişi ve olaylar yerine vasıf ve pratikleri esas alır. Post/modern küresel köydeki insanlar ve diğer canlılar bu perspektifte bir bütün teşkil ederler ve her birinin mevcudiyeti ve geleceği diğerine sınıksız bağlıdır. Buna bağlı olarak şunu iddia etmek yerinde olacaktır: Küresel köydeki her varlık etik olarak yek diğerine bağlıdır ve şartlıdır. Meselâ bir gruba karşı yapılan etik dışı muamele bütünlük ilkesi gereği diğer tüm insanlara da az veya çok yansır. Etnik dışlama beraberinde başka etnik dışlamaları ve hatta kelebek etkisi ile büyük öteleme ve ötekileştirme stratejilerini zaman içinde hazırlar. Dolayısıyla BYK ve haletinde etik perspektifi, deontolojik bir ahlâk tasavvuru öngörür. Bu bağlamda küresel köyün ahlak tasavvurunun doğasına küresel deontoloji denilebilir; yani küresel ölçekteki vazife ve durum ahlâkı. İnsan eylemlerini ve pratiklerini doğru ve yanlış olarak temel ilkelere dayandırmak esastır bu perspektifte.

Bu bağlamda şu dillendirilebilir: BYK ve haletinin inşasında ve sürdürülmesinde Sûfî düşüncenin tarihsel tecrübesi ve pratiği yeniden devreye sokulabilir. Temel prensiplerini dayandırdığı ilke

olan “Yaradan’a itaat, yaratılana şefkat” prensibini, tarihsel süreç içindeki tortulaşan duyguları yumuşatması, varlığı ve oluşu, insanı ve tarihi yeniden okuması açısından Tasavvufun rolü oldukça önemlidir. BYK ve haletinin oluşmasında önemli tasavvuf ilkelelerinden olan yatay varlık ilişkisi, paylaşımcılık, katılımcılık, berikleştiricilik gibi düsturlar kaos ve nefretin, şiddet ve çatışmanın kaynaklarından olan hiyerarşik, otoriter, öteleyici ve ötekileştirici hâleti insanlık temelinde eritir veya en azından yumuşatır. İncitmemeyi ve incinmemeyi; “yaratılanı yaratandan ötürü hoş görme”yi temellendiren Sûfî ahlakı ile BYK ve haletinin önemli bir boyutu kurulabilir. Bu da tasavvuftaki rol modelleri ve tarihsel temsillerinin (İbnü’l-Arabî, Ahmet Yesevî, Mevlâna, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî İmam Rabbanî, vb.) tecrübelerinden istifade etmekle mümkündür.

4. Estetik Prensipler: Güzel ve hayırlı olan estetik tasavvurun temelini oluşturur. Estetik sadece surî olanı, zahîrî olanı esas alıp, aslî olanı, derunî olanı ötelemez. Bu prensipler aynı zamanda umudun hem bilinçdışı süreçlerini ve durumlarını, hem de bilinç süreçlerini ve tezahür tarzlarını tayin eder. Duygunun ve beğenin yargılanmasını esas alan duyusal-duygusal değerler estetik prensiplerin küresel BYK ve haletinin hem üretilmesinde, hem de kontrolünde önemli bir rol ifa eder. Estetik prensipler böyle bir durumda birlikte yaşama ilkelerine göre yeniden tanzim ve tayin edilmek durumundadır. BYK ve haletine açık ve/veya kapalı bir şekilde hâle getirebilecek durumlar bireysel ve toplumsal hak ve hürriyetlere zarar vermeden belirli ölçüler içinde kontrol altında tutulabilir.

5. Tarihsel Panorama: İnsanların ve toplumların birlikte yaşama durumunun aslında Modern süreçlerin ve özellikle Endüstri Devrimi Sonrası oluşan yeni değişim ve oluşum süreçlerinin yarattığı bir hâl değildir. Bu süreçlerde karşılaşılan hâl bunun neden, niçin ve hangi tarzlarda yeniden “hatırlanması” meselesidir; çünkü özellikle Modern paradigmanın koşutladığı ve onun tarafından koşutlanan ulus devlet projesi merkezîyetçi, homojenleştirici, par-

çalayıcı ve sekülerleştirici bir yolu yordam olarak tuttuğundan farklı olanın, değişiklik arz edenin, çeşniliğin, kategorilere sığmazlığın bu projede neredeyse yeri yoktur. Bu da zıt/lık/ların, farklılık/ların, tarihsel mecrada süreç dışı kalanların / tutulanların Post/modern süreçlerde küresel köye evirilen dünyamızda görünebilir, fark edilebilir ve göz/lenebilir bir şekilde varlık panoramasına girişlerine ve tarihteki sürgünlükten eve dönüşlerine tarih şahitlik ediyor. Kadim tarihsel tecrübenin aslında yeniden hatırlanışını, yeni baştan *helezonik* çarkın kıvrılış sürecine tekabül eder. Diğer bir ifade ile, tarihsel panorama çöl değil, göl durumu arz eder. Bu durum da tarihten sürgüne gönderilenlerin bir şekilde tekrar tarihe dönecekleri hakikatidir. Ve bütün bunlardan hareketle şu husus tarihsel bir veri olarak kabul edilebilir: İnsan ve toplumların hayatında barış ve savaşızsızlık çok, çatışma ve savaş istisnaîdir. Bunun en büyük örneklerini Osmanlı *mixvarvaroî*'sinde, Endülüs *convivencia*'sında, vb. görmek mümkündür. Bu "birlikte yaşama" tecrübesi yeni medeniyet ve kültür uyanışlarına ve yeniden tarihe dönüşlere kaynaklık etmiştir.

6. Sosyo-Ekonomik ve Sosyo-Politik Pusula: XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ulus-devletlerin hem ideolojik-kavramsal, hem sosyo-kültürel, hem de siyasi sınırlarının flulaşmaya başlaması, geçmişin (oksimoron olsa da "Modern" in) iyi korunan, tabulu, kutlu kabul edilen hudutların ve harimlerin kayganlaşmasına, sosyo-ekonomik ve sosyo-politik pusulanın ibrelerinin de bir hayli etkilenmesine yol açmıştır. Güç ve hegemonya savaşında "merkez" in çift kutuplu bir dünyadan önce tek kutuplu dünyaya (1991), sonra da çok kutuplu dünyaya geçme denemeleri ve sancıları (2001 sonrası) XXI. yüzyıl boyunca da devam edeceği benziyor. Ekopolitiğin yeniden dizaynı çabaları, Batı ekseninde şekillenmiş olan Modern Dünya Sistemi'nin yeni, yepyeni kombinasyonlara evrileceğinin ipuçlarını veriyor. Toplumların ve milletlerin sosyo-ekonomik ve sosyo-politik pusulalarının bu süreçlerde BYK ve haletine göre yeniden keşfi ve inşası bir gereklilik olarak insanların önünde durmaktadır. Bu pusulada "sosyal" olan BYK'nün en önemli belirleyenlerinden olmak durumundadır. Sivil inisiyatifin,

sivil teşebbüsün ve sivil birlikliklerin BYK ve haleti içinde yeri XXI. yüzyıl dünyasında esastır. Metafizik ilkelerin yanında sosyo-ekonomik ve sosyo-politik kapitallere göre bir yere kadar şekillenen bu pusulada insanlar “tarihsiz halklar” olmaktan çıkıp, tarihi yapan ve ona şekil veren aktif, yaratıcı ve inşacı aktörler haline geçebileceklerdir. BYK ve haleti ile de farklılıklar fark yaratmanın vesilesi ve imkânı olarak belirecek, küresel köyün imar, inşa ve ümrânı bu pusula ile daha çok realize edilebilecektir.

7. İnsan-Dünya-Evren-Tanrı Piramidi: BYK ve haleti ile bireylerin ve toplumların hâiz olduğu yaratıcı ve yapıcı değerler küresel köyde bir kolektif havuzun imkanına kapı aralar. Bu havuz Değerler Havuzu’dur. Bu havuz ile insan ve toplumların meydana getirdikleri hâsıllar bir bütün oluşturur ve kümülatif olan bu yapı da fert ve cemiyetin bilinçdışı, bilinç ve tezâhür safhalarının oluşmasında etkilidir. Piramidin insanî basamağı dünyadan, dünyanın imar ve ümrânından, çevrenin muhafaza ve devamından, hayvanların iyi korunması ve bakımından sorumlu olan basamağıdır. Dünya; evrenin bir cüzü olarak bütüne bağlıdır ve bütün ile kaderi ilintilidir. İnsan basamağında Yaradan’ın “halifelik” görevi “sorumluluk” eksenlidir ve dünyadan (çevre, diğer canlılar, tüm ekosistem) ve evrenden varlık piramidinin varlık sebebi olan Yaradan adına ve namına yükümlüdür. İşte BYK ve haleti ile bu piramidin özellikle son iki asırdır tahrip edilmiş olan dengesi ve şirazesi yeniden ve yerli yerine oturtulacaktır.

Bu piramit; geleneksel toplumlarda bir şekilde ayakta ve dengede iken Modern süreçlerde varlık sebebi olan Tanrı “öldürüldüğü” için insan-dünya-evren piramidi olabildiğince hırpalanmış ve örselenmiş durumdadır. Çevre sorunlarının önlenemeyen artışı, çevre felaketlerinin normalleşmesi, eko-sistemin ve ekolojik dengenin altüst olması vb. durumlar büyük oranda bahsedilen piramidin dejenerasyonundan—ve dolayısıyla “sorumluluk” / halifelik duygusunun kaybından—kaynaklanan problemlerdir. BYK ve haleti ile insanlar, çevrenin, dünyanın ve evrenin bütünlüğünü tasavvur etmeye vakitleri, sorumluluğun döngüsel olduğunu an-

lamaya vicdanları, kaos ve tahribatın domino etkisiyle artacağını algılamaya ızanları vücuda gelecektir.

III. Küresel Huzur Zincirinin İnşasına Doğru

Teknolojik ilerlemeler ve beşerî ilişkilerdeki yakınlaşmalar sebebiyle iç içe geçen insanlar-canlılar-dünya-evren düzeneği silsile bağımlılık ve zincir hayatı örer. Küresel huzur silsilesi ile barış ve hoşgörü temel sosyal ilişki tarzı olacağından silsilenin diğer sorunlu halkaları--çevre kirliliği, küresel ısınma, afetler, açlık, yoksulluk, işsizlik, terör, uyuşturucu bağımlılığı, vb.--da bir şekilde sıhate kavuşacaktır. BYK ve haletinin korunması, sürekliliği ve sürdürülebilirliği bu silsilenin varlığına ve korunmasına bağlıdır.

Prensip olarak bütün dinler, insanlığın kurtuluş ve mutluluğunu hedefler ve mensuplarına bu idealleri telkin eder. Öyle ki; özellikle evrensel dinlerin temel mesajlarında barış, esenlik ve insana, varlığa, canlıya ve evrene saygı temel prensip olarak kendini gösterir. Bununla beraber tarihsel süreçlerde din:

(a) Farklı algı ve anlam kombinasyonlarına (geleneksel [Ferisî tavrı], aklî [Herodyan tavrı], tepkisel [Zeolatyen tavrı], sezgisel [Essenî tavrı], karizmatik [Mesihî tavrı], seçkinci [Saduqî tavrı]) maruz kalması;

(b) Politik, askerî ve ekonomik alanın güç-iktidar-hakimiyet-hegemonya arayış, açılım ve sürdürme talepleri ile farklı bir forma ve tezahür kalıplarına evrilir. Bu da vasıfsal ve insan-dışı olan "öteki"ni ontolojik ve metafizik "öteki"ne dönüştürür. Bu "öteki" ile sorunlu, çatışma esaslı bir ilişki biçimi ve formu geliştirir. Bundan dolayı küresel huzur zincirinin tesisi için, çatışma kültürünü üreten hafıza ve hatıralar, seçilmiş travmalar bir daha yaşanmaması ve bireysel ve kolektif bilinçteki fonksiyonunu en aza indirmek için alınması gereken tüm sosyo-psikolojik, ekonomik ve kültürel tedbirlerin devreye sokulması gerekir. İletişim, diyalog, hoşgörü, anlama ile bu negatif tonlu hafıza ve hatıralar, travmalar bir şekilde daha rasyonel formlara kavuşabilecektir.

BYK ve haletini emreden, destekleyen ve formüle eden husus-

lar dinlerden ve inanç sistemlerinden bir şekilde devşirilebilir. İnsanlığa Yaradan'ın son ve bütüncül hitabı olan Kur'ân'da, insanların birbirlerini tanıyıp anlamaları için Allah'ın onları farklı toplumlara ayırdığı ve buna bağlı olarak da değişik sosyal birlikteliklerin oluştuğu ifade edilmektedir. Kùltürler, ırklar ve dinler arasındaki hoşgörü ve diyalogun tesisi, insanlar arasındaki şiddet ve çatışma ortamının önlenmesi de farklılıkların ve değişikliklerin bir tehdit, güvensizlik ve çözümsüzlük sebebi olarak görülmeyp; aksine bir rahmet, hürriyet ve imkan olarak kabul edilmesi gerekir. Nitekim İslam, kendi içindeki farklı yorumları bir rahmet vesilesi ve zenginlik olarak kabul eder. Her ne kadar Müslüman toplumlarda da bazen vuku bulmuş olsa da, İslam dışı toplumlardaki tarihî tecrübeler baktığımızda, meselâ Batıda, mezhepler âdetâ farklı dinler gibi ayrılmıştır ve bu yüzden de mezhepler arası ciddi çatışmaların yaşandığı bilinmektedir.

Ayrıca; küresel huzur zincirinin inşası için gerekli olan BYK ve haleti için şu an itibarıyla diğer idarî sistemler arasında en makul olarak görülen ve en uygulanabilir olarak kabul edilen demokrasidir. Bu da hoşgörü, diyalog, kültürel farklılıklara saygı ve birlikte yaşama kültürü açısından esastır.

Teolojik açıdan ve pratik itibarıyla mümkün olan; hatta bir zorunluluk olan BYK ve haleti, günümüzün küresel köyünün karşı durulamaz bir gerçekliğidir aynı zamanda. Pratik olarak diğerlerini yok saymak mümkün olmadığına göre, insanların BYK'nün geliştirmek durumunda oldukları açıktır. Bunun için BYK ve haletinin inşasında en başta Müslüman bir bireyin geride kalması ve durması aslında zamanın ruhunu okuyamamak demektir.

Sonuç Yerine

Gücün malzemeleştirmedeği ve insan-grup-topluluk manipülasyonuna maruz kalmadığı zamanlarda ve müddetçe hemen hemen tüm dinlerin doğal havzası ve tarihsel tecrübesi BYK ve haletinin inşasına, üretilmesine ve sürdürülmesine katkı sağlar. Bunu değişik tarihi tecrübelerde yakalamak mümkündür. Nitekim İslam

dininin özellikle Anadolu ve Balkanlardaki tezahürleri bu noktada oldukça önemlidir. Dinî ve kültürel olarak Müslümanlığın tayin ettiği bu topraklarda tarih boyunca gelişen dindarlık anlayışı ve hoşgörü kültürü BYK ve haleti açısından “yazılmamış-yaşanan” duruma karşılık gelir. Bu açıdan BYK ve haletinin temellendirilmesinde bu coğrafya ve topografya önemli bir tarihsel ve tecrübî proto-model olarak görülebilir. Vahiy eksenli dinlerin peygamberlerinin prototiplik ve örneklik yaptığı bu tecrübe İslam’ın klasik dönemlerinde, Abbasîlerde, Osmanlılarda birbirine yakın; ama kendine has formlarda tezahür etmiştir. Geçmişin mirasından gelen bu ve benzeri tarihî tecrübeler bugün birlikte yaşamının zorlaştırıldığı bir zaman diliminde gerçekten de önemli bir hatırlatıcı olarak önümüzde durmaktadır.

İnsanı, toplumu, sosyo-ekonomik ve politik yapıyı ve kültürü kuşatan dünya ekseninde değerler düzeni inşa etmek üzere ve “yeni bir süper-hâlet durumu” devreye sokmak üzere kodlanan Küreselleşme ile sosyo-kültürel yoğunluğun artmış ve dürülen bilinçlilik ile “dünya sıkışmış”; yani kısaca “küresel köy” halini almıştır. Bu süreçte, insanları kuşatan bireysel ve toplumsal sorun hevenkleri; ekonomik (fakirlik, yoksulluk, yoksunluk), sosyal (kaos, sosyal adaletsizlik, , idarî (rüşvet, kayırma, iltimas) , dinî (inançsızlık, inanç istismarı), eğitimsel (dengesiz eğitim uygulamaları, eğitimsizlik), vb. durumlar hayatı zorlaştırmakta ve anlamsızlaştırmaktadır. Sorunların ve bu sorunlara bağlı zorluğun ve anlamsızlığın üstesinden gelebilmek için toplumlararası/uluslar arası kalıcı çözüm yolları aranması gerekir. Bu bağlamda sosyo-politik ve ekonomik adımların atılması, dinî, kültürel ve tarihî mirasın korunması ve canlı tutulması hayati önem arz eder.

İnanç ve ibadet esasları yanında adalet ilkesinin vurgulanması, zulüm ve haksızlığa karşı çıkılması, insanın can, mal, namus ve akıl hürriyetinin kutsal kabul edilmesi gibi hususlar, bilinen bütün inanç sistemlerinin özellikle de evrensel dinlerin temel öğretileri arasında yer alır. Tüm dinler bir şekilde insana kurtuluş ve hakikat sunar. Bu hakikat ile de insanın huzur ve mutluluğunu hedefler.

Dinler, insanın mutluluğunun vazgeçilmez değerleri olarak gördükleri adalet, doğruluk, dürüstlük, güven, itimat, yardımlaşma, kötülükten uzak durma, danış olma ve sevgi gibi nitelikleri insan hayatında egemen kılmayı hedefler. Bu amaçları taşıyan farklı inanç sistemlerine inanan insanlar, insanlığın huzurunu ve geleceğini tehdit eden her türlü olumsuzluklar karşısında güç birliği etmek zorundadır. İşte bu çerçevede BYK ve haletinin teolojik ve aynı zamanda yukarıda sayılan hususlarda olduğu gibi, pratik imkanın olduğunu ortaya koyar.

İnanç, ifade, temsil, tebliğ ve talim hürriyeti döngüseldir ve bulaşıcıdır. Bu özgürlüğün korunması diğerlerinin hayat ve inanç alanlarına saygı göstermekten geçer. Bu da aynı şekilde beraber ve birlikte yaşamının temel ilkelerindedir. Bu bir tür *te'âruf* ("danış olma, irfanlaşma, karşılıklı anlayış") sözleşmesi olup, küresel süreçte gerekli olan *global convivencia* / "birlikte yaşam" ilkesinin temelidir. Bu temel "öteki" ile "beriki" salınımlarında dinlerdeki birlikte yaşamının fırsat ve imkanlarına kaynaklık eder.



Theological and Practical Possibility
of Living Together in Religions Within the Context
of Oscillation Between “the Other” and “the Nearer”

Citation/©: Yavuz, Şevket, (2009). Theological and Practical Possibility of Living Together in Religions Within the Context of Oscillation Between “the Other” and “the Nearer”, *Milel ve Nihal*, 6 (2), 31-50.

Abstract: Though changing in accord with the concepts of cosmology and anthropology set out by themselves, religions are monopolist, unique, and exclusive in terms of both the truth claims that are destined to provide happiness and tranquility both in this world, and in the next realm, and of the salvage paradigms dependent upon this truth. In the individual and societal project of religions weaved according to that truth principle, and to the creed based on this principle, religions construct their “nearer”, while forming the “other”, who are regarded as outside of salvation. In order to solve the problem of inability to live together caused by an ethos created by cult-centric civilizational modes, which are both hierarchical and elitist, and especially by the homogenizing and disjoining manifestations of Modernité, this study aims at disentangling this problem with the following phases: (1) Diagnosis (historical, theological, and existential sources of the problem); (2) Potentialities of Prognosis (to be recruited from history, Zeitgeist, and mores-codes); (3) Therapy. And this therapy may cover the following types, source, or modes of therapeutical procedures: Ontological Pot, Epistemological Platform, Ethical / Moral Perspective, Aesthetical Principles, Historical Panorama, Socio-economic and Socio-politic Compass, and Human-World-Cosmos-God Pyramid. The end (the thesis of this study) that will be reached by this therapeutical procedures is this: For her/his own future and that of the world and cosmos, human being realizes and actualizes a global convivencia (“living together and unisonously”), or a general mixvarvaroi (“variegated becoming”) through the sprit of ta ‘âruf (evolving into civilization- prosperity and fraternity via “acquaintance and wisdomization”). Thenceforth, the undulation between “other” and “nearer” within religions largely based on power struggle and search may able to reach tranquility and peace (salam / “i”slam) via making human being “nearer” of the constructing subject. And thus this sets the stage for constructing a chain of global peace and tranquility, of which destiny and character is dependent upon each other.

Key Words: Culture and ethos of living together, Other, Nearer, Modernité, Post/modernité, Ta‘âruf, Convivencia, Mixvarvaroi, Wisdimization, Chain of global peace and tranquility, Diagnosis, Prognosis, Therapy.



İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar*

Fethi Kerim KAZANÇ*

Atıf/©: Kazanç, Fethi Kerim (2009). İslâm'ın İlk Dönemlerinde Birlikte Yaşama Çerçevesinde Teolojik Tartışmalar, Milet ve Nihal, 6 (2), 51-86.

Özet: İslâm'ın ilk dönemlerinde etkileşim ve bir arada yaşama tecrübesi, fetihlerle ve diğer medeniyetlere mensup unsurların İslam coğrafyasına katılımıyla gerçekleşmiştir. Sözü edilen bu durum, küçük bir köy haline gelen günümüz dünyasında, insanlar ve medeniyetler arasındaki ilişkilere ve diyaloglara örneklik teşkil edebilecek önemli hususiyetlere sahiptir. Çünkü her iki taraf da birbirini tanıma, birbirinden istifade etme ve kültürel akışın sağlanması yönünde gayret göstermiştir. Bununla birlikte, Kalam âlimleri, ana referanslarına bağlı kalarak, tevhîd inancı esası ekseninde karşılaşmayı ve etkileşimi süzgeçten geçirmiş, içselleştirmiş ve değerlendirmiştir. Nihayetinde, bu noktada İslâm Kelâmında kuramsal olarak özgün ve yeni sentezler ortaya çıkmıştır. Birlikte yaşama tecrübesi, irade hürriyeti, sıfatlar meselesi, halku'l-Kur'ân, atomculuk, nedensellik ve tevil kuramı gibi kelimî tartışmaların olgunlaşması, zenginleşmesi ve çeşitlenmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Diğer Medeniyetlerle Birlikte Yaşama, Barış, Kelime, İslam Kelamı, Tevhîdî Dünya Görüşü, Yabancı Unsurlar.

1. Giriş

Kendine özgü tarihsel gelişim süreci, kendine özgü sorun çözme mantığı ve karşılaşılan farklı durumlara göre kendine özgü yöntemler geliştiren Kelâm, Kur'ân yahut Kur'ân'ın teolojik dünya görüşü esas alınarak Müslümanlar tarafından tesis edilmiş ve ge-

* Bu çalışma, Ondokuz Mayıs Üniversitesi tarafından desteklenmiş PYO.İ.124 No'lu projeden yararlanılarak hazırlanmıştır.

* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fak. Kalam Anabilim Dalı [fkazanc@hotmail.com].

liştirilmiş özgün bir dinsel bilim dalıdır. Müslüman Kelâmının ortaya koyduğu Tanrı, varlık, âlem, insan, tarih ve toplum gibi anlayışlar, bu konulardaki herhangi bir anlayıştan tamamen farklıdır. Sadece ortaya konulan anlayışlar değil, aynı zamanda bunların temellendirilmesinde ve diğer dünya görüşlerine karşı savunulması konusunda da Kelâm diğer sistemlerden farklıdır. Kaldı ki, bir anlamda Kelâm, başka sistemlerin etkisi altında oluşması bir yana, tam aksine diğer din ya da dünya görüşlerinin etkisinde kalarak İslâm'ı kendi özünden koparan, tamamen diğer sistemlerin etkisi altında gelişme gösteren aşırı guruplarla mücadelenin ve İslâm'ın özgünlüğünü koruma çabalarının sonucu ortaya çıkmıştır, denebilir.

İslam kelâmında Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra, kelamcılar, iman, büyük günah, İslam toplumuna mensubiyetin şartları, siyasal önder ve seçilme koşullarını (imâmet ve siyaset) tartışmaya başlamışlardır. Cemel ve Sıffin savaşlarından sonra cebir ve ihtiyâr meselesini ele almaya ve böylece konuyu teorik boyutuyla irdelemeye çalışmış olduklarına tanık olmaktayız. Emevîler döneminde kader probleminin psikolojik rahatlama, İslam dünyasında Müslümanlar arasında meydana gelen savaflara ve çekişmelere mazeret arama aracı olmaktan çıkıp, metafizik, entelektüel kelâmî bir problem haline dönüşmeye başladığı görülmektedir; zira ilk defa bu dönemde, ezelî takdirin yanında, insanların fiillerinin kendilerine nispetinin, hakîkî yahut mecâzî olup olmadığı, bunun Allah'ın ilmi ile ilişkisi, insanın fiillerini gerçekleştirmede güç sahibi olup olmadığı konularının da tartışmanın içine sokulduğu müşahede edilmektedir. Problemin bu şekilde metafizik bir boyut kazanması, Müslümanların, felsefî alt yapıya sahip Süryânî Hıristiyanlar, farklı din ve kültürlere sahip kesimlerle yürüttükleri diyalogların ve tartışmaların sonucu olsa gerektir (en-Neşşâr, 1971: 54-56). Bu konunun metafizik boyutuyla tartışılmaya başlaması, Mu'tezile'nin tevhîd ve adalet prensiplerini rasyonel olarak temellendirmesinden ve haklılaştırmasından sonra olmuştur.

İslam coğrafyasının genişlemesi ve yeni kültürlerin katılımı-

la farklı düşünce kalıpları ve zihinsel düzenekler oluşmuştur. Bu sûretle Mu'tezilî âlimler, kadim din ve kültürlerle münazara ve mücadelede olgunlaştırdıkları metot ve tekniklerle yeni bir sistemin gelişmesine neden olmuşlardır. Felsefeye ilgi duymaları ve böylece felsefî donanımına sahip olmaları, ağırlıklı olarak mevâlî kesimden olan Mu'tezilî düşünürlerin, doktrinlerini, görüşlerini ve ilkelerini şekillendirmiş; bu durum onların dinî nassları okuma ve yorumlamada yeni bir paradigma oluşturmalarını sağlamıştır (Aydınlı, 2003: 25). Mu'tezile'nin ortaya attığı münakaşaların tüm seyri, Müslüman Kelâmı'na tatbik edilmiş olan Yunan felsefesi seyrini göstermektedir, fakat bu tesir, daha ziyade dolaylı yollarla gerçekleşmiştir (O'leary, 2003: 129)

İslâm kelimcilerin karşılaştıkları kesimlerle girdikleri bu tartışmalar, kelam ilminin temel konularını oluşturan Allah'ın varlığı, birliği, zâtı ve sıfatları, peygamberliğin imkanı, Hz. Muhammed'in peygamberliği gibi konuları içermekteydi ki, kelâmî kavramlar ve kelam ilminin yöntemi de bu bağlamda sistemli ve tutarlı bir biçimde gelişmiş ve olgunlaşmıştır. Fakat bu, Kelamcılarının nasstan istifade etmedikleri, kelam ilminin oluşumunda naklin hiç etkisinin olmadığı manasına gelmemektedir. Aksine, kelamcılar nasstan edindikleri öz bilinçle ve ana ruhla aklî yönden İslâm'ın temel ilkelerini tespit etme, İslâm dinine yöneltilen eleştirilere karşı cevap verme ve uyandırılan şüpheleri giderme çabası içinde olmuşlardır. Bu konuları kendileriyle tartıştıkları kesimler, İslâm'ın temel referanslarını bir bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerinden kelamcılar onlarla tartışırken, nassa başvurmamışlardır, fakat ibadet ve muamelat konularında nakle başvurmayı zorunlu görmüşlerdir. (Erdemci, 2002: 12)

Bu gruplar, o dönemde Müslümanlara siyasal açıdan boyun eğmelerine karşın, gerçekleştirdikleri faaliyetlere bakıldığında kültürel ve düşünsel yönden boyun eğmeyerek kendi inançlarını sürdürdükleri müşahede edilmektedir. Zira bu kesimler kendilerini ve kültürlerini fikren ve ilmen üstün görmekteydiler (Chokr, 2002: 28).

Hız. Ömer döneminde kurulan Kûfe şehrine bu yeni fethedilen bölgelerden insanların gelip yerleştiği ve kendilerine ait mahaller kurdukları çok farklı inanç, düşünce ve felsefe anlayışlarına sahip gruplarla karşı karşıya geldiklerini söylemek mümkündür. (Söylemez, 2001: 157-176) Bir arada yaşamak zorunda kalan bu kesimler arasında diyaloglar, gerilimler ve etkileşimlerin olması doğaldı. Nitekim h. 90 yılında vefat eden Halid b. Yezid'in kimya ve tabiat bilimleri ile ilgili Süryanice ve Yunanca'dan çeviriler yapması etkileşimin erken başladığının bir kanıtıdır. Bu dönemde, sistematik tercüme hareketleri ve felsefî eserlerin intikali başlamadan, Müslümanların çeşitli vesilelerle Manihesit, Mazdekist, Mecûsî, Yakubî, Nasturî gibi mezheplerle ve Yunan felsefesinin değişik ekolleri ile karşı karşıya geldikleri ve inanç konuları dahil, birçok konuyu tartıştıkları da aktarılmaktadır (en-Neşşâr, 1977: I/108).

Emevîler döneminden itibaren Müslümanların karşı karşıya gelip iç içe yaşamak durumunda kaldıkları inanç ve düşünce sistemleri şöyle sınıflandırılabilir: Maniheizm, Mecusilik, Zerdüştlük, Daysanilik gibi düalist tanrı inancını savunanlar. 2. Sümeniyye/Berâhime olarak bilinen ve peygamberliği inkâr edenler. 3. Âlemin kâdemini ve sudûr nazariyesini savunan kadîm Yunan felsefesini temsil eden kesimler. Hiç kuşkusuz Yunan felsefesi derken homojen bir yapıdan değil, heterojen bir yapıdan söz etmek mümkündür. Sözelimi, Eflatunculuk, Aristoculuk, Yeni-Eflatunculuk, Yeni Fisagorculuk gibi. 4. Nasturîlik, Yakubîlik, Milkailik gibi, Hız. İsa'nın mahiyeti konusunda birbirleriyle anlaşamayan Hıristiyan mezhepleri ve Yahudiler.

2. Erken Dönemde Tartışılan Konular Açısından Etkileşim ve Birlikte Var Olma Tecrübesi

Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında gerçekleşen teolojik içerikli tartışmalar, her iki sistemin oldukça erken dönemlerde karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisine girdiğini göstermektedir. Bu tartışmalarda her iki teolojik sistem de birbirlerinden olumlu ya da olumsuz şekilde etkilenmiştir. Bu türden karşılıklı teolojik etkileşimin varlığını yadsıyamayız. Bununla birlikte, iki teolojik sistem arasın-

da büyük farklılıklar veya anlaşmazlıklar olduğunu da göz ardı edemeyiz. Öncelikle, her iki teolojik sistemin kaynaklarında bir farklılık söz konusudur. Hıristiyan teolojisi inanç esaslarını temellendirirken, Kitâbı-ı Mukaddesi temel kaynak olarak alırken, Müslüman Kelâmının temel kaynağı Kurân olmaktadır. Kur'ân'ın anlayışına göre de, önceki kitaplar tahrif edilmişlerdir. Dolayısıyla bilgi kaynağı olarak önceki kitapların hiçbir değeri yoktur. İkinci olarak, her iki teolojide de birinci gündem maddesi Tanrı ve O'nun sıfatları olsa da, Tanrı'nın anlaşılma ya da tasavvur biçimleri farklılaşmaktadır. Çünkü her şeyden önce, Teslîs doktrini ile Tevhîd ilkesi arasında ciddî farklılıklar söz konusudur. Nitekim Kur'ân, tevhîd ilkesi dışında hiçbir uzlaşmaya sıcak bakmayacağını ve yanaşmayacağını ısrarlı bir biçimde vurgulamaktadır. İki teolojik sistemin kader ve hür irade, ilâhî sıfatlar ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı gibi Kelâm'ın en önemli inançsal meseleleri hakkında ortaya koydukları fikirler arasında da, kimi benzerlikler olmakla birlikte, ciddî farklılıklar da söz konusudur. Kısacası her iki teolojik sistem de ortak problemlerle uğraşsalar da, ulaştıkları sonuçlar birbirinden farklıdır, denebilir. Dolayısıyla, müsteşriklerin, Kelâm'ın Hıristiyan teolojisinin etkisiyle oluştuğu ve geliştiği yönündeki iddialar temelsiz kalmaktadır. Şu kadar var ki, müşterek problemleri ele alış tarzında birtakım benzerliklerin bulunması ve metodik yaklaşımlardan istifade edildiğini, karşı tarafın iddiaları ve argümanlarının, kendi savlarını ortaya koymada kullanıldığını söylememiz mümkündür. Ama bu argümantasyon tarzı ve rasyonel araçsal kullanım, farklı amaçlara hizmet etmiştir.

Birlikte yaşama tecrübesi ve kültürel etkileşim, irade hürriyeti sorunu, sıfatlar ve halku'l-Kur'ân meseleleri, atomculuk nazariyesi, nedensellik anlayışı ve tevil kuramı gibi kelâmî tartışmaların olgunlaşması, zenginleşmesi ve çeşitlenmesini sağlamış; böylece İslâm düşüncesinde kelâm yönteminin ilkelerinin ve enstrümanlarının tesis edilip daha sağlam zemine oturtulmasında etkili olmuştur. Şimdi sözü, yukarıda işaret ettiğimiz kelâmî sorunlara getirmeye çalışacağız.

2.1. Hür İrade ve Kader

Kaza, kader ve hür irade meselelerindeki tartışmalar İslâm'da siyâsî ve dinî gelişmelerin hemen akabinde ortaya çıkmış; bizzat İslâm'ın kendinden, iç sebeplerden ve dahilî olaylardan doğmuştur; daha doğrusu, dinî konularda derin düşünmekten ortaya çıkmıştır. Yabancı kaynaklı unsurların ve tesirlerin izleri, problemin gelişip derinleşmesinde ve zenginleşmesinde daha büyük tesir icra etmiştir. Sözelimi Wensinck, Tritton ve Oberman gibi müsteşrikler bu görüşü savunmaktadırlar (Wensinck, 1932: 52; Tritton, 1947: 54; Oberman, 1935: 158). Bu mesele üzerine eğilme ve derin düşünme yöntemi ve teknikleri, ister istemez iç çekişmelerin yanında, dış unsurlarla tartışmalar ve kültürel alışverişler eşliğinde daha da gelişmiş ve olgunlaşmıştır.

Bazı Hıristiyan İlahiyatçılar, Kur'ân'da hür iradeyi ifade eden ibareler bulunduğunu kabul etseler de, bunların yorumlanmasında, hatta hür irâde hakkındaki tartışmaların başlamasında, Yuhanna ve Theodora Ebû Kurra gibi Hıristiyan teologların önemli bir etkisi olduğunu iddia etmektedirler (Sweetman, 1947: I/174-180). Esasen bu tür iddiaların kaynağı, Yuhanna'nın bizzat kendisidir. Yuhanna'ya göre, Müslümanlarda determinizm (zorunluluk), Hıristiyanlarda ise özgür irade düşüncesi hâkimdir (Damascus, 1935: XXV/66). Buradan hareketle, Hıristiyan İlahiyatçılar, Müslüman düşüncesindeki hür irâde anlayışının kaynağının Yuhanna ve Theodora gibi Hıristiyan ilahiyatçıları vasıtasıyla Hıristiyan teolojisi olduğunu öne sürmektedirler. Nitekim Hıristiyan ekollerden Nestûrîler hür irade görüşünü savunurken, Yakûbîler cebir görüşünü benimsemişlerdir (el-Behiyy, 1992: 102). Yahudi dini tefekküründe ise Karâîler, cebir ve kadercilik inancına eğilim gösterirken, Rabâîler hür irade ve ihtiyar görüşünü tercih etmişlerdir. (Sweetman, 1947: I/62).

Doğu Hıristiyanlığında genel eğilim insan iradesinin hürriyetine inanma istikametinde görünmektedir. Sözelimi, kendi adıyla anılan kelâm ekolünün sahibi olan Pelagius'e göre, kulun iyi, kötü fiilleri karşısında sorumluluğuna inanması gerekir. Aksi takdirde,

genel ahlâk kanunları büyük bir tehlikeye maruz kalacaktır. Nitekim insan, cebir altında olsaydı, suç işlemek konusunda kendisini tökezlemekten alıkoyacak engel ortadan kalkardı. Doğu Kilisesinin en büyük ilâhiyatçı aklı Şamlı Yuhanna, din felsefecileri arasında insanın düşünüp taşındıktan sonra vardığı karara bağlı olarak sırf kendi irade ve ihtiyârıyla ortaya çıkan seçimli (ihtiyârî) fiilleri ile, insanın ya zorla veya haricî bir tesir altında işlediği ıztrârî fiillerini birbirinden ayırt eden ilk düşünür olarak kabul görmektedir (Cârullah, 1410 / 1990: 29). Aslında, cebir, hür irade ve sorumluluk tartışmalarında insan fiillerinin ıztrârî ve ihtiyârî şeklinde ayrıma tabi tutulmasının Ehl-i Sünnet kelâm geleneğinde de, bir şekilde etkisini sürdürdüğüne tanık olmaktayız. Çünkü Ehl-i Sünnet kesb nazariyesini, daha ziyade bir anlamda insanın sorumluluğu gerekçelendirmede ihtiyârî fiillere dayalı olarak ortaya atmıştır.

Cebriyye, Ca'd b. Dirhem ile talebesi Cehm b Safvân er-Râsibî'nin taraftarlarından oluşmaktadır. Cehm, insan kudret ve istitâ'atini inkâr etmiştir. Bilakis ona göre, insan fiillerinde cebr altında bulunan bir varlıktır. Cebir-siyaset ilişkisi bağlamında meseleye bakıldığında, Emevîler döneminde yöneticilerin cebir fikrini istismar ederek kendi siyasî çıkarlarına âlet ettiklerini söylemek mümkündür. Muaviye ortalık durulup siyasal çalkantılar yatıştıktan sonra kendisinin Müslümanların başına halife olmasının Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiği fikrinin halkın zihinlerine yerleşmesini istemiş ve Cebriye mezhebini destekleyerek bu fikri yaymıştır. O ve diğer Emevî halifelerine göre, cebir fikri, yaptıkları her türlü zulmü ve şiddeti hakla izah edebilirdi. Bunun için halka her çeşit zulmün ve haksızlığın Allah'ın kaza ve kaderiyle mümkün olduğunu açıklamaya girişmek suretiyle (Mahmûd, 1955: I/197) tebaaya yönelik yaptıkları tasarruflarda kendilerini sorumlu tutmaktan kaçınmaya çalışmışlardır.

Öncüleri arasında Gaylan ed-Dimeşkî ve Ma'bed el-Cühenî gibi şahsiyetlerin isimlerinin geçtiği Kaderiye fırkasının Emevîlere karşı çıkışı, bir müddet tarihî öneme haiz bir hareketti; fakat Abbâsîler iktidara geldiğinde, bu önemi yitirmiştir. Mu'tezile ke-

lâmcıları, irade hürriyeti akîdesinin esas mümessili oldukları zaman, Allah'ın adaleti fikri, onların düşünce dünyalarında ön sırada yer bulan bir fikirdi. Çünkü adalet fikri, insanın dinen ve ahlâken sorumluluğunu temellendirme noktasında irade hürriyetinin kabulünü gerektirmekteydi.

Bu konuda iki düşünce sisteminin ortaya koyduğu anlayışlar arasında sözü edilen paralellikleri göz ardı etmek mümkün değildir. Watt'a göre, Müslümanlar, irade hürriyeti akîdesini, Hıristiyanların onu açıkladıklarını duydukları ve fikren sağlam buldukları için almış değillerdir. Watt, bu konuşmalardaki tartışmaların başlamasında siyasal ve sosyal etkilere dikkat çekmekle birlikte, Mu'tezile'nin hür irade anlayışının oluşmasında, dolaylı olarak, Hıristiyan düşüncesinin tesirine de vurgu yapmaktadır. O, hür iradeyi savunan Müslümanların muarızlarını yenmek ve mat etmek için tesirli birer vasıta olduklarını gördükleri birtakım Hıristiyan fikir ve esaslarını, kullanmakta tereddüt göstermediklerini ileri sürmektedir. İlk defa bu türlü davranışların bir kısmı, şimdi Müslüman olmakla beraber, pekâlâ Hıristiyan olarak veya bir Hıristiyan muhitinde yetişmiş olabilir. Böylece, İslâm düşüncesinin gelişme seyrine tesir etmiş Hıristiyan fikirleri, İslâm ümmetinde (mensuplarının düşüncelerinde) bir anlamda hâlen mevcut olan ve aynı zamanda ümmetin esas temâyülü ile alâkalı fikirlerdi. Bunlar İslâm'ın akıl dünyasıyla birleşince, tabiâtıyla İslâmî bir şekil kazanarak Müslüman dünyada kök salıp yayılma imkanı bulurken, bunun karşısında Kur'ânî mefhûmlarla birleştirilemeyenler ise fazla bir kök salamamıştır (Watt, 1981: 120-121).

Yine, iyi fiillerin Allah'tan, kötü fiillerin de kullardan sadır olduğu şeklindeki ilkenin, Hıristiyanlar tarafından da savunulduğuna dikkat çeken Watt, bu delili Emevîlere karşı kullananların Hıristiyan mühtediler olabileceğini belirtmekte; böylece Hıristiyan tesirini ima etmektedir. Hıristiyanlık, İslâm'dan daha önce var olduğu için, elbette Hıristiyanlar bu problemlerle daha uzun süredir meşgul olmaktadır. Kaderiyeciler, akla dayanan özgür iradeciler, bir insanın işlediği zina suçundan Tanrı'nın sorumlu tutu-

lamayacağını öne sürdüklerinde, Nisibis ekolünün lideri Henâhâ, determinizme (zorunluluk) karşı polemiğe girişen Nestûrî Bâbai'nin söylediklerini yinelemeden başka bir şey yapmıyordu (Van Ess, 2000: XLI/413). Dolayısıyla fethedilen bölgelerde aynı konuların tartışılıyor olmasının, kader ve hür irade problemini ele almayı teşvik edici ve hızlandırıcı bir rol oynamış olabileceğini doğal karşılamak gerekir (Tritton, 1947: 54-55).

Öyle görünüyor ki, aslında Cemel ve Sıffin savaşlarından hemen sonra kader konusunda başlayan tartışma, zamanla Allah'ın âlem ve insanla ilişkisini sıfat boyutuna taşınmış ve sonrasında bütünüyle Allah tasavvuru problemine dönüşmüştür. Çünkü teolojik bağlamda kader tartışmaları ile sıfatların mahiyeti sorunu arasında çok yakın bir münasebet bulunduğunu söylememiz mümkündür.

Sonuçta, Müslümanlarca fethedilen topraklarda aynı teolojik konuların tartışılıyor olması, bir arada yaşama kültürü çerçevesinde etkileşimin ve diyalogun kayda değer güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Çünkü tartışmalar, Müslümanların meseleye bakışlarını güdülemiş, canlandırmış ve çeşitlendirmiştir.

2.2. Sıfatlar Meselesi

Hz. Peygamberin vefatından sonra, Müslümanlar Şam, Mısır gibi bölgelere gelince, Necran Hıristiyanlarından bambaşka bir Hıristiyanlık dini ile karşılaştılar. Çünkü o dönemde yaygın olan Hıristiyanlık çeşitli mezhepleriyle İran, Hint ve Yun felsefesi ile mecz olmuş ve kaynaşmış bir Hıristiyanlık idi. Bu dönemde Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında bilhassa Allah'ın birliği, zât ve sıfatlar hususunda yoğun ve çetin bir teolojik tartışma, çatışma ve çekişme meydana geldi. Sözgelimi, Emevîler döneminde Şamlı Yuhanna, Allah'ın birliği ve Kelimenin (Hz. İsa'nın) tabiatı konularında, Müslümanlarla nasıl tartışılması gerektiğinin metodunu tespit etti. Bu anlamda İslâm'a karşı reddiyeler kaleme aldı.

Müslümanların bu dönemde, Hıristiyanlığın üç önemli mezhebi ile karşılaşmış oldukları görülmektedir: Melkaiyye, Nestûrîlik

ve Ya'kûbîlik. Bu mezhepler arasındaki temel ayrılık, Hz. Îsâ'nın tabiatı etrafında cereyan eden tartışmalardan kaynaklanmıştır. Ya'kûbî öğretilerine göre, ulûhiyet ve nasutiye bir tabiatla birleşmiştir ki, o da Mesih'tir. Melkâiler Mesih'in biri ilâhî diğeri beşerî iki tabiatı olduğunu öne sürmektedirler. Nestûrîler bu görüşü daha kuvvetle savunuyorlardı. Tabiat her şeyin üstünde bir kuvvet veya fiilin mebd'i (mebd'ü'l-fi'l) anlamına gelmektedir (De Boer, 2001: 32-33; en-Neşşâr, 1977: 14). Hıristiyanlık kilisesine bağlı bu üç mezhep içinde yaşanan zât-sıfat ilişkisine yönelik tartışmalar, Müslümanlar arasında sıfatlar meselesinin ele alış ve çözümleme tarzlarına şu ya da bu şekilde etki etmiş olabilir; ancak Müslüman kelimciler sıfatlar meselesini, tevhîd inancı ekseninde çözümlemeye gayret etmişlerdir. Bu tür tartışmalar ve sorular, Müslümanların zihinlerini zinde tutmuş ve zât-sıfat ilişkisini ortaya koyan öğretilerini daha sistemli halde sunmalarına ve açıklamalarına sebebiyet vermiştir.

Wensinck, sıfatların hem inkârında hem de tasdikinde bir Hıristiyan kaynağı bulunduğunu düşünmektedir (Wensinck, 1932: 65-78). Wolfson da, "Mu'tezile'nin gerçeklikleri bulunmayan sıfat anlayışını Râfizî Hıristiyan düşüncesinin, Sünnî İslâm'ın sıfat anlayışı da Ortodoks Hıristiyanlığın tesiriyle şekillenmiştir" beyanında bulunarak aynı görüşe katıldığını ortaya koymaktadır (Wolfson, 2001: 105-106). Yine, Becker, Gardet ve Anawati, Mu'tezile'nin sıfat anlayışının Kutsal Kitap'taki teşbîh ifadelerin zahirî anlamıyla alınamayacağını söyleyen Hıristiyânî görüşe dayandığını ispatlamaya çalışırken, (Wolfson, 2001: 46), Macdonald, sıfatları inkâr etmenin kaynağı Grek ilahiyatçılarla tartışmaların olduğunu akla getiriyorsa da, bu net değildir, görüşünü ileri sürmektedir (Macdonald, 1965: 131-132).

Mütekellimler, ilâhî sıfatlarla ilgili Kur'ân âyetlerinin mantıkî delillere dayalı istidlâl yoluyla yorumlanması gerektiğine inanmaktadırlar. Bu görüş, Mu'tezile örneğinde olduğu gibi, sıfatların manevî bir hakikati olduğunu inkar etmeyi benimseme şeklini, ya da Eş'arîlik örneğinde olduğu gibi, sıfatlar hakkında sınırlı bir

anlamı savunma şeklini almaktadır. Diğer taraftan Hadis Ehli, sıfatların aklen tartışılması bağlamında kelâma itibar edilmesini zayıflatmaya ve Mu'tezile ve Eş'arîlerin vardığı birçok neticeyi çürütmeye çalışmaktadır.

Allah'ın sıfatları meselesi daha önce ortaya çıkmış olan, Kur'ân'ın kıdemi meselesiyle çok yakından ilgilidir. Gerçekten bu, ilk meselenin daha geniş bir biçimde ele alınmasından ibarettir. Yunan felsefî metotlarıyla yetişmiş olan Hıristiyan İlahiyatçılar daha önce bu konuyu münakaşa etmiş ve şu suali ortaya atmışlardır: "Kaç tane ve hangi vasıflar Allah'ın birliği ile telif edilebilir?" Eğer Allah'ın ilmi, Kur'ân'da ifade edilmiş olsun veya olmasın, kadîm ise, Allah'ın mâlik olduğu bir şey vardır; netice olarak Allah'tan başka olan bir şey, ona kıdem bakımından eşit olmaktadır.

Ahmed b. Hanbel, Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatı olduğu ve Kur'ân'ın bunun bir parçası olduğu inancına dayanmaktaydı; delili ise Allah'ın, Mûsâ ile konuştuğunu ifade eden âyetlerdi. İbn Hanbel'in husûsî ve belirgin görüşü, insanların telaffuz ettiği veya yazdığı Kur'ân kelimelerinin ezeli olmadığı, ancak Kur'ân'ın ezeli kelâm sıfatının bir parçası olduğu doğrultusunda idi. Hadis âlimleri, âyetleri ve sahih hadisleri kullanarak, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının gerçekliğini, onların O'nun zâtıyla birlikte nasıl mevcut olduklarının keyfiyetini sorgulamaksızın kabul ve muhafaza etmişlerdir. Bu şekilde, Allah'ın mahiyeti hakkında tam bir tasavvur oluşturuldu. Sözelimi, Allah'ın bir zâta ve nefse sahip olduğu, doksan dokuz güzel isminin bulunduğu, filler ve sözler kanalıyla kullarıyla ilişkiye girdiği, her şeyi bildiği ve her şeyi varlığa getirme iradesini gösterdiği, idrâkin üstünde olduğu ve O'nun sadece vahyettiği sıfatlar yoluyla bilinebileceği kabul edilmektedir. Hadis ehli için bu, Allah'ın sıfatlarının keyfiyetini soruşturmanın yasak oluşu temelinde kabul edilmiştir. Bununla beraber, Mütekellimûn ve Müslüman filozoflar ilâhî sıfatların mahiyeti hakkında fikir yürütmeye devam etmişlerdir. Müslüman âlimler, muhtelif derecelerde, Sünnîliği müdafaa için ortaya çıkmışlar ve süreç içinde birçok, ilâhî sıfatların manevî gerçekliğini desteklemek için kelim-

dan ve felsefeden deliller aramışlardır.

Vâsıldan sonra gelen Mu'tezile âlimleri, eski felsefe kitaplarını mütalaa etmeye başlamışlar ve bu meselede geniş bilgi sahibi olmuşlar, birtakım neticeler ve başka çözümler elde etmişlerdir. Mu'tezile düşünürleri nazarında sıfatların nefyi, sıfatları selbî yolla açıklama metodu ve haller nazariyesi gibi çeşitli şekiller almıştır. Eski ve yeni araştırmacılar, Yahudi filozofu ve Neoplatonizm'in temsilcilerinden biri olan Philon, ilâhî sıfatları selbî metotla açıklama tezini savunan birisiydi. Metodunu felsefî delillerle birlikte Kitâb-ı Mukaddes'ten alınmış naklî delillere dayandırmıştır. Bu deliller, yaratan ile yaratılan arasındaki mümaseleti ve müşabeheti ortadan kaldıran delilledir (Abdülhamîd, 1983: 249).

Mu'tezile düşünürleri, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareket ederek, Kur'ân ve Hadîs'te teşbîh ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah edip, sonunda bütün İlâhî sıfatları yadsımışlardır. Allah sırf Zât'tır, O'nun ezeli isim ve nitelikleri yoktur. Onlarca bu isim ve nitelikleri tasdik etmek, bir çeşit çoktanrıcılık (şirk) demektir. Onlar tenzîh'i (ilâhî aşkınlığı) bu şekilde açıklamışlardır. Ehl-i Sünnet'e göre ise tenzîh Allah'ın kudret, ilim, irade, kelâm vb. gibi sıfatlarının mutlak olması demektir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye mu'attıla, yani "Allah'ı bütün muhtevadan soyutlayarak, O'nu dînî şuur için yetersiz hâle koyanlar" damgası vuruldu. Oysa Mu'tezile, ilâhî sıfatları inkâr etmek sûretiyle ilâhî varlığı tevhid ve tenzîh etmeye ehemmiyet verip, bazı İslâm fırkaları arasında göze çarpan Allah'ı kabaca cisimlendirme anlayışından kaçınmayı amaçlamaktaydı.

2.3. Kur'ân'ın Yaratılmışlığı Meselesi

Müsteşrikler, halku'l-Kur'ân meselesindeki görüşlerin oluşmasında da Hıristiyan düşüncesinin etkisinden bahsetmektedirler. İslâm'ın Kur'ân anlayışı ile Hıristiyanlığın logos terorisini arasında benzerlikler olduğunu dile getiren Becker'e göre, bu konudaki tartışmalar ilk kez Yuhanna'nın sorduğu soru ile başlamıştır. Yuhanna, Hıristiyanların muhalifleriyle tartışmaları esnasında

kendilerine yöneltilebilecek muhtemel sorulara ne tür yanıtlar verilmesi gerektiğine dair hayalî bir diyalog örneği kaleme almıştır. Yuhanna, bu diyalogda dindaşlarına şu tavsiyede bulunmaya çalışır: “Hz. İsa’nın kim olduğu sorulduğunda, “Allah’ın Kelâmı” diye söyleyin. Tanrı Kelâmının mahlûk olup olmadığı sorusunu, “Mahlûk olmadığı gibi, gayr-ı mahlûk da değildir şeklinde cevaplandırabilirsiniz” (Damascus, 1935: XXV/266-273). Macdonald, Kur’ân’ın yaratılmışlığı meselesinin, açıkça Hıristiyan düşüncesindeki logos teorisinden kaynaklandığını, Grek Kilisesi’nin Yuhanna, daha sonra da onun öğrencisi Theodora Ebu Kurra vasıtasıyla, bu konuda teşkil edici bir rol oynadığını düşünmektedir (Macdonald, 1965: 146; O’leary, 2003: 192-194; Seale, 1964: 66-69). Wensinck, Tevrat’ın ve Hıristiyanlıkta Logos’un ezeli olduğunu anımsatarak, bu konudaki Sünnî inancın, yani Kur’ân’ın yaratılmış olmayıp, ezeli olduğu inancının, Doğu’nun eski ezeli anlayışından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre, Mu’tezile’nin Kur’ân’ın ezeli olduğunu inkâr etmesi, “Yalnız Allah ezeldir” inancının tabii bir sonucudur. Sweetman ise, Mu’tezile’nin Halku’l-Kur’ân anlayışının bu konudaki Hıristiyan inancına karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını savunmaktadır (Wolfson, 2001: 47; Ammâra, 1998: 89-90).

Mu’tezilî alimler Allah kelâmını O’nun bir sıfatı olarak kabul etmedikleri için, Kur’ân’ın yaratılmış (mahlûk) olduğunu öne sürmüşlerdir. Sıfatlar konusunda ve özellikle Kelâm’la ilgili olarak, onlar, hiç kuşkusuz özellikle Hıristiyanların ortaya koyduğu şekliyle Helenistik fikirlerden etkilendiler. Fakat tamamıyla Yunanlılara ait bir fikir olarak akli Allah’ın aslî unsuru (nimeti) kabul ettikleri için, kesin sonuç, akli nakilden üstün tutmak oldu. Ehl-i Sünnet, Kur’ân’ı Allah’ın ezeli Kelâmı olarak görmekteydi; Mu’tezile ise, görüşleri el-Me’mûn ve haleflerinin halifeliği sırasında geçici bir süre için devlet (resmî) akîdesi olunca, Ehl-i Sünnet’in temsilcilerini, özellikle Ahmed b. Hanbel (ölm. 241/855)’i zulme tabi tuttu. Ahmed b. Hanbel, Mu’tezile’nin akîdesine inanmayı metanetle reddettiği için kırbaçlanıp hapsedildi.

Eş’arîlere göre, “Allah’ın kelâmı mahlûk değildir” dediğimiz-

de, kastedilen lafızlar ve harfler değil, kelâm-ı nefsîdir. Mana (zi-hinde oluşan kelâm) ile lafız (dil ile ifade edilen kelâm) arasında ayırma gidilerek bunun beşerî platformda inkâr edilemez ve tartışılmaz bir hakikat olarak ele alınması, lafız ve manayı birbirinden ayırarak bunlara birbirinden müstakil bir varlık tanıyan beyânî bakış açısının yerleştirip iyice kök salmasına sebebiyet vermiştir. (el-Câbirî, 1999: 84).

2.4. Atomculuk Görüşü

Düşünce tarihinde ilk defa atom üzerine konuşan ve yazarların Hintliler ve Yunanlılar olduğu bilinen bir gerçektir. İslam atomculuğu ise bunları takip etmiştir. Yunan filozoflarından Leukippos ve öğrencisi Demokritos ile Hintli düşünürlerden Kanada bu konuda başı çekmektedirler. Ne var ki, bu iki bölgenin hangisinin atom düşüncesi konusunda öncelikli olduğu da henüz yeterince açık değildir. Aslında bu iki bölge arasındaki başta ticarî olmak üzere var olan ilişkiler ağı dikkate alındığında, bunun kültürel ve bilimsel boyutunun olabileceği de olası görünmektedir. İki atomculuk çeşidi arasındaki temel noktalardaki benzerlikler de, birinin diğ-erinden etkilenmiş olabileceği olasılığını güçlendirmektedir.

Macdonald, Yunan geleneğinde gelişmiş bir zaman atomculuğu teorisi bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda, Müte-kellimlerin bu doktrini Budistlerden almış olabileceğini öne sürmüştür. Bu sonuca ilmî destek veren Pines, kelâm üzerindeki (M. Ö. VI. yüzyıl civarında ortaya çıkan) Jainizm'in ve ayrıca (M. Ö. III. yüzyıl civarında zuhur eden) Brahmanist Nyâya-Vaiseşka okulu kaynaklı Hintli atomcu kozmolojinin tesirlerinden söz etmektedir (Pines, 1936: 102-103; Numânu'l-Hak, 2007: I/79). Bu kaynak, kelâm kozmolojisinin ifade edilmesinde, somutluk kazanmasında ve geliştirilmesinde esaslı bir rol oynamış görünmektedir. Bütün bunların fetihlerin sonucu karşılıklı kültürel ve ticarî ilişkilerin artmasıyla Müslüman âlimler üzerinde etki bıraktığını söylemek yanlış olmasa gerek.

Kelâm atomculuğunun kendinden önceki kültürlerden tama-

men bağımsız ve onlarla bağlantısız geliştiğini iddia etmek pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Müslümanlar, Irak'a hakim olduklarında, bu havzada kendilerini kaçınılmaz olarak bir kültür değişimi ilişkisi içerisine bulmuşlardır. Çünkü kültüre ait değişmeler, toplumların gelişmesinde en esaslı faktördür ve kültürler kadar eskidir. Bu değişmeler, birbirinden farklı iki kültürü temsil eden ilk grupların karşılaşmasıyla başlamış, bugüne kadar her devirde, her yerde artarak devam etmiştir. (Turhan, 1987: 15). He ne kadar kelâm atomculuğu tamamıyla Müslümanların bir ürünü değilse de, kelimcilerin bölge kültüründen yararlanarak onu, zihniyet dünyalarına uygun bir yapıya kavuşturdukları da bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Birbiriyle temasa geçen cemiyet veya ictimâî grupların yekdiğerine karşı takınacakları tavırlar, bu toplulukların birbirinin kültürlerini ve buna ait unsurları anlayabilmeleri, bunların kültürleri arasındaki benzerlik veya farklar, nihayet maddî kültürle manevî kültür arasındaki münasebet, yani maddî kültürün ve davranışın ruhî veçheleri ve bunların kavranması meselesi gibi âmiller kültür değişimleri, bunların seyri ve sonuçları üzerinde etki etmektedir. (Turhan, 1987: 216).

Grek felsefe okullarının çoğu tarafından reddedilmiş olan atomculuk, aralarında Mu'tezilî Nazzâm, Vâsıl'ın çağdaşı olan Dırâr b. Amr, Râfizî Hişâm b. el-Hakem ve geç rivayete göre, Sünnî İbn Küllâb'ın da bulunduğu pek azı dışında ilk kelâmcıların hemen tamamı tarafından benimsenmiştir (Wolfson, 2001: s. 358).

Kelam düşüncesinde atomculuk fikri, II./VII. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu kuramı ilk ortaya koyan düşünürün, Mu'tezile mezhebi âlimlerinin önde gelenlerinden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ölm. 235/850) olduğu yaygın bir kanaattir (Frank, 1966: 39-40). Atomculuk anlayışı, Ebû'l-Hüzeyl'in yeğeni olan ve Mu'tezile mezhebi içersinde fikrî ağırlığı bulunan Nazzâm (ölm. 231/845) (Pines, 1365 / 1946: 11) dışında, Mu'tezile mezhebinin geneli tarafından benimsenmiş ve kelâmcıların âlem tasavvurunun ayrılmaz bir ögesi olmuştur.

Ebû'l-Hüzeyl'in atomla ilgili düşüncesinde Yunan filozofların teorilerinden etkilenmiş olduğu müşahede edilmektedir. Onun yaşadığı dönemde Sokrat öncesi Yunan felsefesine ilişkin malûmât veren bazı eserlerin Arapça'ya tercümesi yapılmıştır. Bu tercüme-ler arasında Yunan soyundan gelen Suriye'li Süryani Melkit Kusta b. Luka el-Ba'lebekî (ölm. 300/912)'nin tercüme ettiği Plutarkhos'un "fî'l-Arâ'î't-Tabi'yyeti'l-Felâsife" adlı eserinden söz edilebilir. O dönemde hayatta olan Ebû'l-Hüzeyl'in Kusta b. Luka'nın eser ve çevirilerine vakıf olması muhtemeldir.

İslam düşüncesinde ilk kez nedensellik (illiyet) problemini öne süren Ebû'l-Hüzeyl'in, diğer kelimacılar gibi Tanrı meselesi temel taşıyı teşkil etmekle beraber tabiî illiyeti O'na bağladığı, onun atom fikrinin eski Yunan atomcularından Leukippos, Epikür, Empedokles ve Demokritos taarfindan ileri sürülen atom görüşüne benzediği ve daha çok Demokritos'un atomculuğundan hareket ettiği iddia edilmiştir. Demokritos'un parçalanamayan cüzler (el-eczâ'ü'llefî la tetecezzâ) fikrini savunduğu haber verilmektedir. Demokritos, atomu maddenin renksiz, kokusuz, şekilsiz ve bölünemeyen unsurları olarak tanımlamaktadır. Atomun hareketlerini izah için atomlar arasında halâ (boşluk) olduğu fikrini kabul etmektedir. Ebû'l-Hüzeyl'in atom veya cevheri arazların taşıyıcısı olarak tanımlaması, bir anlamda Aristo veya Skolastik düşüncenin etkisiyledir, denebilir (Frank, 1966: 39).

Ebû'l-Hüzeyl'in bölünmez cevher anlayışını ilk kez İslâm düşüncesine soktuğunu ve atom eksenli tabiat felsefesi ortaya koyarak âlemi ve içindeki oluşumları, onunla açıklamaya gayret ettiğini söylememiz mümkündür. Yunan felsefesinde mekanik bir özellik taşıyan ve bu yüzden de fizikî bir görünüm arz eden atom anlayışı, onunla İslâmî bir muhtevaya bürünmüştür.

Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl'in atomun sonlu ve sınırlı olduğu fikrine tafrâ kuramı denen ve cüzün (atom) sonsuza değin bölünebileceği görüşüyle karşı çıkmıştır (Ebû Rîde, 1989: 11). Nazzâm'ın zerre/atom fikrinin teşekkülünde Deysânîlerin de kendisinden etkilendiği Aristo'nun öğrencisi Demokritos veya diğer filozofların

katkısı yadsınamaz. Onun atomun, sonsuza değin bölünebileceği görüşü Aristo ile örtüşmektedir (Ebû Rîde, 1989: 126). Nazzâm, cisimlerin boyutsuz olan atomlardan müteşekkil olduğunu düşünmekteydi. Bu düşünce, Demokritos'un atom düşüncesinden farklılık göstermekteydi. Ayrıca atomlardan oluşan zaman ve süreklilik noktalarından oluşan mekan fikrini öne sürmüştü. Ona göre, atomlardan oluşan âlemde ilâhî iradenin egemenliği söz konusuydu (Nasr, 1989: 137).

Mu'tezile ilkelerine bağlı olarak Basra'da yetişen ilâhiyatçılardan Ebû Hâşim (ölm. 933) ve yandaşları, Aristo ve Neo-Platonik felsefeden aldıkları esinle, "el-cüz'ü lâ yetecezzâ" ve bazen de "cevher-i ferd" adını verdikleri küp şeklinde bir atomun bütün nesnelere özünü ve başlangıcını oluşturduğu ve bunların uzayda özel bir yer tuttıkları ve ilinekleri kabul etmek özelliğine sahip buldukları ilkesine dayanan bir kuramdan yana olmuşlardı (en-Nîsâbûrî, 1979: 87-94).

Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup düşünürleriyle Bağdatlı düşünürleri arasında en önemli ayrılık noktası, Allah'ın tözleri yaratmadığı, belki onları nitelik halinden vücut haline getirdiği ve onlar vücut haline gelince, vücudun hareket, dinginlik, birleşme ve ayrılma gibi bazı zorunlu ilinekleri zorunlu olarak kabul ettiklerini ve özellikle tözlerin, atomların mahvolması, yani vücut halinden sıyrılmaları, ancak bütünlükleriyle birden, yani bütün evrenle birden olabileceğini Basralıların ileri sürmeleriydi (Adıvar, 1995: 77).

Eş'arî'nin öğretisini geliştiren ve öndegelen kalamcılardan kabul edilen Ebû Bekir Bakıllânî (ölm. 404/1013) ise, Bağdat'ta bu teoriye karşıt olarak, atomculuğu İslâm ilâhiyatıyla uzlaştırmaya gayret ediyordu. Nitekim, atom, halâ (boşluk), ilintinin varlığını ilinti ile sürdürememesi, ilintinin iki zamanda kalamaması gibi akîl konular hep Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî tarafından ortaya konulmuştu (İzmirli, 1995: 41-42). Bâkılânî, "el-cüz'ü lâ yetecezzâ"ların birer nokta gibi şekilleri, hacimleri olmadığını ve özel uzamları varsa da, bu uzamların mekân gibi bir boyut, bir nitelik göstermediğini ve ancak birçoğları bir yere gelince, o vakit üç boyutlu bir

mekân husule getirebileceklerini söyledikten sonra, bu teorisini zamana da uygulayarak, zamanın da bir “cüz’ü lâyetcezza”sı olduğunu ve buna “an” denildiğini savundu. Bu cüz’ü lâyetcezza’lara yahut tözlere yapışan ilineklerle, ancak bir “an” devam ettikleri için tözler de bir “an” devam ederler ve Allah tözleri her an yeni baştan yaratır. *Yoksa, Basra Mu’tezilesi’nin söylediği gibi, bir zorunluluk yahut doğal yasalar yoktur.* Yani, töz oluşunca, zorunlu olarak birtakım ilkeler kazanmaz. Belki her an Allah tarafından ilinekler yeniden yaratılır. Yani bu teori gereğince, doğada bir yasa ve zorunluluk halinde gözüken şeyler, hep Allah’ın iradesine bağlanıyordu. Mekân içinde, ahenkli bir sûrette sanki bir yasaya bağlıymış gibi işleyen ve kendi kendini yönetir gibi gözüken bir evren varsa, bu görünüştedir. Gerçekte bir nedensellik ağıyla sarılmış gibi gözüken evren ve insanın hayatındaki bu âhenk, Allah’ın bir mucizeyle var olan özdeğin birlikliklerini bozmak istememesinden ileri gelmektedir. Fakat istediği dakika bir mucizeyle duruma müdahale edip, el koyabilir. Kısacası, Mu’tezile kelâmcıları ilâhiyat yaparken bilimin temeline uygun olarak bir yasalılık, nedensellik kökünü aldıkları halde, Eş’arîler bundan başka türlü düşünüyorlar ve ilâhiyat çerçevesi içinde belki ilk defa olarak dinle bilim arasında bir çatışma ortaya koyuyorlardı.(Adıvar, 1995: 77).

Hemen hemen bütün atomcu görüşler, atomların, evrenin yapı taşları olduğu hususu üzerinde görüş birliği sağlamışsa da buna karşılık atomun ne olduğu (mahiyeti) noktasında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Sözelimi, Yunan ve Hint atomculuğu, atomların sonsuzluğu ortak paydasında bulunduğu halde (Marx, 2001: 100), kelam düşüncesi içerisinde geliştirilen atomculuk, atomları hem başlangıç, hem de sonuç itibariyle sonlu kabul etmekle onlardan ayrılmaktadır. Bu farklı eğilime gidişte, kişi ve grupların dünya görüşleri ve evren tasarımlarının etkili olduğu söylenebilir. *Çünkü, sözgelişi, yaratıcı Tanrı tasavvuruna sahip kelâm düşüncesinin diğer düşüncelerde olduğu gibi, sonsuz atom fikrini kabul etmesi, kendi sistematik yapısına, yani yaratıcı Tanrı düşüncesine aykırıdır.* Bir diğer farklılık ise, Yunan atomculuğunun oluş ve bozuluşta dış müdahaleyi kabul etmeyen materyalist karakterine karşılık, Hint ve İslâm

atomculuğunun Tanrı'nın etkisine açık, dinî karakterli bir atomculuğu savunuyor olmalarıdır. Hint atomculuğu içerisinde nispeten önemsiz bir yer işgal eden Caynizm atomculuğu materyalist karakteriyle Yunan atomculuğuna yaklaşırken, tabiatçı filozof Râzî atomları Tanrı'nın iradesine bağlı, ancak sonsuz saymakla Hint atomculuğuna yaklaşmaktadır (Pines, 1365 / 1946: 41).

Kelâmî sistemin içerdiği temel ilkelerin korunması ve açıklanması doğrultusunda ilerleyen bir mantık üzerinde ve dinî bir hassasiyetle gelişen Müslüman kelâm atomculuğu, felsefedeki maddeci atomculuk anlayışıyla karşıt bir karaktere sahiptir.

Atomcu görüşün Müslüman yorumu, menşeindekinden daha farklı bir hâl almıştır. Allah'ın varlığını ispat etmek, âlemin sonluluğunu kanıtlamak üzere, atomcu görüş kelâmcılar tarafından revize edilmiştir. Burada kelâmcıların amacı, kâinâtın tekvininde, maddî unsurların katkısını mümkün olan en son sınırına kadar azaltmaya müsait bir yol bulabilmektir. Çünkü ancak bu şekilde maddenin, var oluştaki etkisi elenebilecek ve maddî olmayan, kâinatın dışında yer alan ve her an âleme doğrudan müdahale edebilen bir yaratıcının varlığı subût bulacaktır (Günaltay, 1925: s. 25). Mutlak fâil, kâdir, mürîd, hâlik olan Allah karşısında, makdûr, mahlûk ve mahdud olan âlem tasavvuru, İslâm kelâmının varlık anlayışını karakterize etmektedir.

Neticede, Kelâmcılar, dönemin kültürel ortamında buldukları atomcu görüşü kendi inançlarına göre değişime uğratmış, ardından inançlarını atomcu görüş paralelinde yorumlayarak yeni bir tez ortaya koymuşlardır. Böyle bir davranış, dönemin Müslüman zihin yapısına da aykırı düşmemektedir. Zira Kur'ân, sürekli kendisinin önceki peygamberleri ve kitapları tasdik ettiği [el-Bakara, 2 / 97; Âl-i İmrân, 3 / 3; el-Mâide, 5 / 46] vurgusunun yanı sıra, "De ki: 'Ben türedi bir elçi değilim'..." [el-Ahkâf, 46 / 9] meâlindeki ayet Hz. Peygamber'in getirdiğinin uydurma veya ilk defa ortaya konan asılsız bir şey olmadığını da ifade edilmiştir. Sonuç itibarıyla, böyle bir cevher-araz metafiziği, Kur'ân'ın temel inanç ilkeleri ışığında gözden geçirilip tevhîd anlayışıyla bağdaştırılmıştır.

2.5. Nedensellik Meselesi

Tarihsel kökenleri itibariyle genel olarak din-felsefe münasebetlerine bakıldığında, birinci karşılaşmada, Philon, felsefeyi dinîleştirme teşebbüs ederken felsefenin nedensellik anlayışını da değiştirmiştir. Ona göre, Allah, âlemin yaratılmasında onun içine bazı nedensellik yasaları yerleştirmiştir. Böylece âlem O'nun gözetimi ve denetimi altında yönetilmektedir; ne var ki, bu yasalar, Allah tarafından onun mucizeler adını alacak yaratmasıyla geçici olarak askıya alınabilir. İkinci karşılaşmada, Philon'un ki gibi dinîleştirilmiş nedensellik anlayışı Kilise Babaları'nca da kabul edilmiştir.

Üçüncü karşılaşmada ise, Müslümanlar dış âlemdeki her olayın doğrudan Allah'ın mutlak hür irâdesince yaratıldığı şeklindeki akîdeyi, yani sürekli yaratma doktrinini kendilerine dayandırdıkları Kur'ân âyetlerini ele alarak işe başladılar. Bu bağlamda mutlak kudret ve hâkimiyete ağırlık veren âyetleri temel aldılar. *Onların bu inancı, sadece felsefenin nedensellik anlayışına değil, aynı zamanda onların Hıristiyanlardan öğrendiklerini söylemek mümkün olan dinîleştirilmiş nedensellik düşüncesine de uymuyordu.* Bu sûretle, VIII. yüzyılın ilk yarısında Şamlı Yuhanna, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar için yol gösterici modelinde, Hıristiyan'a altı yaratılış gününden sonra tabiatın bütün normal süreçlerinin *aracı sebepler vasıtasıyla* Allah'ın fiilleri olduğu fikrini öne sürmesini anımsattığında, Müslümanın tabiatın normal süreçleri denen hadiselerin tamamının doğrudan Allah'ın mutlak hür irâdesince her an sürekli olarak yaratıldığını savunacağını bekler. Bu ilk İslâmî doktrin, Mu'tezile mezhebi dahil, diğer bütün Ehl-i Sünnet kelâm bilginlerince de korunmaya çalışılmış, ancak Mu'tezile içinde iki muhâlif düşünür Nazzâm ve Muammer bu inancın dışında kalmıştır.

Hem Nazzâm hem de Muammer, Aristo gibi, eşyanın onlarda art arda gelen değişmelerin ve hareketlerin nedeni olan bir tabiatının olduğu düşüncesindedirler. Philon ve Kilise Babaları gibi, on-

lar da tabiatın, eşyanın yaratılması esnasında Allah tarafından yaratılıp eşyaya yerleştirildiğini benimserler. Nazzâm'a göre, âlemin yaratılışı esnasında Allah tarafından eşyanın içine yerleştirilmiş olan tabiat, Allah'ın gözetimi ve denetimi altında etkinliğini ve işleyişini sürdürür. Dolayısıyla onun nedeni olduğu değişmelerin düzenli bir tekrarlanabilirlikler biçiminde art arda gelişi, dış âleme müdâhelede bulunarak mu'cizeleri yaratmasıyla Allah tarafından askıya alınabilir. Allah peygamberlerin mucizelerini, sadece elçilerinin ellerinde kendilerini izhar ettikleri anda yaratır (el-Hayyât, 1988: 97). Ancak Muammer'e göre, her ne kadar tabiat ya da onun yerine manâ, âlemi yaratışında Allah tarafından eşyanın içine yerleştirilmişse de, o dış âlemde Allah'ın gözetimi ve kontrolüne bağlı olmaksızın işler. Dolayısıyla onun işleyişinin mucizeler şeklinde askıya alınması mümkün değildir. Bu tür bir görüşün aslının Platon'un Timaeus diyaloguna kadar dayandığını göstermek mümkündür (Platon, 1988: 30b, 48a, 31, 59).

Kelâm bilgileri, mu'cizeyi ve mutlak kudreti güvence altına almak amacıyla dış doğal dünyada nesnelere ve olaylar arasında geçerli olan zorunlu ve sabit değişmez bir nedensellik bağının bulunduğu görüşünü yadsıdılar. Kelâm bilginlerine göre, önceden bilinmeyecek ve beklenmedik bir şekilde meydana gelen mu'cizeler arasında düzenli bir biçimde art arda gelen hadiseler, Allah'ın olayları, insan fiilinin durumunda "âdet" denen şeye benzer bir tarzda yapması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. *Burada âdet terimi, gayet açık bir biçimde onu tabiatla, zorunlulukla ve her zaman değil, sadece genellikle vukû bulan olayların tasviri olarak kullanan Aristo'dan ödünç alınmış gibi görünmektedir* (Aristoteles, 2001: 73). Böylece âdet terimi, bazı kelâm bilginlerine, tabiatla, zorunlulukla olmayan ve mu'cizeler tarafından kesintiye marûz kalabilen düzenli bir biçimde ardarda vukûa gelen olayların uygun bir ifadesi olarak görüldü. Böylece, İslâm kelimcileri bilinçli olarak tabiat kavramı yerine âdet terimini kullanmaya çalışmışlardır. Çünkü bu kavram, dış âlemde Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyeti ile bununla ilintili olağanüstü olayları ve mucizevî hadiseleri daha kolay izah etmekte ve anlamlandırmaktadır.

İslâm kelâmcıları, Aristocu madde ve sûret görüşünü doğal sebepliliğin inkârı için gerekli görerek reddettiler ve ilk Eş'arîlerin atomculuğunu (cevher-i ferd), yeni birtakım kanutlarla yeniden ifade ettiler. Böylece atomculuk ve doğal nedenselliğin yadsınmasına, âlemin sonradan yaratıldığını (hudûs) ve İslâm'ın öteki dünya inancını ispat etmek için zorunlu bir adım olarak görülen en önemli bir akîde nazarıyla bakıldı (Leaman, 1992: 101-102).

Sonuç olarak, dış kaynaklı entelektüel unsurların ve düşünce dizgelerinin de etkileriyle, İslâm Kelâmında genel olarak nedensellik meselesini ele alıp çözüme kavuşturmaya yönelik üç ana kuramın ortaya atıldığı ve meselenin bu çerçevede çözüme kavuşturulduğu dikkati çekmektedir.

(1) Birinci kuram Gazzâlî tarafından daha sistemli bir biçimde formüleştirildiği şekliyle, hemen hemen tüm Sünnî kelâmcılar tarafından benimsenen bekâ ve fenâ doktrini konusundaki görüşte yansımaları bulan kuramı ifade etmektedir. Eş'arîlere göre, arazlar kendiliklerinden yok olurlar ve onların devamlı olduğu tasavvur edilemez. Cevherlere gelince, onlar kendi kendilerine devam etmezler; varlıklarına eklenen bir bekâ ile bâkî olurlar. Buna göre, Allah cevherler için bir bekâ yaratmayınca, bekânın yokluğunun sonucu olarak onlar yok olup giderler (el-Bâkılânî, 1957): 85). Bu kuram, bir yandan müspet olarak Allah'ın âlemdeki her olayın ve hadisenin doğrudan sebebi olduğu, öte yandan menfî olarak, âlemdeki olaylar arasında hiçbir zorunlu ve sabit nedensel bağın bulunmadığı anlamına gelmektedir. Tarihî olarak, Allah'ın âlemdeki her olayın doğrudan hakîkî sebebi olduğunu tasdik ettiği ölçüde bu kuram, Allah'ın yaratıcı kudretini bütün olarak âlemin menşesine tatbîk etmekten âlemdeki tüm tikel olayların menşesine kadar genişletilmek sûretiyle Allah ile ilişkisi bakımından Philoncu nedensellik anlayışının (Birand, 2001: 122) yeniden gözden geçirilmiş şekli olarak telakki edilebilir. Bununla birlikte bu kuramı, dış âlemdeki olaylar arasında herhangi bir nedensel bağı yadsıdığı ölçüde, bütün olarak âlemin menşesini ve bunun yanı sıra âlemdeki bütün tikel olayları tesâdüfe değil, sadece irade ve kudretiyle Al-

lah'ın sebep oluşuna bağlamak sûretiyle (el-Cüveynî, 1412 / 1992: 16-18), Epicuros'un nedenselliği inkâr teorisinin (Weber, 1991: 89) yeniden gözden geçirilmiş biçimi olarak da değerlendirmemiz mümkündür. Sonuçta, Ehl-i Sünnet'in nedensellik anlayışında, dış âlemde olup biten her şeyin yaratıcısı ve nesnelere birer vasıta (ara neden) olarak işlev görmesini sağlayan gerçek fail, sebepliliğin her anına müdahil olan Allah'tır; böyle bir anlayışta dış âlemde ikincil nedenlere herhangi bir etkinlik ve tesir gücü tanınmaz. Çünkü böyle bir bakış, Allah'ın mutlak kudret ve hakimiyetine konan bir sınırlama ve takyide yol açacaktır; böyle bir şey itikâdî açıdan Allah'a ortaklık ifade edecektir.

Ehl-i Sünnet'e göre, tabiatta sebeple eser arasındaki ilişki, mümkün ve arazî alâkadan başka bir şey değildir. Bu âdet asla zarûreti gerektirmez. Allah bu kanunu değiştirmeyi murad ettiğinde, O, her şeye kadir olduğuna göre bunda O'nun açısından hiçbir zorluk yoktur. Sözelimi Eş'arî kelâmcı el-Bağdâdî'ye göre, insanın yayını gemesi, okunu fırlatması ve bu sırada Allah'ın o ok için gitme eylemini yaratmaması mümkündür. Ehl-i Sünnet âlimleri, okun gönderildiği yere (hedefe) gitmesinin Allah tarafından kesilmesi ve durdurulmasını mümkün görmüşlerdir. Çünkü onlara göre, okun mutlak surette hedefe isabet etmesi zarûrî değildir (el-Bağdâdî, 1401 / 1981: 138). Dolayısıyla normal tabiatta sebeplilik ilişkisi, haddi zâtında itibârî bir ilişkiden başka bir şey değildir. Varlıklar arasında onların tabiatına dahil esasta zorunlu bir münasebet değildir. Bu konuda Ehl-i Sünnet, Filozofların görüşlerine muhalefet etmiştir. Çünkü Filozoflara göre, varlık sahasında sebepler ile müsebbepler arasında müşahede olunan bağıllık zarûreti gerektiren bir bağıllıktır.

(2) İslâm kelamında tabiatçı kuram olarak nitelendirilebilecek olan ikinci kuram, Nazzâm, Muammer ve Câhız tarafından ortaya atılmıştır. Nazzâm'ın tabiatçı görüşüne göre, âlem yaratılışı esnasında Allah tarafından onun içinde yerleştirilen, Allah'ın gözetiminde işleyen ve O'nun irâdesine bağlı olan nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Tarihî olarak bu görüş, Allah ile ilişkisi ba-

kımından, Philoncu nedensellik anlayışını çağrıştırmaktadır. Muammer'in tabiatçı görüşüne göre, âlem nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Bunlar, yaratılış esnasında Allah tarafından onun içine yerleştirilmiş olsa bile, Allah'ın gözetimi olmasızın ve O'nun iradesine bağlı kalmasızın bağımsız olarak işlemektedir. Tarihî olarak bu görüşün, Allah ile ilişkisi bakımından Platon'un nedensellik anlayışını andırdığı söylenebilir. Çünkü Platon'a göre, doğan her şey, bir neden zoruyla doğar; çünkü her ne olursa olsun hiçbir şey nedensiz doğamaz (Platon, 1988: 28b-30d, 28-30). Nazzâm, reddedilen Allah'ın kesintisiz yaratması inancının yerine, kendisinin kapsamlı "kümûn teorisi"ni koymasına karşılık (el-Câhız, 1416 / 1996: V/10-23), Muammer reddedilen Allah'ın kesintisiz yaratması inancının yerine kendisinin "mana teorisi"ni ikâme etmektedir. Nazzâm'ın âlemdeki bütün değişen olaylara ilişkin Aristotelyen açıklamayı takip etmesinin sebebi, kendisinin, Allah'ın kesintisiz yaratmasına inanma iddiasıyla o konudaki genel Sünnî kelâmçıların açıklamasını kabul etmeyişidir. Nazzâm, âlemin yaratılışı konusunda Kur'ân'ın öğretisine bağlı kaldığı halde, bir şeydeki her değişikliğin Allah'ın yeni bir yaratma fiili demek olan Sünnî kelâmçıların "kesintisiz yaratma doktrini"ni reddetmekte ve nedenselliği tasdik etmektedir. Ona göre, her şeyin ona Allah tarafından yerleştirilen bir tabiatı vardır ve bu şeydeki her değişmeye neden olan bu tabiatdır, fakat, her değişme potansiyellikten (bilkuvvelik) edimselliğe (bilfiillik) bir geçiş ameliyesi olduğu için, o âlemdeki bütün değişen hadiseleri kümûn ve zuhûr ameliyesi olarak telakki etmektedir (el-Hayyât, 1988: 97). Ona göre, Allah taş a bir tabiat basmıştır ve onu özel bir istidatla yaratmıştır, öyle ki, insan onu yukarıya doğru attığında, yukarıya doğru gider ve atma kuvveti tükendiğinde taş tabiatı gereği yerine geri döner. Muammer de, Sünnî kelâmçıların Allah'ın kesintisiz yaratması doktrinini reddetmiş ve Nazzâm gibi, âlemdeki bütün değişen hadiselerin iç sebebini adlandırması olarak, kendisi tarafından mana terimine çevrilen Aristo'nun tabiat terimini kabul etmiştir. Sanki Muammer'in tabiatın âlemde işlemesi konusunda ortaya koyduğu kuram, Felsefe Tarihinde Deizm olarak bilinen tasavvura

benzemektedir (Aristoteles, 1996: VIII.-IX. Kitap, 1045 b 35-1046 11, 1048 a 25-b 4; 1049 b 4-1050 b; 1050 b 6-1-51 a 2, ss. 390-413; a. mlf., 1997: 93-99; a mlf., 2001: 92-99; Ross, 1994: 212-215). Tabiatçı filozofların düşündüğü üzere, cisimlerin tabiatları bulunduğu görüşünü ispat eden Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ölm. 255 / 869)'a göre ise, cisimler hâdistir, yok olmaları ve yoklukları imkânsız olur (el-Hayyât, 1988: 145); fakat arazların değişmesiyle bir halden diğerine dönüşürler (el-Bağdâdî, 1401 / 1981: 66, 87, 230). Allah katiyetle, cisimleri yok etmeye muktedir değildir; ancak sadece onların cüzlerini ayırıştırır ve böler. O cisimleri imha etmeye (i'dâm) gelince, hiçbir zaman buna muktedir değildir. Çünkü cisimlerin kendilerine has faaliyetleri olan tabiatları vardır. Onlar tabiatlarından ötürü, bir fiili işler; yani onlar kendilerinde bulunan ve Allah'ın doğrudan doğruya eseri olmayan arazları meydana getirirler. el-Câhız'a göre, arazlar değişirler, cevherlerin ortadan kalkmaları (fenâ') mümkün değildir (İbn Hazm, 1416 / 1996: III/91, 131-132).

(3) Üçüncü görüşe gelince, bu görüş, el-Kâdî Abdülcebbâr'ın Eş'arîleri ve yine kendi taraftarları olan Mu'tezilî tabiatçıları eleştirerek ortaya koyduğu, yumuşatılmış ve olumsal nedensellik kuramı gibi görünmektedir. Abdülcebbâr'ın, muayyen hadiselerin düzenliliği, ardışık tekrarlanabilirlikleri ve önceden tahmin edilebilirliğine dayalı nedensellik anlayışını kabul ettiği müşahede edilmektedir. Bu anlayışını, vesîlecî cevher-araz metafiziği ve üreme (tevellüd) nazariyesini tasdik ile iç içe giydirilmiş bir tarzda işleyerek formüle etmeye ve temellendirmeye girişmektedir. Ona göre, arazın var oluşunda cevher ve cisimde olduğu gibi, süreklilik söz konusu değildir. O, arazın cevherler ve cisimler gibi sürekli olması gerekmez, derken, bekâ arazlarını bunun dışında tutmaktadır. Zira bu arazlar süreklidir. Şunu hemen belirtmeliyiz ki, bekâ arazlarının sürekliliği, kendi zıtlarıyla ortadan kalktığı için, cevher ve cisimlerin sabit olan sürekliliği gibi değildir (Abdülcebbâr, 1988: 230). Eş'arîler, bütün arazların peşi peşine iki anda varlıklarını sürdüremeyeceğini kabul ettikleri halde (İbn Fûrek, 1987: 238-239), Abdülcebbâr, bazı arazların peş peşe iki veya daha fazla anda var-

lığını devam ettirebileceği görüşünü desteklemektedir. Zaten Basra Mu'tezile okulu ve Abdülcebâr'a göre, cevherlerin bekâsı, onun sebebi (illet) olarak bir bekâdan dolayı ileri gelmez. Bir şeyin varlığının her yaratılışı, onun gerçek bekâsını içermektedir; gerçek bekâ ise, onun fenâsının yaratılmasıyla sona ermektedir. Cisimlerin durumunda yaratılışları arasında bir bekâ aralığı vardır (en-Nisâbûrî, 1979: 74-75). Böyle bir süreklilik fikri, el-Kâdî'nin nedensellik anlayışını savunmada elini güçlendirmekte olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ona göre, tevellüd ya da tevlîd nazariyesi, ancak tabiatla muayyen bir süreklilik, yinelenebilirlik ve düzenlilik doktrini üzerine daha rahat oturtulabilir (Kazanç, 2008: 58).

Sonuçta, Sünnî kelâm âlimleri, genel olarak illiyet anlayışını, yani nesnelere, zorunlu olarak (zarûreten) daima belli bir tarzda var olmalarına veya hareket etmelerine sebep olan tabiatlarının bulunduğunu reddetmişlerdir (Wolfson, 2001: 359, 417). Onlara göre, maddî cisimlerin özellikleri herhangi bir tabiatın veya ayırlamaz daimî niteliklerden kaynaklanmaz. Aksine bu özellikler, hem mantikî hem de fizikî olarak yegâne tek Fâil Allah tarafından meydana getirilen atomlara ve arazlara indirgenebilir (Dhanani, 1994: 53-54). Böylece, gerçekte âlemin tek düzenleyicisi, ayakta tutanı ve illeti Allah'tır. Buna karşılık, son dönem Mu'tezilesinin en meşhûr kelâmcısı Abdülcebâr'ın nedensellik anlayışının ise, Ehl-i Sünnet'in nedensellik kuramı ile Mu'tezilî yandaşları olan tabiatçıların kuramı arasında orta bir yerde durmakta olduğunu söylemek mümkündür. Abdülcebâr, normal şartlarda bir şeyin başka bir şeyi zorunlu olarak doğurması gerektiğini, ama araya giren bazı maniaların bu tevlîdi önleyebileceğini de öne sürmektedir. Dolayısıyla tabiatla muayyen bir süreklilik ve tekrarlanabilirlik ilkesinden hareket eden Abdülcebâr'ın, İslâm kelâmında katı determinizmi yumuşatan, orijinal bir olumsal nedensellik düşüncesi ortaya koymuş olduğunu söylemek mümkündür.

2. 6. Tevil Kuramı

Tevil kelimesi, asla dönme/döndürme anlamını ifade ettiği gibi,

aynı şekilde bir hedef ve gayeye ulaşma anlamını da ifade etmektedir. Asla dönme ters yönde seyreden bir hareket olduğu halde, bir hedef ve gayeye ulaşma ileriye dönük ve gelişken bir harekettir. Dolayısıyla tevilin, bir nesne veya olguyu aslına döndürmek ya da sonuç ve amaç istikametinde hareket etmek anlamını içerdiğini söylemek mümkündür. Ancak bu, maddî bir hareket değil; dahası, fenomenlerin algılanmasıyla ilintili zihnî ve aklî bir harekettir. Ehâdis, ru'yâ, ahlâm, hubb ve fi'l gibi lafızlara izafe edilen tevil kelimesi, rüçû' ile aslı açığa çıkarma veya siyaset ile hedefe ulaşma yönündeki bir zihnî hareketi ve çabayı ifade etmektedir (Ebû Zeyd, 2001: 278-280).

Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada temel yöntemlerden bir olarak tevilin, İslâm düşüncesinde, özellikle de Kelâm'da vazgeçilmez bir konuma sahip olduğuna tanık olmaktayız. İslâm düşüncesinde tevilin uygulandığı asıl alan, Allah'ın insanlara hitabı olan Kur'ân'ın dilidir. Aslında, tevilin hitap ya da söylemin yorumlanması olarak yönüyle daha çok Usûl-i Fıkıh bilginleri alâkadar olmuşlardır. Kelâmcılar ise, Arapça'nın beyan üslûplarından lafız ile mana arasında kurulan ilişkiyi esas alarak tevilin sınırlarını belirlemeye, yani ilkelerini koymaya çalışmışlardır (el-Câbirî, 1999: 85; Yılmaz, 2009: 19-20). Bu yönüyle tevil, İslâm dininin inanç esaslarının savunucusu olarak ortaya çıkan Mu'tezile mezhebinin başlıca ilgilendiği konulardan biri olmuştur (el-Câbirî, 1999: 83).

İslâm kelimünde yaygın tevil anlayışı, Kur'ân metnini kaynağını kadîm dinî felsefelerde ve özellikle de Hermetizmde bulan bir birtakım teori ve fikirlerin ifadesi olan sembol ve remizler haline dönüştürerek Arap Beyânının sınırları dışına taşan tevilin karşısında yer almaktaydı. Bu tevil anlayışı ise Şia, Mutasavvıflar ve diğer İslâmî Bâtınî akımların benimsediği irfânî tevil tarzını ifade etmekteydi (el-Câbirî, 1999: 86).

Kelâmî ekoller, kelâmî meselelerin çözümünü akla havale ettikleri halde, akılla elde ettikleri sonuçları nassa onaylatma gereği hissetmişlerdir. Bu işlem esnasında, vardıkları sonuçlarla uyum içinde olan âyetleri muhkem, bunlarla uyum arz etmeyen görü-

nürde çatışan âyetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirerek tevil yoluna gitmişlerdir. Onlar için muhkem âyetler, zahir ve manasıyla tartışma götürmez sağlam temellere sahiptir. Kelâmcılara göre, Kur'ân âyetleri, aklın ilkeleri ile çelişmedikleri gibi, birbirleriyle de çelişmezler. Görünürde çelişen âyetler var ise, tevîl mekanizmalarını kullanarak bunları gidermek gerekmektedir. Nitekim onlar söz konusu çelişkiyi, muhkem-müteşâbih, hakikat-mecaz, umum-husus gibi teville imkan tanıyan mekanizmalarla aşmaya çalışmışlardır. Muhkem ve müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da açıkça belirtilmemiş olması, kelâmcıların kendi itikâdî görüşleri ve yöntemleri ile uyum içinde olan âyetleri muhkem, uyum içinde olmayanları ise müteşâbih olarak nitelendirmelerine imkan tanımıştır. Kelâmî ekollere göre, bir âyetin müteşâbih olması anlamının bilinmeyeceği manasına gelmez, bilakis o âyetin yorumlanması gerektiği, literal anlamı ile anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Onlara göre, zihinsel çabayla ulaşılan müteşâbih âyetlerin anlamı, muhkem âyetler kadar kesinlik taşımaz (Abdülhamid, 1983: 225-230). Kelâmcıların, müteşâbih olarak gördükleri âyetleri yorumlarken, Arap dilinin teville imkan tanıyan mekanizmalarından istifade ettiklerini söylemek mümkündür. Hiç kuşkusuz bunların başında da mecaz ve mecazın unsurları gelmektedir. Mecazın unsurlarından kasıt da, istiare, temsil, hazf vb. Arapça dil kullanım kurallarıdır. Bunlara dayanarak bir ifadeyi açık anlamının dışına, başka bir anlama taşımak mümkündür (Erdemci, 2002: 261-262). Hemen belirtmek gerekirse, bu noktada kelâmcılar, bazen anlama ve yorumlama ameliyesinde aşırılıklara da kaçmışlardır. Bunun örneklerini kelâmî mezheplerde görme imkanımız vardır.

Kelâmî düşünce geleneğinde Selefte aşırı yorum, haberî sıfatlar konusunda; Mu'tezile'de aşırı yorum rü'yetullah meselesi, Halku'l-Ku'ân, adalet ve fiillerin yaratılması meselelerinde; Ehl-i Sünnet'te Eş'arî ve Maturîdî ekollerinde aşırı yorum ise rüyetullah, Kur'ân'ın mahluk olmaması, adalet ve insan hürriyeti, kaza-kader, hidâyet ve dalâlet, istitâat ve imâmet konularında birer örnek olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuçta İslam düşüncesinde tevil kuramı, muhtelif anlayışları temsil eden kelamcılar tarafından itikâdî meseleleri ele almada ve çözüme kavuşturmada bir yöntem olarak geliştirmiş; değişik ekollerce ilkeleri ve sınırları belirlenmiştir. Çünkü zaman zaman İslâm'ın tevhîd akîdesine gölge düşürebilecek aşırı yorumlamalara da girişilmiştir (Gnostisizm, Bâtınîlik, Zındıklık, Râfizilik vb. gibi). Bu konuda diğer medeniyet ve kültürlerden gelen unsurlar (mevâlî), İslâm'ın inanç esaslarını kendi zihinsel düzenekleri ve entelektüel birikimleriyle temellendirirken, kelâmda tevili, Arap dilinin gramer kaidelerini de dikkate alarak itikâdî meselelerin ele alınıp çözümünde özgün bir yöntem olarak ortaya koymayı başarmışlardır.

3. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Fetihlerle ve diğer medeniyetlere mensup unsurların İslam coğrafyasına katılımıyla, Müslümanlarla diğer din mensupları arasında çok hızlı bir bilgi ve kültür akışı ve değişimi yaşanmıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinde etkileşim ve bir arada yaşama tecrübesi, günümüzde kitle iletişim araçları ve teknolojik gelişmelerle oldukça küçülen ve küçük bir köy haline gelen dünyada insanlar arasındaki ilişkilere ve diyaloglara örneklik teşkil edebilecek çok önemli hususiyetlere sahiptir. Çünkü bire özne olarak her iki taraf da birbirini tanıyarak, birbirinden istifade etmeye ve kültürel akışın sağlanmasına yardımcı olmuştur. Fakat Kelam âlimleri, ana referanslarına bağlı kalarak tevhîd esasını ekseninde karşılaşmayı ve etkileşimi süzgeçten geçirmiş, içselleştirmiş ve değerlendirmiştir. Nihayetinde, bu noktada İslâm Kelâmında kuramsal olarak özgün ve yeni sentezler ortaya çıkmıştır.

Dünya Tarihi'nde etkili olmuş güçlü kültür ve medeniyetler, devletlerin yıkılıp öldüğü gibi yıkılmazlar ve tamamen ortadan kalkmazlar; çünkü hiçbir kültür bütünüyle ölmez; başka kültür ve medeniyetlerde farklı biçimlerde de olsa, tekrar su yüzüne çıkarlar. Aslında bu etkileşim tek taraflı olmayıp, güçlü ve hâkim kültürler arasında devam edegelmiştir. İşte fetihler sonucu İslâm'ı benimseyenler de böyle güçlü bir kültür ve medeniyet ortamı ve havzasın-

dan geldiği için, kendi kültürlerine ve medeniyetlerine tamamen sırt çevirmemişler ve onları İslâm kılıfı altında veya onunla uzlaştırmak sûretiyle yaşatmaya yahut etkin kılmaya devam etmişlerdir. Öte yandan, bu kimselerin daha önceki zihinsel düzenekleri, entelektüel birikimleri ve kültürel bilinçleri, yeni dinlerinin bildirimlerini anlama, yorumlama ve yaşam tarzlarında etkili olmuş ve böylelikle teolojik tartışmalarda farklı din anlayışları ve söylemlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

İslâm'ın doğduğu toplumda Hıristiyanlık, Yahudilik, Putpe-restlik, Mecûsîlik vb. kültürünün izlerine rastlanmaktaydı ve bu dinlerin toplumsal olarak taşıyıcıları vardı. İslâm'ın fetihlerle Arap Yarımadası'nın dışına çıkması ve farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte, Müslümanlar Sasanî, Bizans, Fars, Hint, Türk, Çin vb. dünya kültürleriyle karşılaştılar. Bu kültür ve medeniyet havzalarına mensup insanların Müslüman olmaları ve bu kültürlerle karşılaşmaların gerçekleşmesi sonucunda, karşılıklı bazı etkileşimler ve fikir teatileri yaşandı. Yaşanan bu etkileşimler ve fikir teatileri, oluşum aşamasında bazı yeni dinî hareketlerin ya da kelâmî mezheplerin fikrî sisteminde şu ya da bu şekilde etkisini göstererek yansımaları buldu. Daha sonraki dönemlerde ise, bu etkilenme hız ve yaygınlık kazandı. Böylece Ortaçağ İslam dünyasında yabancı din ve fikirlerin şöyle ya da böyle etkisinde kalarak Mürci'e, Şia, Hâricîlik, Mu'tezile, Müşebbihe ve Mücessime, Selefiyye, Eş'arîlik ve Mâturîdîlik, birçok kelâmî mezhep ve anlayış tarzı teşekkül etmiş olup, genelde İslâm düşüncesi ve özelde ise kelâmın gelişmesine katkı sağlamıştır. Çünkü İslam düşünce tarihinde kelâm, tartışma içeriği, metinleşme ve oluşum seyri bu mezhepler ve görüşleri aracılığıyla gerçekleştirip sürdürmüştür. Dahası; İslâm düşüncesini tespit etme, izah etme ve savunma rolünü üstlenen ilk kelimacılar, bu kesimlere karşı İslâm inancının haklılığını ispatlamaya çalışmışlardır. Onlar, bir yandan İsâ'nın tabiatı hakkında ortak bir görüşe sahip olmamış Hıristiyanlığın Nasturî, Yakubî ve Melkitler gibi mezhepleri ile Allah'ın birliği, sıfatları, kelâmı vb. konuları tartışırken, öbür taraftan da, İran menşeli olup düalist bir Allah tasavvuru ortak paydasında birleşen, ama aydınlık ve karan-

lığın, iyilik ve kötülüğün birbirlerine bağımlılığı ve ezeli oluşu konusunda ayrılığa düşen Manihezim ve Mecusilik gibi dini-felsefi akımlarla da, Allah'ın birliği, insanın hürriyeti, hayrın ve şerrin kaynağı gibi konuları tartışmışlardır. Kelamcıların bu dönemde karşı karşıya geldiği bir diğer kesim de Sümeniyye mezhebidir. Kelamcılar, Allah'ın zâtı, sıfatları, bilginin kaynakları konularını bunlarla tartışmışlardır. Müslümanlar, bu dinî akımların yanı sıra, farklı bilgi anlayışına sahip kesimlerle, özellikle de, Gnostik bilgiyi esas alan akımlarla çetin mücadele yürütmüşlerdir (Erdemci, 2002: 260).

Bununla birlikte, Sâsânî ve Roma devletleri Arap Yarımadası'nda rakip iki siyasi gücü oluşturmaktaydı. Bu hakim kültür ve medeniyetler arasındaki mücadele ve rekabet, daha sonraları, İslâm'la bu kültürler arasında devam etmiştir. Elbette bütün bu sebepler ve gelişmeler İslam dininin itikâdî yapısını değiştiremedi; ama insanların İslâm'ı farklı şekillerde algılama ve anlamalarında pekâlâ etkisini gösterdi. Zaten yeni fikirlerin, filozofların, düşünce ekollerinin ve sosyal hareketlerin, homojen olmayan ve farklı kültürlerden gelen kişilerin karşılaştığı, bir arada yaşama imkanına kavuştuğu ve birbirleriyle tartıştığı ortamlarda daha rahat doğup geliştiği sosyolojik bir gerçektir. Böylece kökleri ta geçmişe kadar uzanan kültürel ve târîhî yapılar, daha sonraki nesillerin Kur'ânî bildirimleri farklı anlamalarına ve yorumlamalarına yol açmış; farklı teolojik mezheplerin ve bakış açılarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Erken dönem İslâm'ında halifelerin, prenslerin, vezirlerin ve önemli ailelerin kitap sevgisi ve Yunan, Hind, Çin ve İran'ın önceki kültürlerini özümsemenin bu ilk çalışması, hiçbir pasif eklektiklik içermemektedir. Müslümanlar, bu zengin ortak kültürü kabul etmişler ve onu kendilerine has anlayışlarıyla güncelleyip yenilemişlerdir. İslâm, önceki kültürlerin, özellikle Doğu'nun ve Yunanlılarınkinin sadece aktarıcısı ve kopyacısı değildir. O, yeni orijinal bir medeniyet yaratır. Yaratmanın bütün sahasında, sadece varlığın birliği olarak değil, fakat fiilin birleştiricisi olarak İslâm'ın Tevhîd anlayışı eski kültürlerin derin bir biçimde yenilenmesini

sağlamıştır. Özellikle Eflâtun'dan beri, Tabiatın, Rûhun, Tanrı'nın ve dünyanın duyuşal-aklî karşıtlığıyla tamamen düalist olan Yunan kültür anlayışının aksine, İslâm dünya görüşü öz itibariyle monoteisttir. Sözelimi, hissedilen dünya, tabiat, asla aklî olandan ve Allah'tan ayrılmadı; tabiatın olayları Allah'ın hazır ve nazır oluşunun belgeleri ve işaretleridir; Allah'ın insana konuştuğu bir dildir. Bu anlayışın neticelerinden birisi, bilimin, somut olan özüne rağmen, Aristo da dahil, Yunanlılarda olduğu gibi, spekülatif bir karaktere sahip olması yerine, giderek tecrübî hale gelmesidir. Ayrılmaz bir biçimde tecrübî ve matematikî olmakla, modern bilim, gelişimini böylece önce Bağdat, Kurtuba ve Palermo'dan alır. Kelâm ve felsefeden bilimlere ve sanatlara kadar bütün sahalarda, İslâm kültürünün kubbesinin anahtarı, Tevhîd fikridir. Bu Tevhîd, Allah'ın birliğinin tasdikiyle kendisini sınırlamaz. Tevhîd olayın değil, fakat fiilin nizamıdır. Yunanlıları gibi bir varlık felsefesi değil, fakat aksine Tevhîd bir fiil felsefesini temellendirmektedir (Garaudy, 2006: 41-44).

Çalışmamız, erken dönemdeki ilk fikir hareketleri ve gelişmelerini ele alan bir basamak mesabesinde bulunmaktadır. Erken dönemdeki gelişmeleri de göz ardı etmeden, bundan sonraki çalışmalarda Bizans dönemi ile yakın dönemde günümüzde Avrupa ve Batı medeniyeti ile karşılaşmalar ve etkileşimler üzerinde de durulabilir. Böylelikle Bizans ve yakın çağımızda Hıristiyanlığın Müslüman algısı veya imajları, yahut Müslümanların diğer dinlere bakışları tespit edilebilir.

Küreselleşen dünyada dinler, kültürler ve medeniyetler arasındaki çatışmaları ve savaşları önlemek; insanoğlunun barış ve huzur içerisinde onurlu bir biçimde yaşamalarına katkı sağlamak amacıyla, dinlerarası ve kültürlerarası diyalog açısından Hıristiyan-Müslüman ilişkisi sorunu ele alınıp çözüme kavuşturulması önem taşımaktadır. Bu noktada, dile getirmeye çalıştığımız birlikte yaşama tecrübesi ve etkileşim çabaları; İslâm ve öteki sorunu, dinlerin doğruluk (hakikat), kurtuluş, kurtarıcılık vb. sorunları bağlamında gittikçe büyük bir önem kazanmaktadır.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, el-Kâdî Ebû'l-Hasan, (1988), (ölm. 405/1025), **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkeîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Abdülhamîd, İrfan (1983), **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Adıvar, A. Adnan (1995), **Tarih Boyunca İlim ve Din (Bilim ve Din)**, Beşinci Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ammara, Muhammed (1998), **Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu**, Arapça'dan çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları.
- Aristoteles (1996), **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (1997), **Fizik**, Yunanca aslından çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (2000), **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2001), **Ruh Üzerine**, Fransızca'dan çev. Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yayınları.
- Aydınlı, Osman, (2003), "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. II, Sayı: 3, 2003, (ss. 1-26).
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed (ölm. 429/1037) (1401 / 1981), **Kitâbu Usûli'd-Dîn**, Üçüncü Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî (ölm. 403 / 1013), (1957), **Kitâbü't-Temhîd**, nşr. Richard J. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye.
- el-Behiyy, Muhammed (1992), **İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü**, çev. Sabri Hizmetli, Birinci Baskı, Ankara: Fecr Yayınevi.
- Birand, Kâmuran (2001), **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, (1999), **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi.
- el-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr (ölm. 255/868) (1416 / 1996), **Kitâbü'l-Hayevân**, thk. Abdullah Muhammed Hârûn, c. V, Beyrut: Dâru'l-Cil.
- Cârullah, Zühdi Hasan (1410 / 1990), **el-Mu'tezile**, Beyrut: el-Mü'essesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.

- Chockr, Melhem (2002), **İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yayınları, İstanbul.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Ma'âlî Abdülmelik b. Abdillâh (ölm. 478 / 1085) (1412 / 1992), **el-Akîdetü'n-Nizâmîyye fî'l-Erkânî'l-İslâmîyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Damascus, Saint John of (1935), "The Discussion of a Christian and a Saracen", trans. John W. Woorhis, **Muslim World**, XXV.
- De Boer, T.J. (2001), **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Notlandırarak çev. Yaşar Kutluay, İkinci Baskı, İstanbul: Anka Yayınları.
- Dhanani, Alnoor, (1994), **The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology**, Leiden: E. J. Brill.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî (1989), **min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâ'uhû'l-Kelâmîyyeti'l-Felsefiyye**, İkinci Baskı, Kahire: Dâru'n-Nedîm li's-Sihâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, (2001), **İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine**, çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitâbiyât.
- Erdemci, Cemalettin Erdemci (haz.) (2002), **'Mutekaddimin' Kelamında Nassı Yorumlama Sorunu ve Aşırı Yorum**, (Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E. Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, Ankara.
- Frank, Richard M. (1966), **The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-'Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm**, İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.
- Garaudy, Roger (2006), **Yaşayan İslâm**, çev. Mehmet Bayraktar, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Günaltay, M. Şemsettin (1925), "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi", **DFİFM**, I, Sayı: 1, İstanbul.
- el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osmân (ölm. 303 / 912) (1988), **el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbn er-Râvendî'l-Mülhid**, thk. Muhammed Hicâzî, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan (ölm. 406 / 1015) (1987), **Müccerradu Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gîmareţ, Byrut: Dâru'l-Maşrîk.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed (ölm. 456/1064) (1416 / 1996), **Kitâbul-Fisal fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Şemsüddîn, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1995), **İslâm'da Felsefe Akımları**, haz. N. Ahmet

Özalp, İstanbul: Kitabevi.

Kazanç, Fethi Kerim (2008), **Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı**, Samsun: Etüt Yayınları.

Leaman, Oliver (1992), **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, çev. Turan Koç, Kayseri: Rey Yayıncılık.

Macdonald, Duncan B. (1965), **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, Beirut: Khayats.

Mahmûd, Abdülhalîm (1955), **et-Tefkîru'l-Felsefî fî'l-İslâm**, Kahire.

Marx, Karl Heinrich (2001), **Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefele-
rindeki Ayırım**, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayrac Yayınevi.

Nasr, Seyyid Hüseyin (1989), **İslâm ve İlim: İslam Medeniyetinde Aklı
İlimlerin Tarihi ve Esasları**, çev. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan
Yayınları.

en-Neşşâr, Alî Sâmî (1977), **Neş'etü Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm**, Beşinci Bas-
kı, Kahire: Dârü'l-Ma'ârif.

en-Nîsâbü'rî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd (ölm. 400/1009) (1979),
el-Mesâ'il fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, thk.
Ma'n Ziyâde ve Rıdvân es-Seyyid, Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'î'l-
Arabî.

Numânu'l-Hak, (2007), Seyyid, "Hint ve Fârisî Arkaplan", **İslâm Felsefesi
Tarihi**, c. I, ed., Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, çev.
Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılımlıkıtap, (ss.
77-97).

Oberman, Julian, (1935), "Political Theology in Islam", J.A.O.S., No: 55, ss.
138-162.

O'Leary, De Lacy, (2003), **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Yaşar
Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, Birinci Basım, İstanbul: Pınar
Yayınları.

Pines, Shlomo (1365/1946), **Mezhebü'z-Zerre ve Alâkatühû bi-
Mezâhibi'l-Yûnân ve'l-Hünûd**, Almanca'dan çev. Muhammed
Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye,
Matba'tü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr.

Pines, Shlomo, (1936), **Beitrage zur Islamischen Atomenlehre**, Berlin.

Platon (1988), **Timaios**, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: Millî Eğitim
Bakanlığı Yayınları.

Ross, W.D. (1994), **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi
Basımevi.

Seale, Morris S. (1964), **Muslim Theology, A Study of Origins with
Reference to the Church Fathers**, London: Luzac & Comp. Ltd.

Söylemez, Mahfuz, (2001), **Bedevilikten Hadârîliğe Kufe**, Ankara: Ankara

Okulu Yayınları.

- Sweetman, J.W. (1947), **İslam and Christian Theology**, c. I, London.
- Tritton, A. S., (1947), **Muslim Theology**, London: Luzac & Company Ltd..
- Turhan, Mümtaz, (1987), **Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları.
- Van Ess, Josef (2000), "İslâm Kelâmının Başlangıcı", çev. Şaban Ali Düzgün, **A.Ü.İ.F. Dergisi**, c. XLI, Ankara: A.Ü. Basımevi, (ss. 398-423).
- Watt, W. Montgomery (1981), **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Weber, Alfred (1991), **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Wensinck, A.J., (1932), **The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development**, Cambridge: University Press.
- Wolfson, H. Austryn (2001), **Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı**, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi.
- Yılmaz, Sabri (2009). **Kelamda Tevil Sorunu**, Ankara: Araştırma Yayınları.



Theological Disputes Within Framework of Living Together in the Early Islam

Citation/©: Kazanç, Fethi Kerim, (2009). Theological Disputes Within Framework of Living Together in the Early Islam, *Milel ve Nihal*, 6 (2), 51-86.

Abstract: Interaction and the experience of living together in early Islam was emerged by conquests and the participation of the elements belonging to other civilizations to Islamic geography. This mentioned situation has, in today's world which has become a small village, important traits which constitute a good example for relationships and dialogue between people and civilizations. Because both sides had exerted effort to know each other, to benefit from each other and to ensure the cultural flow. However, the scholars of Kalam had, by being connected to the main references, internalized, strained and evaluated the interaction and meeting in the basis of al-Tawheed. Finally, at this point, theoretically the original and new synthesis has emerged in Islamic Theology. The experience of living together has caused maturation, enrichment and diversity of theological discussions such as freedom of will, a matter of attributes, Created Speech (halku'l-Qur'an), atomism, causality and theory of interpretation (al-ta'wil).

Key Words: Living together Other Civilizations, Peace, Logos, Islamic Theology, Monotheistic View of World, and Foreign Factors.



Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik: Eva de Vitray-Meyerovitch'le Tekerleğin Poyrasına Yolculuk

Rıfat ATAY*

Atıf/©: Atay, Rıfat (2009). Bir Arada Yaşama Tecrübesi Olarak Mevlevilik: Eva de Vitray-Meyerovitch'le Tekerleğin Poyrasına Yolculuk, Milet ve Nihal, 6 (2), 87-101.

Özet: Mevlana, sadece İngilizcenin hâkim olduğu Batı dünyasında değil diğer ülkelerde de çalışılmış, etkili bir düşünür ve mutasavvıf olmasına rağmen, İngilizcenin hâkimiyetinin çok baskın olması nedeniyle diğer Batı dillerindeki Mevlana çalışmaları genellikle gölgede kalmaktadır. Fransa'da Mevlana çalışmaları deyince akla ilk gelen isim de Eva de Vitray-Meyerovitch'tir. 1909'da aristokrat bir ailede doğup hukuk ve felsefe eğitimi alan Meyerovitch'in Mevlana ile tanışması çağın Mevlana'sı olarak nitelenen Muhammed İkbâl vasıtasıyla olmuştur. Derununa Mevlana'nın aşk ateşi düşen Meyerovitch, ilk iş olarak Farsça öğrenmiş; akabinde de Mevlana ve İkbâl'in eserlerinin hemen tamamını Fransızcaya tercüme etmiştir. Tercüme ve telif olarak kırk kadar eser vücuda getiren Meyerovitch'in İslâm'ın Güler yüzü, Duanın Ruhu ve Güneşin Şarkısı gibi eserleri Türkçeye kazandırılmıştır. İslâm'ı kelime anlamı olan "Allah'ın iradesine teslim olmak," farklı dinleri de, bir tekerleğin çemberinde yer alan poyraya bağlı parmaklar olarak gören Meyerovitch, inananların poyraya yaklaştıkça dinler arasında fazla fark olmadığını göreceklere Mevlana'dan yola çıkarak söylemektedir. İslâm'ı kelime anlamı olan "Allah'ın iradesine teslim olmak," farklı dinleri de, bir tekerleğin çemberinde yer alan poyraya bağlı parmaklar olarak gören Meyerovitch, inananların poyraya yaklaştıkça dinler arasında fazla fark olmadığını göreceklere Mevlana'dan yola çıkarak söylemektedir. Topluların bir arada yaşamasına yapacağı önemli katkı dikkate alındığında, bu farkındalığın hassasiyetle vurgulanması gerektiğine inanmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Eva de Vitray-Meyerovitch, Mevlevilik, tekerleğin poyrası, farklı dinler, yükseldikçe birleşme.

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, [rifatay@harran.edu.tr].

1. Batı Literatüründe Mevlana ve Mevlevilik

XIII. Yüzyılda yaşamış mutasavvıf ve düşünür Hz. Mevlana ve en meşhur eseri *Mesnevi* ile Batılıların tanışması XV. yüzyıla kadar gerilere gitmektedir. Bu, nispeten erken ilgide odak noktasını, 1491 yılında inşa edilen Galata (Kalenderhane) Mevlevihanesi'nin yabancılar için kesinlikle görülmesi gereken bir yer olarak kabul edilmesi kanısı oluşturmaktadır. Her ne kadar hatalı ve eksik bilgilerle dolu da olsa, Mevlevihane'yi ziyaret eden ecnebler için hususiyetle Sema ayinleri ilgi çekici olmuş; bu ilgi önce gravür ve seyahatnamelere resmedilmiş, sonrasında ise doğrudan Mevlevilik ve Mevlana'nın eserlerine dönüşmüştür.¹ Bu alanda yazdığı bilinen ilk seyyah Georgius de Hungaria'dır (yaklaşık 1422-1502). Georgius, 16 yaşında Mühlbach'ta (bugünkü Sebeş, Romanya) öğrenciyken Türkler tarafından esir alınıp Osmanlı topraklarına götürülür. Tutukluluğunun üzerinden beş yıl geçtikten sonra kendi Hıristiyan inançlarından şüpheye düşerek İslam'la ve özellikle de tasavvufla ilgilenmeye başlar. Sonuçta, 1481 yılında ilk baskısı yapılan *Tractatus de Moribus, Conditionibus et Nequicia Turcorum*² adlı eserini vücuda getirmiştir. Georgius, Latince yazdığı kitabında Mevlana ve Mevlevileri açıkça zikretmese de *derviş*, *tekke*, *sema* gibi terimlerde bahsi geçen grubun Mevleviler olduğu anlaşılmaktadır. Georgius ayrıca, altı yedi aylık bir dervişlik deneyiminden sonra kendi Hıristiyanlık inancına ve Katolik doktrinine imanını yeniden kazandığını belirterek Türk inancı olarak aktardığı gözlem ve tecrübelerini şeytan aldatmacası yanılığalar olarak nitelemektedir.³ Georgius dışında erken yazarlardan ikisi de İsveçli Claes Ralamb (ö. 1698) ve İngiliz Lady Mary Wortley Montagu (ö. 1762)'dur. Her iki yazar da İstanbul ziyaretleri esnasında gördükleri Sema ayinini estetik değere sahip zarif hareketler olarak tavsif etmektedir.⁴

¹ Lewis, F D, *Rumi-Past and Present, East and West: The Life, Teachings and Poetry of Jalal al-Din Rumi*, Oxford, Oneworld, 2003, 499; Şimşekler, N, "Batı Dünyasında *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar," *Yeni İpek Yolu Dergisi*, Yıl 19, s. 226, Aralık 2006, 45-46.

² Klockow, R, ed., Cologne, Böhlau, 1993.

³ Lewis, *Rumi*, 499-500.

⁴ Şimşekler, "Batı Dünyasında *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar," 46.

Mesnevi' nin Fransızca literatüre girmesi ise XVII. yüzyıla denk düşmektedir. *Bibliothèque Orientale*⁵ adlı 8600 maddelik geniş bir ansiklopedik sözlük hazırlayan Barthélémy d'Herbelot (1625-95), Sadi, Firdevsi ve Hafız gibi İran şairleri için uzun maddeler yazarken Mevlana'ya müstakil bir madde ayırmamıştır. Onu sadece Mevlevi maddesi adı altında tarikat mensuplarının düzenli olarak okuduğu *Masnavi* adlı kitabın yazarı olarak "Gemaleddin al-Balkhi" adıyla zikrederken, *Mesnevi'* nin Farsça ve Türkçe şerhlerinin olduğundan bahisle Ankaravi şerhine de göndermede bulunmaktadır.⁶

Kaynaklara bakılırsa, aslında *Mesnevi'* nin Fransızcaya çevirisi daha XVIII. yüzyılda İngilizce çevirilerden nerdeyse bir asır önce tamamlanmıştır.⁷ Jacques van Wallenbourg (1763-1806) adlı Avusturyalı diplomat⁸ İstanbul'a Türkçe tercümanı olarak atanmıştır. Karşılaştığı Mevlevi dervişlerden etkilenerek *Mesnevi* üzerinde çalışmaya başlayan Wallenbourg, uzun ve yorucu bir çalışmanın ardından tercümeyi bitirmiştir. Ne yazık ki, 1799'da Beyoğlu'nda çıkan bir yangında eserin yok olması üzerine Wallenbourg'un bu çevirisi hiç gün yüzüne çıkamamıştır.⁹ Meyerovitch'in çalışmalarından önce Fransız halkı yazılı basında Mevlana ile tanışmak için 1857'de F. Baudry'nin "Musa ve Çoban" hikâyesini özetlediği bir magazin yazısını beklemek zorunda kalmıştır. Baudry'nin makalesinden yaklaşık bir yüzyıl sonra da, Asaf Halet Çelebi'nin (1907-58) Mevlana'nın rubailerinden Farsçadan tercüme edip seçtiği 276 dörtlüğün Fransızca baskısı 1950'de okuyucuyla buluşmuştur.¹⁰ Bütün bu bölük pörçük çalışmalara rağmen, başta *Mesnevi* olmak

⁵ Paris, Compagnie des Librairies, 1697.

⁶ Lewis, *Rumi*, 528.

⁷ İlk İngilizce çeviri, meşhur sözlük yazarı S. James Redhouse (ö. 1892)'un 1881'deki I. cildin manzum metnidir (Şimşekler, "Batı Dünyasında *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar," 46).

⁸ Nuri Şimşekler, Wallenbourg'dan "Fransa'nın Türkiye Büyükelçisi J. D. Wallenbourg" diye bahseder ama kaynak vermez (Bkz.: Şimşekler, "Batı Dünyasında *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar," 46).

⁹ Lewis, *Rumi*, 565; Şimşekler, "Batı Dünyasında *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar," 46.

¹⁰ Tchélébi, Assaf Halet, *Rouba'yat*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1950 (Lewis, *Rumi*, 565).

üzere Mevlana külliyyatının tamamına yakınının Fransızcaya aktarılması, 1970li yıllarda Eva de Vitray-Meyerovitch'in çabalarını beklemiştir.

2. Bir Fransız Mevlevi Dervişi: Eva de Vitray-Meyerovitch

Hayatı ilginç serüvenlerle dolu olan Meyerovitch, İskoç asıllı büyükanneye sahip, 1909'da Fransız aristokrasisi içine doğmuş ve rahibelerin elinde geleneksel usullerle yetiştirilmiş dindar bir genç kız olarak, 18 yaşındayken Karmelit tarikatında bir rahibe olmayı hayal ederek büyümüştür. Latince ve Grekçe öğrenerek liseden mezun olduktan sonra, üniversitede hukuk öğrenimi görüp akabinde felsefe doktorasına başlamıştır.¹¹ Fakat çoğu Batılı insanda olduğu gibi tahsil, Meyerovitch'in geleneksel Katolik inancını zayıflatmış ve zamanla onu hiçbir şeye inanmaz hale getirmiştir.¹² İkinci Dünya Savaşı'nın felaketlerini yakından tecrübe etmiş bir birey olan Meyerovitch, yaşadıkları karşısında sorgulamalarını sürdürmüştür. Her ne kadar Katoliklik'e olan inancını kaybetse de "mutlak susuzluğu"nu ve iç huzursuzluğunu yatıştırmak için maneviyat araştırmasını devam ettirmiştir.¹³ Hatta bir ara Sanskritçe öğrenip Hint felsefesini derinlemesine incelemiştir. Burada karşılaştığı hürriyet kendisini tatmin etmemekle beraber,¹⁴ İslam'a giden yolun da bu Sanskritçe sınıfında oluşan bir tanışıklık sonunda ortaya çıktığı görülmektedir. Daha sonra İslamabat Üniversitesinde profesörlüğe yükselen, Einstein'ın eski bir öğrencisi ve aynı zamanda tanınmış Hintli bir Müslüman olan Meyerovitch'in bu kadim dostu, 15 yıl sonra onu yönetici olarak çalıştığı Fransa'nın meşhur Bilimsel Araştırmalar Milli Merkezi'ndeki (CNRS) odasında ziyaret etmiştir. Bu vefakâr dost, ayrılırken küçük bir kitap uzatarak Meyerovitch'e şöyle demiştir: "Sizin dini meselelere her zaman ilgi duyduğunuz biliyorum. Şu kitabı bir okuyun; bu, bizim büyük üstadımız İkbâl'in önemli bir eseridir."¹⁵ Kitap, çağının

¹¹ Meyerovitch, *İslam'ın Güler yüzü*, çev. C Aydın, İstanbul, Şule Yay., 2000,

¹² *İslam'ın Güler yüzü*, 14-17.

¹³ *İslam'ın Güler yüzü*, 31.

¹⁴ *İslam'ın Güler yüzü*, 17.

¹⁵ *İslam'ın Güler yüzü*, 32.

Mevlana'sı¹⁶ olarak bilinen Muhammed İkbâl'in en önemli çalışması sayılan, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*¹⁷ adlı eserinin İngilizce baskısıdır. Bir müddet diğer evrakın altında mayalanmaya bırakılan bu önemli bağlantı, bir masa temizliği esnasında yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Öylesine sayfaları karıştırmaya başlayan Meyerovitch, sanki bütün sorularının cevabını bulduğu hissine kapılarak kitabı elinden bırakamamıştır. Hemen kitabın tercümesine başlayan Meyerovitch, bir İkbâl sevdalısı ve onun üstadım diyerek sürekli adını zikrettiği Mevlana aşığı olmuştur.¹⁸ Bunun üzerine kütüphanelere koşarak Mevlana hakkında bilgi edinmeye çalışmıştır ama bu nafi bir çaba olmuştur. İngilizce ve Almancaya tercüme edilmiş üç beş şiir ve metin dışında fazla bir şey bulamamıştır. Yine de okuduklarıyla öylesine çarpılmıştır ki nihayetinde bu hazineleri Batı'ya tanıtılabilmek için klasik Farsça öğrenmeye karar vermiştir. Üç senelik bir dil eğitiminden sonra Mevlana ve tasavvuf çalışmalarına başlamıştır.¹⁹

Meyerovitch'in çalışmalarının ilk ürünleri İkbâl'in eserlerinin Fransızca tercümeleridir. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*,²⁰ *Peyam-ı Meşrik*²¹ (M. Achena ile birlikte) ve ardından *Cavidname*²² (M. Mokri ile beraber) Fransız okurun hizmetine sunulmuştur. İqbâl'in Mevlana'ya götürdüğü Meyerovitch, Mevlana'nın hayatı üzerine iki kitap telif edip, onun eserlerinin neredeyse tamamını Fransızcaya kazandırarak tüm hayatını bu yola adanmıştır. *İslam'da Mutasavvıf ve Şiir: Celeddin Rumi ve Mevlevilik Tariyatı*²³ adlı doktora tezini 1968 öğrenci olayları esnasında bitiren Meyerovitch, arkasından da *Mevlana ve Tasavvuf*²⁴ adlı eserini kaleme almıştır. Mevlana külliyyatına ise *Divan-ı Kebir*'den yaptığı bir

¹⁶ Schimmel, A, *Çağın Mevlana'sı: Muhammed İkbâl*, çev. S Özkan, İstanbul, Kırkambar Kitaplığı, 2001.

¹⁷ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1968.

¹⁸ *İslam'ın Güler yüzü*, 32.

¹⁹ *İslam'ın Güler yüzü*, 66.

²⁰ Paris, Maisonneuve, 1955.

²¹ Paris, Les Belles Lettres, 1956.

²² Paris, Albin Michel, 1962.

²³ Paris, Desclée de Brouwer, 4th ed., 1982.

²⁴ Paris, du Seuil, 1977.

seçki ile başlamıştır: *Odes mystiques* (M. Mokri ile beraber).²⁵ *Divan* seçkisini *Fihi Mafih*²⁶ tercümesi izlerken, onun hemen akabinde de *Mektubat*'ın²⁷ herhangi bir Avrupa diline yapılmış ilk seçkisini ortaya koymuştur. Bunlara ilaveten, Sultan Veled'in eserlerinin de herhangi bir Avrupa dilindeki ilk tercümelerini, Farsça çalışmaları esnasında bir süreliğine bulunduğu İran'da tanıştığı Tebriz Üniversitesi eski rektörü Cemşit Murtazavi ile birlikte gerçekleştirmiştir.²⁸ Yine Murtazavi ile birlikte *Mesnevi*'nin tam tercümesine muvaffak olmuştur.²⁹ Özellikle *Mesnevi* tercümesinin Meyerovitch'in hayatında ayrı bir yeri vardır. On yıllık bir emek mahsülü olarak ortaya çıkan bu eseri zarif bir baskı ile okuyucuya sunan yayınevi kitaba o kadar özenmişti ki insanda onu ele almadan önce "cildini uzun uzun okşama arzusu" uyandırmaktadır. Meyerovitch de haklı olarak kutsal canlı bir nesneden bahseder gibi kitaba işaretlerle "onu bana bu sabah getirdiler," diye *Mesnevi*'yi saygıyla anmaktadır.³⁰

Yukarıdakilere ilaveten, Meyerovitch, Mevlana'nın ve bu arada İkbâl'in eserlerinin hemen tamamını Fransızcaya tercüme etmiştir. Gerek verdiği konferanslar gerekse radyo programlarıyla³¹ çoğu kimsenin Müslüman olmasına vesile olan Meyerovitch,³² tercüme ve telif olarak kırk kadar eser vücuda getirmiştir. Defalarca Türkiye,³³ Mısır, Fas, Cezayir ve diğer İslam ülkelerini ziyaret

²⁵ Paris, Klincksieck, 1973.

²⁶ Paris, Sindbad, 1976.

²⁷ Paris, J Renard, 1990.

²⁸ *Maarif*, Paris, Sindbad, 1982; *Veledname* ya da *İbtidaname*, Paris, Le Rocher, 1988.

²⁹ *Mathnawi: la quête de l'absolu*, Monaco, du Rocher, 1990 (Lewis, Rumi, 544-45).

³⁰ *İslam'ın Gülüryüzü*, 8-9.

³¹ "Meyerovitch, 1974 yılında ilk defa olarak Paris'te, Fransız Kültür radyosunda İslamiyet hakkında 12 günlük bir seri program yapmıştı... O program o kadar güzel oldu ki, 12 günün sonunda, içlerinde tanınmış şahsiyetlerin de bulunduğu pek çok kişi Müslüman oldu." ("Prof. Dr. Kenan GÜRİSOY'la Röportaj," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl, 8, s. 19, Temmuz-Aralık 2007, 496)

³² Öztürk, A, "Eva de Vitray-Meyerovitch'in Mevlana Buluşması ve Mevlana Tanıtımına Katkısı," *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyum Bildirileri*, Çanakkale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi, 2006, 412.

³³ Meyerovitch, her ne kadar Mısır'da beş yıl gibi uzun bir süre kalmış ve Cezayir'e daha çok gitmişse de kendini evinde hissettiği tek ülkenin Türkiye, Türkiye'de de Konya olduğunu ifade etmektedir. Bunda da elbette temel etken Hz. Mevlana'dır (Meyerovitch, *İslam'ın Gülüryüzü*, 26-27, 52-53).

edip üniversitelerde ders ve konferanslar veren Meyerovitch'in *İslam'ın Gülüyüzü*, *Duanın Ruhu*,³⁴ ve *Güneşin Şarkısı*³⁵ gibi başlıca eserleri Türkçeye kazandırılmıştır. Merhum, 24 Temmuz 1999'da doksan yaşında Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. En büyük arzusu Mevlana'nın yanına defnedilmek olan Meyerovitch'in isteği, vefatından yaklaşık dokuz yıl sonra gerçekleştirilebilmiştir. Yaşayan iki oğlu ile yapılan yazışmalar sonunda, naşının Konya'ya nakledilip Mevlana Müzesi'nin güneyindeki Üçler Mezarlığı'na defni, bir Şeb-i Arus yıl dönümü olan 17 Aralık 2008'de yapılmıştır.³⁶

3. Meyerovitch'in Dini Tecrübeleri ve Felsefi Yorumları

Bir din felsefecisi olarak, Meyerovitch'te benim en çok dikkatimi çeken iki şeyin onun yaşadığı dini tecrübeler ve dinsel çoğulculuğa bakışı olduğunu söylemem gerekmektedir. İkbâl'in eseriyle "mutlak susuzluğu" nun birden giderildiğini hisseden Meyerovitch'in Müslüman olması sanıldığı kadar kolay olmamıştır. Önce, "sırf dürüstlük endişesiyle" kendi geleneğini iyice öğrenmesi gerektiği kanaatine vararak Sorbonne'da üç yıl Kitab-ı Mukaddes'in tefsirlerinde yoğunlaşan Oscar Culmann'ın derslerini takip etmiştir.³⁷ Bu çalışmalardan bir sonuç elde edemeyince "Ban ne yapmam gerektiğini sen söyle. Bana bir işaret gönder..." diye Allah'a dua etmiştir. Rüyasında kendi mezar taşının üstünde *Eva* isminin Arapçasına tekabül eden *Havva*'nın yazılı olduğunu görmüştür. Uyanınca da işaret isteğine böyle bir cevap verildiğini, kendisinin "Müslüman bir hanım olarak" gömüleceğinin kendine söylendiğini hatırlamaktadır. Her ne kadar bu rüyayı o zaman unutup İslami serüvenine devam etmişse de, birgün İstanbul'da tamir edilmekte olan eski bir Mevlevi tekkesinde aynı mezar taşını görünce hayretler içinde kalmıştır. Bir kaç sene sonra Hacca niyetlendiğinde de Ezher'deki profesör arkadaşının tavsiyesiyle *Havva* adını resmen almıştır.³⁸

³⁴ Çev. C Aydın, İstanbul, Şule Yay., 1999.

³⁵ Çev. C Aydın, İstanbul, Şule Yay., 2001.

³⁶ <http://www.diyanehaber.com/editor.asp?id=48> (19/05/2010).

³⁷ *İslam'ın Gülüyüzü*, 39.

³⁸ *İslam'ın Gülüyüzü*, 55-56.

Meyerovitch'in yine rüya karışımı bir başka dini tecrübesi de Hac işlemleri esnasında olmuştur. Mısır'da hacca niyetlenmesinin akabinde, bir ara işlerin iyice sarpa sarması üzerine bir akşam uyumadan önce, "Bu hacci gerçekten yapmam gerekiyorsa, gerekeni yap!" diye Allah'a yakarmıştır. Rüyasında hiç tanımadığı bir adam ona gülümseyerek "Hoş geldin. Sen Medine'ye gideceksin," diye müjde vermiştir. O ise itiraz ederek, ama gidemiyorum işte diye mukabele etmiştir. Adam tekrar gülümseyip "Gidiyorsun elbette, gel Medine'ye," diye cevap vermiştir. Bu rüyadan sonra Meyerovitch'in işleri kolaylaşmış ve sonuçta hacca gidebilmiştir. İlginç olan ise, rüyasında gördüğü yabancıнын kimliğinin yıllar sonra keşfedilmesidir. Hacdan sonra rüyasında gördüğü adamı neredeyse unutmuştur. Arada ziyaret ettiği âmâ bir şeyhin zaviyesinde aynı resmi görünce, rüyasını tekrar hatırlayıp resmin kime ait olduğunu sormuştur. Cevap, o kimsenin o zamanlar orada görev yapmakta olup kendisi hacca gitmeden kısa bir süre önce vefat eden bir muhafız olduğudur.³⁹

Meyerovitch, yukarıdakilerin dışında çok ilginç iki farklı tecrübeyle, Şems-i Tebrizi'nin tuzağa düşürülüp yakalandığı yerin tespiti ve Şems-i Tebrizi Camii'ndeki sandukanın gerçekliğine dair söylentilerin test edilmesini de nasıl bizzat yaşadığını detaylarıyla anlatmaktadır.⁴⁰

Din felsefesi ve bilhassa benim kişisel ilgim açısından bir başka önemli vurgu da Meyerovitch'in dinsel çoğulculuğa dair söylediklerinde ortaya çıkmaktadır. İkbâl'in "Ne Afgan vardır, ne Türk, ne de Tataroğlu. Bizler hepimiz aynı bahçenin, aynı ağacın meyveleriyiz. Bizler aynı baharın açmış çiçekleriyiz,"⁴¹ sözünü sık sık tekrarlamayı seven Meyerovitch, İkbâl ve Teilhad de Chardin'in "yükselen her şeyin birbirine benzeyeceği"⁴² tezini mutasavvıfların "tekerlek"⁴³ sembolüyle birleştirerek farklı dinleri tekerleğin mer-

³⁹ *İslam'ın Güler yüzü*, 164-165.

⁴⁰ *İslam'ın Güler yüzü*, 73-76.

⁴¹ *İslam'ın Güler yüzü*, 36.

⁴² *İslam'ın Güler yüzü*, 38.

⁴³ *İslam'ın Güler yüzü*, 45-46, 80.

kezine/poyrasına doğru yolculuk yapan gelenekler olarak görmektedir. Bu bağlamda yaptığı bir değerlendirme şöyledir:

“İslam, yani Allah’a teslim oluş, tekerleğin poyrasıdır, değişmeyen merkezidir. Gerçekten de bu bütün dinlerde müşterektir... Eğer siz tekerleğin ortasındaysanız, Allah’a teslim olmuş durumdaysanız, ister Hristiyan, Müslüman, Budist veya her ne olursanız olun, siz Hakikatin içindedir. İşte bu manadadır ki, pek çok üstad, her (Allah’a) teslim olan kimsenin iyi bir Müslüman olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık, tekerleğin jantında kalırsanız, o zaman siz fanatik mollalar veya yobaz Katolikler gibisinizdir. Öyleyse, Allah’a bu teslimiyetin merkezine gitmek gerekir, merkeze varıldığında ise, orada başkalarıyla da buluşulur.”⁴⁴

Meyerovitch, yine Mevlana’dan yola çıkarak, böyle bir hale erişmenin ilk şartının gönül huzuru ve kalb huşuu ile yapılan ibadet olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵ Bu yolda da “ilk adımı atan her zaman Allah’tır.” Mevlana’nın Senai’den ödünç alarak ifade ettiği gibi, insan bir şeyi aramadan bulamadığı halde, Allah’ı önce bulur, sonra aramaya başlar. Mevlana’ya göre “ibadet, zihinsel, fikri bir şey değil, aksine ruhun bir hamlesi, bir coşkusudur,”⁴⁶ bir cezbe halidir, bir dolup-taşma durumudur. Meyerovitch, bu halin en tipik örneği olarak da *Mesnevi*’de nakledilen çoban ve Hz. Musa kıssasına değinir.⁴⁷ Çoban, son derece duygulu ama genel ilahiyat açısından aptalca ve hatta küfre götürecek sözlerle Tanrı’ya yakarıyordu. Hz. Musa bunları son derece sakıncalı bularak, onun küfre düştüğünü ve Allah’tan uzaklaştığını söyleyerek onu ikaz etmekle kalmamış, aynı zamanda azarlamıştır. Zavallı adam, deli divane çöllere düşünce, Tanrı Hz. Musa’yı ikaz ederek, asıl olanın arızı olan söz değil, cevheri temsil eden kalb/gönül olduğunu belirtmiş ve o halis aşığı bulup, bu mesajı iletmesini istemiştir:

⁴⁴ *İslam’ın Gülüyüzü*, 45-46; Meyerovitch bu düşüncelerini hemen her eserinde gündeme getirmiştir. Bkz.: E. de Vitray-Meyerovitch, *Mekke İslam’ın Kutsal Şehri*, çev. C. Aydın, İstanbul, Şule, 2004, 46; E. de Vitray-Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, çev. C. Aydın, İstanbul, Şule, 2001, 43-44.

⁴⁵ *Güneşin Şarkısı*, 84.

⁴⁶ *Duanın Ruhu*, 171.

⁴⁷ *Duanın Ruhu*, 171-172.

“Ruhunda aşk ile bir ateş tutuştur da,
Yak bütün sözleri, bütün düşünceleri hep!...
Aşk dini, bütün dinlerden ayırdır.
Aşıkların şeriatı da, mezhebi de Allah’tır.”⁴⁸

Meyerovitch, yine Mevlana’nın rehberliğinde yola devam ederek, kullukta birlik düşüncesini Kabe ve Mekke metaforlarıyla da açıklamaya çalışır. Kabe’ye gidilen yolların farklılığına dikkat çeken Mevlana’ *Fihi Mafih*’te, yolda giderken birbiriyle kavga eden yolcuların oraya vardıklarında hedeflerinin aynı olduğunu fark ederek anlaşmazlıklarının sona ereceğine dikkat çekerek, “yollar her ne kadar çeşitli ise de gaye birdir,” yorumunu yapmaktadır.⁴⁹ İlâveten, Meyerovitch’in dikkat çektiği bir başka husus da Mekke dışında ve Mekke’de Kabe’ye yönelerek namaz kılan Müslümanların durumlarının ve hissettiklerinin farklılığıdır. Mekke dışında namaz kılan müminlerin hepsinin yüzü Kabe’ye dönükken, gördükleri şey önlerinde namaz kılan diğer Müslümanlardır. Mekke’ye ulaşıp Kabe’de namaza duran bir mümin ise ilk defa bir başka “kardeşinin sırtını değil *yüzünü* görmektedir.” Yani merkeze vardığında, orada kardeşini bulur. Aynı şekilde, “çokluk içinde gizlenmiş teklik olan Allah’a doğru yol alırken de yine başkasıyla buluşulur.”⁵⁰ Bu anlamda Kabe, kendilerini Allah’a teslim etmiş olan tüm inananların yöneldiği kutsal bir mekandır; tabii ki asıl olan, mekânın bizzat kendisi değil Allah’a yönelişi temsil etmesidir. Bu açıdan bakıldığında, bütün dinlerin tabileri her ne kadar görünüşte birbirlerinden oldukça farklı yollarla Mutlak Hakikat’a yönelmiş de olsalar aslında aynı yolun yolcuları ve aynı sıfatın taşıyıcıları olarak mümindirler; aralarındaki fark sadece teferruat-tadır, hedeflerinde farklılık yoktur.

Bu meyanda, “Madem hedefler aynı ise neden farklı yollar var?,” sorusu akla gelmektedir. Meyerovitch’in buna cevabı iki

⁴⁸ Mevlana, *Mesnevi*, ikinci kitap, 1720. mısradan itibaren. Metin, mütercimim kullandığı çeviridir. Mütercim, *Mesnevi* çevirisinde öncelikle Ş. Can, gerektiğinde de V. İzbudak tercümesini kullandığını belirtmiştir. (*Duanın Ruhı*, 53, 11. dipnot).

⁴⁹ *Duanın Ruhı*, 29; *Mekke İslam’ın Kutsal Şehri*, 46-47.

⁵⁰ *Mekke İslam’ın Kutsal Şehri*, 45-46.

aşamalıdır. Biri, bu farklılığı Allah'ın takdir etmesi, diğeri ise etimolojik tahlillerden yola çıkarak *islam* kelimesine yüklediği iki anlamdır. Meyerovitch'in dini çoğulculuğa referans olarak görüp sık sık başvurduğu ifadeler,⁵¹ Maide Suresi 48. ayette geçmektedir. İlgili ayette, "Allah dileseydi, hepinizi aynı kanuna tabi bir tek ümmet yapardı; ama O, size verdiği ayrı kanunlarla sizi denemek için, öyle yapmadı. Bunun için hayırlı işlerde birbirinizle yarış edin; hepiniz Allah'a döneceksiniz, o zaman O, hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri size haber verecektir," ilamı yapılmaktadır. Meyerovitch'in İslam konusundaki değerlendirmesi de oldukça ilgi çekicidir. Ona göre "İslam nedir?" sorusuna verilebilecek en güzel cevap, onun "dua" olduğudur. Ancak dua, tipik anlamıyla herhangi bir ibadet çerçevesinde yapılan yakarma değil, kulun kendini Allah'a tam teslim etmesi halidir. Bunun en iyi örneğini de her inananın kendi dini şartları ve anlayışı çerçevesinde Allah'a yönelmesi teşkil eder. Meyerovitch'e göre, *islam* teriminin gerçek anlamı ve yaratılmışların Yaratan'a karşı eylemi olarak "insanoğlunun temel dininin ismi" de budur.⁵² İkinci anlam ise kurumsallaşmış din olarak İslam'ı ve Müslümanların Allah'la olan ilişkilerini düzenleme anlamındadır. Meyerovitch, bu anlamıyla İslam'ın bütün vahiylerin özünü bünyesinde barındırdığına inanmaktadır.⁵³

Meyerovitch'de dinden ne anladığı da *islam* kelimesine yüklediği bu anlamlarla şekillenmektedir. Ona göre, "eğer içselleştirilmiş, yeterince özümsemişse, kendinden başkasını mutlaka kâfir ve imansız görerek, yüzeyde kalan gösteriş ve kuru şekillere dönüşmemişse her din iyidir."⁵⁴ Bu nedenle, "bütün dini gelenekler kendi aralarındaki derin ve temel dini birlikteliği keşfetmelidir. Her birinin toprağa, hatta ilahi aydınlığa saygı duyması, her varlıkta, her taşta Allah'ın kudretinin ihtişamının bir tezahürünü görmesi gerekir."⁵⁵

⁵¹ *Mekke İslam'ın Kutsal Şehri*, 47; *Duanın Ruhu*, 28-29

⁵² *Duanın Ruhu*, 13.

⁵³ *Duanın Ruhu*, 15.

⁵⁴ *Güneşin Şarkısı*, 45.

⁵⁵ *Güneşin Şarkısı*, 45.

Meyerovitch, İkbâl'in de yükselen şeylerin birliği konusunda aynı düşündüğünü ifade ederek şöyle özetlemektedir:

"İkbâl'in temel düşüncesine göre, yükselen bütün şeyler aynı yöne yönelir, birbirine yaklaşır ve benzeşirler. Yükselen her şey birbirine yaklaşırsa, bu demektir ki siz Budizm'inizde, Hıristiyanlık'ınızda, Müslümanlık'ınızda nihai noktaya kadar ilerlerseniz, sonunda sizler birbirinizi Allah'a teslimiyette buluşmuş olmaktan başka türlü göremezsiniz."⁵⁶

Meyerovitch, bu düşüncesinin bir uygulaması olarak da, kilisenin bir tür aforozla dışladığı Chardin'in "*iyi bir Müslüman olduğunu söyleyebilir misiniz?*" sorusuna, "*Çok iyi bir Müslüman. Allah'ın iradesine hiç kimse ondan daha fazla boyun eğmiş değildi,*"⁵⁷ şeklinde cevap vermektedir. Aynı meyanda, ihtida konusundaki çekincelerini belirtirken "*hem zaten yolun ne önemi var. Asıl olan, hedefe ulaşmaktır,*"⁵⁸ diyerek ihtida etmek üzere kendine gelen bir kimseye iyi düşünmesini salık verip şu tavsiyede bulunmuştur:

"Zaten eğer siz samimi iseniz, ihtida etmeniz de gerekmez. Her inanmış kişi, en geniş manevi tutum anlamında Müslüman olabilir. Onun Allah'a boyun eğmiş, Allah'a teslim olmuş olması yeterlidir. Bu teslimiyet, bu her şeyi Allah'ın iradesine bırakma, bütün dinlerin ortak ekseni değil mi?"⁵⁹

Bütün bunlardan Meyerovitch'in İslam'ı önemsemeyip her şeye göreceli bakan Müslüman bir düşünür olduğu anlaşılmalıdır. Ona göre, Mevlana'yı okuyan insan zaten Müslüman olmalıdır.⁶⁰ Zira onun anlayışına göre Mevlevilik, hem Hıristiyanlık hem de İslam'ın temel değerlerinin hiç birini inkar etmeksizin kendinde mecz edip "*onlara tam bir kardeşlik ve dini birliktelik boyutu kazandıran,*"⁶¹ içinde en ufak bir dogmatizm barındırmayan bir me-

⁵⁶ *İslam'ın Gülüyüzü*, 38.

⁵⁷ *İslam'ın Gülüyüzü*, 38.

⁵⁸ *İslam'ın Gülüyüzü*, 65.;

⁵⁹ *İslam'ın Gülüyüzü*, 59.

⁶⁰ *İslam'ın Gülüyüzü*, 7.

⁶¹ *İslam'ın Gülüyüzü*, 69.

sajdır. Kendisi bunun fevkalade önemli olduğunu fark ederek⁶² Müslüman olmuştur. Yine de Meyerovitch'e göre, meselenin özünün şu ya da bu yolun üstünlüğünden ziyade inanan kimsenin Allah'a teslim olmasına bağlı olduğunda kilitlendiğini vurgulamak gerekir. İslam ve onun Mevlevi yorumu ise, Meyerovitch gibi kendi geleneğinde huzur ve sükun bulamayan biçare ruhlara bir arada yaşayabilmenin iyi bir reçetesini sunmaktadır.

4. Sonuç: Hakikat Yolcularının Poyrada Buluşması

İnsanların bir arada yaşamalarına en büyük engelin ön yargılar olduğu söylenebilir. Önyargıları ise, din, toplum, gelenek ve adetler gibi bir çok şeyin beslediği malumdur. İnananların, hepsinin muhtemelen aynı yolun yolcuları olduğunu görmeleri ön yargıların ötesine geçmekle mümkündür. Ön yargıları ile poyrayı unutup yalnızca tekerleğin parmaklarına yoğunlaşan kimseler maalesef inananların aynı kaynağa bağlı olduklarını ve aynı hedefe yöneldiklerini görmekte zorlanmaktadırlar. Halbuki poyra olmaksızın parmakların hiçbir anlamı yoktur; çünkü merkezi oluşturan, onları bir arada tutan ve bir hedefe ulaşmalarını sağlayan poyradır.

Meyerovitch, hem İslam'ın terim anlamları hem de Kur'an'da çoğulculuğu öne çıkaran ayetlerden yola çıkarak yükselen her şeyin bir yerde buluşacağını iddaa etmektedir. Tabii ki, bir sufi olarak onun bu bakış açısını yoğun bir şekilde Mevleviliğe dayandırdığını yeniden vurgulamak gerekmektedir. Yoksa Kur'an'ı okuyan bir çok Müslümanın aynı görüşlere erişmemesini, aynı sonuçlara varmamasını, hatta hatırı sayılır bir çoğunluğun aksi iddaalarda bulunmasını açıklamak hayli zor olurdu. Hangi okumanın daha doğru olduğunu test etmek güç olmakla beraber, Mevlana ve çoğu mevlevinin hayatının bu açıdan zengin ipuçları ile dolu olduğu bilinmektedir. Mevlana'nın cenaze törenine iştirak etmek isteyen diğer din mensupları ile Müslümanlar arasında yaşanan tartışma buna iyi bir örnektir. Mevlana gibi toplayıcı bir önderin dünyasını değiştirmesi herkesi üzmüş ve farklı dinlere mensup da olsalar dönemin Konya'sında yaşayan herkes ona karşı

⁶² *İslam'ın Güler yüzü*, 69.

son görevini yapmak istemiştir. Öyle zannediyorum ki bir din adamı ve Sufi olarak Mevlana etrafında oluşan bu bütünlük bir arada yaşama tecrübesi açısından son derece önemli bir göstergedir.

Sömürgecilik vasıtasıyla kendi ülkelerinden istekli ya da isteksiz olarak Fransa'ya gelmiş Müslümanlarla Fransız halkının ve yönetiminin arası geçmişte pek iyi olmamıştır; günümüzde ise daha da kötüleşmektedir. Özelde Fransa, genelde Avrupa Birliği içerisinde, Müslümanlara karşı takılacak en katı tavırların başını Fransa çekmektedir. Böylesi bir tutumda sömürgecilik geçmişinden gelen siyasi sorunların etkisi inkar edilemeyecek kadar büyük olmakla beraber, Müslümanların orada temsil ettikleri İslami anlayışlar ve Müslüman tiplerinin de etkili olduğu bir gerçektir. Eğer Fransa Mevlana ve Mevlevilikle daha erken tanışmış olsaydı, belki durum daha farklı olabilir ve ön yargılarla dolu böylesi katı ve acımasız bir yaklaşım muhtemelen yumuşatılır, her iki toplum için de daha bir arada yaşanabilir bir atmosfer oluşabilirdi. 11 Eylül'ü yaşamış bir Amerika'da, yüzeysellikleri bir tarafa bırakırsak, Mevlana'nın eserleri ve düşünceleriyle ulaştığı yüksek kabulü göz önüne alırsak bu ihtimalin çok da uzak olmadığını farkına varırız. Bu meyanda Meyerovitch'in Mevlevilik çerçevesinde geliştirdiği poyrada birleşme fikrinin son derece önemli olduğunu ve çeşitli ortamlarda seslendirildiği takdirde daha çok taraftar toplayarak bir arada yaşama tecrübesine güçlü bir ışık tutabileceğine inanmaktayız. Yirmibirinci yüzyılın başlangıcını, oldukça yüksek maliyetli Milenyum Dome'la kutlayıp sonra onunla ne yapacağını bilemeyen İngiltere'nin aksine, sanatsal anlamda farklı yaklaşımlara da açık olduğu bilinen Fransa, kimbilir belki bir gün tekerlek ve poyra sembollerinden esinlenen bir esere ev sahipliği ederek Meyerovitch gibi kendi topraklarında yetişmiş önemli bir Mevlevi düşünürün hakkını teslim eder. Belki o zaman naşına sahip çıkmadığı kendi vatan evladına manevi mirası yoluyla gerçekten sahip çıkarak hem huzur içinde yaşayan bir toplum örneği hem de Meyerovitch'e vefa örneği sergilemiş olur.



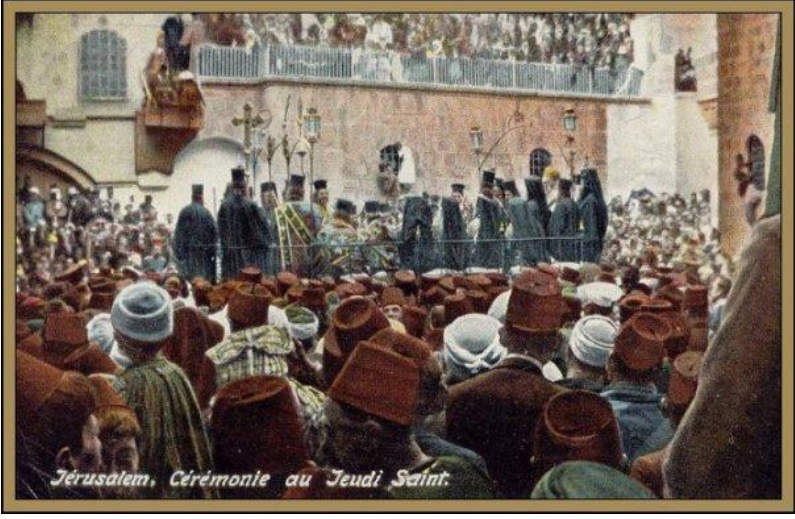
Mevleviye as a Mode of Co-existing: Travelling to the Hub of a Wheel with Eva de Vitray-Meyerovitch

Citation/©: Atay, Rifat, (2009). Mevleviye as a Mode of Co-existing: Travelling to the Hub of a Wheel with Eva de Vitray-Meyerovitch, *Milel ve Nihal*, 6 (2), 87-101.

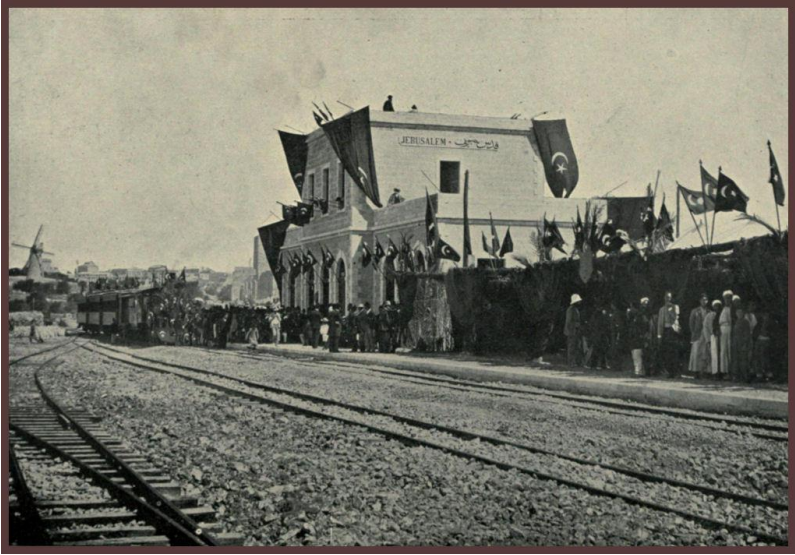
Abstract: Although the works of Rumi are studied not only in English but also in other European languages, due to the dominance of English, these studies are not known widely. A short internet tour on Rumi studies will prove that. Eva de Vitray-Meyerovitch is the first name to come to mind when one thinks of Rumi in French. Born into a wealthy Aristocratic family in 1909, Meyerovitch studied law and philosophy. She came to know Rumi through Muhammad Iqbal, know as the Rumi of his century. Once she discovered Rumi, she learned Persian and translated almost all works of Rumi and Iqbal into French. All in all, she wrote and translated about forty books, some of which have been translated into Turkish as well. Considering the literal meaning of islam as submission to the will of Allah and also seeing different religions as spokes of a wheel tied to a hub, Meyerovitch claims that the believers of different religions will recognise that they climb to the same place as they reach to the hub or peak. We believe this is something to be emphasized in developing the mutual understanding of communities in their efforts of co-existing.

Key Words: Living together, religious pluralism, plurality and diversity, tolerance, acceptance.





Osmanlı yönetimindeki Kudüs'te Hıritiyanların bir ayini ve onları izleyen Müslümanlar



Osmanlı yönetimindeki Filistin'inden bir görüntü:
Kudüs Tren İstasyonu

Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinlerarası İlişkiler (14-20. Yüzyıllar)

M. Macit KENANOĞLU*

Atıf/©: Kenanoğlu, M. Macit, (2009). Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinlerarası İlişkiler (14-20. Yüzyıllar), Milet ve Nihal, 6 (2), 103-164.

Özet: Bu makalede Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim cemaatler ve onların ruhani liderlerinin hukuki statüleri, Osmanlı arşiv belgeleri ve hukuki düzenlemeleri çerçevesinde ele alınmaya çalışılmaktadır. Makalenin amacı çok-kültürlü bir toplumda bir arada yaşamayı mümkün kılan Osmanlı politik sisteminin hangi mekanizmalardan yararlandığını ve hangi temel prensiplere dayandığını açıklamaktır. Özellikle bir arada yaşamayı sağlayan ve mümkün kılan hukuki ve zihni altyapının oluşumundaki Osmanlı uygulamasının temel esasları, hukuki açıdan ele alınmaktadır. Osmanlı hukuk sistemi gayrimüslimlere hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi temel hakları tanımaktadır. Esasen bu uygulama bizatihi İslam hukukunun gayrimüslimlere sağladığı garantilerin tabii bir sonucudur. Bu temel prensipler sayesinde gayrimüslimler kültürlerini ve kimliklerini İslami toplumlarda koruyabilmişlerdir. Bu makalede ana hatlarıyla gayrimüslimlerin sahip oldukları haklar ve onlara getirilen yasaklamalar irdelenmektedir. Konuyla ilgilenen çok sayıda ilim adamının meseleyi açıklamada yaygın şekilde kullandığı "millet sistemi" yerine alternatif bir sistem olarak "İltizam sistemi" açıklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Gayrimüslimler (Ehli kitab), bir arada yaşama, çokkültürlü sosyal hayat.

* Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi
[mkenanoglu@fatih.edu.tr].

A. Giriş

İslamiyet ortaya çıktığı tarihten itibaren diğer din mensupları ile ilişki içerisinde olmuştur. İslam hukuk sisteminde zimmet akdi yapılmasındaki esas maksat, farklı din mensupları arasında bir sulh ortamının sağlanmasıdır. İslamî esaslara dayanan devletler gayrimüslimlere yönelik uygulamalarında İslam hukuk sisteminin prensiplerini etkili biçimde uygulamışlardır.

İslam hukukunun temel prensipleri açısından zimmîler, kendileriyle alaka kurulmayacak bir grup değil, aksine Müslümanlara zarar vermedikleri müddetçe Müslümanlarla aynı temel haklara sahip insanlardır. Kaldı ki hem Kuran'da hem de Peygamberin hadislerinde zimmîlerin korunmasına ve eziyet edilmemesine yönelik hükümler vardır. İslam hukukunda amaç zimmîlerle alakayı kesmek olsa, İslam toplumuna kabul edilmemeleri yönünde hukuki prensipler konulurdu.

İslam hukuku gayrimüslimlere devlete mensubiyet konusunda Müslümanlarla aynı statüyü vermiştir. Fert ile devlet arasında hukuki ve siyasi bir bağ kurma anlamına gelen vatandaşlık kavramı, bu şekliyle kullanılmasa bile bu anlamıyla İslam hukukunda bilinen ve uygulanan bir kavramdır.¹ Hamidullah'a göre de İslam devleti, zimmîleri İslam devletinin tebaası ve vatandaşı olarak kabul etmektedir. Zeydan da zimmet akdinin günümüzdeki vatandaşlığa benzediğini ifade etmektedir.²

Müslüman hukukçular zimmîlerin muamelat konusunda Müslümanlarla aynı statüde olduklarını kabul etmişlerdir.³ Gayrimüslimler Müslümanlarla aynı hukuki ehliyete sahiptirler Zimmîlerin evlenme, boşanma, nafaka, miras ve diğer aile hukukuna

¹ Özel, Ahmet, *İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı*, İstanbul 1982, s.194; Zeydan, Abdülkerim, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müstemenin fi Dari'l İslam*, 2nd ed., Beirut 1982, s. 205 ve ss. 61-64.

² Hamidullah, M., *İslam Peygamberi*, c.I, çev. S.Mutlu, İstanbul 1967, ss. 362-363; Zeydan, a.g.e., s. 24; Bereket, Abdülmünim, *El-İslam ve'l-Müsavat beyne'l-Müslimin ve Gayrimüslimin fi Usuri't-tarihî'l-İslam ve fi'l-Asri'l-Hadis*, *İskenderiye* 1990, s. 91.

³ Bilmen, Ö. Nasuhi, *Hukuk-I İslamiye ve Istilahat-I Fıkhiyye Kamusu*, III, İstanbul 1976, ss. 424, 428.

ilişkin haklarda Müslümanlardan bir farkı yoktur. Mal iktisabı ve diğer malî haklar konusunda da bir fark gözetilmemiştir.⁴

B. Osmanlı Devletinin Çağdaşı Olan Diğer İslam Devletleri

Osmanlı devletinin kuruluş dönemlerinde varlığını koruyan diğer İslam devletlerinde gayrimüslimler müsamahalı bir tavırla karşılanmışlardır. 14. yüzyılın ortalarına kadar yaşayan Eyyûbiler devrinde zimmîler, azami müsamaha ile muamele görmüşlerdir. Zimmî kâtipler görevlerinde ibka edilmiş, Selahaddin Eyyûbî de ehl-i zimmet hakkında İslami hudutları icraya dikkat etmiştir.⁵ Bu dönemde gayrimüslimlerin aleni olarak kendi dinlerinin alamet ve sembollerini kullandıklarına dair haberler vardır. Gayrimüslimlere yönelik sınırlamaların başında kılık kıyafet farklılığı gelmektedir. Yahudiler omuzlarına kırmızı veya sarı ip şeritler koymak, Hıristiyanlar ise zünnar bağlayıp boyunlarına haç asmak zorundaydılar. Bu yasaklar daha çok harp dönemlerinde veya olağanüstü hallerde sıkı bir şekilde uygulanıyordu. Halifeler değiştikçe uygulamanın sıklığı veya gevşekliği de değişiyordu. Ancak müsamaha siyasetinin azami seviyede olduğu bu dönemde, bazı halife veya vezirlerin gayrimüslimlerin bayramlarına iştirak etmeleri yanında kiliselerin tamir faaliyetlerine de izin verilmişti.⁶

16. yüzyılın başlarına kadar mevcudiyetini koruyan Memlûkler zamanında Kıbtilere patriklerini seçme hakkı verilmişti. Devlet, herhangi bir şikâyet vukubulmadıkça bu hususta müdahalede bulunmuyordu. İbadethaneler konusunda büyük bir serbesti tanınmıştı. Memlûk sultanlarının son dönemlerinde de Samirî ve Karaîlerin müstakil ruhanî reisleri vardı ve gayrimüslimler Müslümanlarla birlikte tam bir hürriyet içinde işlerini yürütmekteydiler. Gayrimüslimlerin hususi bayramlarını kutlamaları gayet tabii karşılanıyordu. Yalnız bu dönemde de kıyafet yönüyle bir ayırım olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Samirilerin sarıklarının

⁴ Zeydan: *a.g.e.*, ss.130-131; *Maududi, Abu'l A'la: Rights of Non-muslims in Islamic State*, ed.K. Ahmad, 7th ed., Lahore, 1982, ss. 14-16.

⁵ Şafii, Selam: *Ehlü'z Zimme fi Mısr fi Asri'l Fatimi's Sani ve'l Asri'l Eyyubi*, Kahire, 1982, ss. 22-40.

⁶ Şafii, S, *a.g.e.*, ss. 202-244,

kırmızı, Yahudilerinki sarı, Hristiyanlarınki mavi olması gerekiyordu.⁷

Hindistan'da kurulan Müslüman Delhi Sultanlığı'nda da İslam hukukunun zimmîlere ilişkin prensipleri uygulama imkânı bulmuştur. Kadınlar, çocuklar ve çalışmaya gücü yetmeyenler cizyeden muaf tutulmuştur.⁸ Sind'de gayrimüslimler cizye ödemeyi kabul ettiklerinde hayat ve mülkleri teminat altına alınmıştır. 13. yüzyılın sonuna kadar Delhi'de Hindular çok iyi ve güvenli bir durumdaydılar. 1290-1388 arası gayrimüslimler için bir barış ve güven ortamıydı.⁹ Delhi Sultanlığı, sosyal hayata ilişkin meselelerde zimmîlere asgari düzeyde müdahaleyi kendisine prensip edinmişti. İslami idare öncesine ait birçok mabede dokunulmamış ve bu dönemde fethedilen yerlerde gayrimüslimler silahtan arındırılmamıştı; üstelik fetihçilerin sayılarının azlığı, onların saldırı ihtimalini de oldukça artırıyor. Fethedilen yerlerdeki büyük kitle kendi yöneticilerinin idaresinde tam bir dini serbesti içerisinde yaşıyorlardı. 17. yüzyılın sonlarına kadar bu durum devam etmiş, hatta yeni ibadet yerlerinin inşasına da izin verilmişti. Hindu- ların alenî ayin icrasının yasaklandığı konusunda elimizde yeterli delil yoktur. Fakat zimmîlerin Müslümanları dinlerinden döndürme çabalarına izin verilmediği kesin bir husustur. Hindistan'daki İslam idaresi döneminde de Hinduların birçok devlet görevine atandığı, bunların Delhi'deki saraylarda pahalı elbiseler giyip iyi atlara bindikleri görülmektedir.¹⁰

C. Osmanlı Uygulaması

Osmanlı fetihlerinin Batı dünyasına yönelmesi ile devletin gayrimüslim nüfusunun da arttığı görülür. Osmanlı Devleti, gayrimüslimlerle münasebetlerinde İslam hukukunun zimmîlere ilişkin

⁷ Kasım, A. K.: *Dirasatü fi Tarihi Mısri'l İctimâi*, 2.ed, Kahire, 1983, ss. 66-86.

⁸ İkram, S.M: *Muslim Civilization in India*, ed.by Ainslie T.Embree, Second Print., New York, 1965, s.96.

⁹ Rıazül, İslam: A Note on the Position of the Non-muslim Subjects in the Sultanate of Delhi under the Khaljis and the Tughluqs, *Journal of The Pakistan Historical Society*, vol:XLV, July, 1997, Part III, s. 215-226.

¹⁰ Habibullah, A.B.M: *The Foundation of Muslim Rule in India*, Second Rev. ed., Allahabad, 1961, s.271 ve ss.320-328.

kurum ve düzenlemelerini uygulamalarına temel olarak almıştır. Devletin dini alana müdahale etmeme doğrultusundaki tavrı, “*din olarak benimsedikleri şeylerde gayrimüslimlerin serbest bırakılması*”nı öngören İslam hukuku prensibi ile de mutabıktır. İbadet ve ayin yönüyle zimmîlerin hareket tarzının, uygulamada çok fazla problem olmadığı ve devletin temelde müsâmahalı tavrı ile gayrimüslimlere verilen dini imtiyazların hemen her dönemde korunduğu söylenebilir.

Merkezi bir sisteme sahip olan Osmanlı Devleti, toplumsal ihtiyaçlara ilişkin kanuni düzenlemeleri yaparken, gayrimüslimleri de bu düzenlemelere dâhil etmiştir. Osmanlı uygulamasında kanunnâmelerde yer alan hükümlerin hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri kapsadığı görülür.

a. İstanbul'un Fethinden Önceki Dönem

Fetihten önceki dönemde gayrimüslimlerle münasebetlere ilişkin bilgiler yok denecek kadar azdır. Tarih kitaplarından anlaşıldığına göre önceki İslam devletlerindeki uygulamalara paralel olarak, bu dönemde Osmanlı Devleti İslam hukuku prensipleri çerçevesinde, zimmet antlaşmaları ve verilen emanlarla gayrimüslimlerle münasebetlerini yürütmüştür.¹¹

Fetihten önce gayrimüslimlere verilen imtiyazlar arasında 1326 yılında Bursa, 1330 yılında İznik ve Prodromos manastırına verilen imtiyazlar vardır.¹² Sultan Murad ve Yıldırım Bayezid dönemlerinde gayrimüslimlere eman verildiği görülmektedir.¹³ Lamartine, II. Murad'ın tutsak düşenlerin öldürülmemelerini, sivil halkın hürriyetlerinin iade edilmesini, hatta Venediklilerin ellerin-

¹¹ Münecçimbaşı Ahmet Dede: *Münecçimbaşı Tarihi (Sahaif ül Ahbar fi Vekayi ül A'sar)*, c. 1, çev. İ. Erünsal, Tercüman 1001 Temel Eser, nr:37, s.47-48; Ortaylı, “*Osmanlı İmparatorluğunda Millet*”, TCTA, IV/32, 1986 s. 998.

¹² Pantazopoulos, N: *Church and Law in The Balkan Peninsula During The Ottoman Rule*, Thessaloniki, 1967, s.19; Carleton, Alford, *The Millet System, for the Government of the Minorities in the Ottoman Empire*, a Thesis submitted to the Faculty of the Kennedy School of Missions of the Hartford Seminary Foundation in partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of PhD, 1937, s. 55.

¹³ Münecçimbaşı: *a.g.e.,s.110 ve s.136*

den aldığı mülklerin halka geri verilmesini istediğini ifade etmektedir.¹⁴

b. İstanbul'un Fethi ve Zimmet Antlaşmaları

İstanbul'un fethi üzerine gayrimüslimlerle zimmet anlaşmaları yapılmış ve kendilerine bir takım imtiyazlar verilmiştir. A. Cevdet Paşa, Fatih'in İstanbul'u fethi üzerine gayrimüslimlere pek çok imtiyaz verdiğini, İslam dininin hükümleri gereğince ehl-i zimmet reayanın din ve mezheplerine müdahalenin caiz olmadığı, diğer hususlarda da cebri bir muameleye tâbi tutulmayıp lisan ve adetlerinde serbest bırakıldıklarını, Fatih'in bu icraatının İslam hukukuna muvafık olduğunu söylemektedir.¹⁵ Fatih, Gennadios'a "milletinizin hukûk-i ruhaniyesinden emin olunuz, İmtiyazat-ı mezhebiyeniz halelden masundur mümkün'ül icra olan hürriyet-i mezhebiyenize müdahale edilmeyecektir" şeklinde sözlü teminat vermiştir.¹⁶ Fetihden sonra Rumlara kiliselerinin camiye çevrilmeyeceği, izdivac ve defin işlemlerinin kendi usullerine göre yapılacağı, paskalyalarını serbestçe kutlama imtiyazı verilmiştir.¹⁷

Fethin ardından Galata'daki zimmîlerle bir zimmet akdi yapılmıştır. Ahitnâmede halkın kendi adet, din ve aneleri gereğince yaşayabileceği ilan edilmiştir.¹⁸ H. 857/m.1454 tarihli bu ahidnâme hükümlerinde, eskiden olduğu gibi ayin ve ibadetlerini serbestçe yerine getirebilecekleri, kalelerinin yıkılmayacağı, mal ve mülkleri ile köle ve cariyelerinin ellerinde kalacağı, denizde ve karada serbestçe seyahat edebilecekleri, cizyelerini yıllık olarak ödemelerine mukabil her türlü emniyetlerinin sağlanacağı, kiliselerinin ellerinde bırakılıp mescide çevrilmeyeceği, yalnız yeni kilise inşa etmeyip çan çalamayacakları, kimsenin cebren Müslüman

¹⁴ Lamartine, A: *Türkiye Tarihi*, c.II, haz. M.R.Uzmen, Tercüman 1001 Temel Eser nr:39, s. 343.

¹⁵ A. Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, c.XI, ss. 113-114.

¹⁶ Selanikli Hilmi Efendi: *Büyük Osmanlı Tarihi*, Dersaadet, 1329, s.81

¹⁷ Giannakis, Basil S: *International Status of the Ecumenical Patriarchate*, Massachusetts, 1959, s. 4.

¹⁸ Mirmiroğlu, Vladimir: *Fatih Sultan Mehmet Han Hazretlerinin Devrine Ait Tarihi Vesikalar*, İstanbul, 1945, ss. 51-52; Tansel, Selahattin: *a.g.e.*, s. 8 ve ss. 108-110; Tekindağ: *a.g.m.*, s. 52.

edilmeyeceği, işlerini görmek üzere aralarından birini kethüda seçecekleri ve angaryadan muaf oldukları hususlarına yer verilmiştir.¹⁹

Bu döneme ait önemli metinlerden biri, Fatih devrine ait olan “Metropolit Kanunnamesi”dir. 1460’lı yıllara ait olan bu metropolit kanunnamesinde, gayrimüslimlerin din olarak benimsedikleri şeylerle başbaşa bırakılmaları prensibi gereğince, kendi ibadet ve ayinleri ne ise serbestçe icra edebilecekleri ifade edilmiştir.²⁰ Fatih döneminde metropolitlere verilen beratlarla yer alan hususlar daha sonraki dönemler için bir çekirdek oluşturmuştur. Fatih’in hicri 862 tarihinde Kudüs Patriğine verdiği ferman da çok eski belgelere atıf yaparak eski imtiyazların muhafazasını teyid etmektedir.²¹ Fatih’in Bosnalı rahiplere verdiği fermanla din ve vicdan hürriyetini teminat altına alan umumi ifadeler yer almaktadır.²²

Osmanlı Devleti, sonraki dönemlerde de gayrimüslimlerle zimmet anlaşmaları yapmış ve kendilerine eman vermiştir.²³ Daha geç dönemlerde de isyan eden gayrimüslim reayanın eman talepleri olmuş ve bu talepler devletçe olumlu karşılanarak kendilerine eman verilmiştir.²⁴ Ağır vergilerden yakılarak isyan eden ve memleketi terk edenlere, geri dönmeleri halinde mal ve mülklerinin iade edileceği bildirilmiştir.²⁵

¹⁹ Akgündüz, Ahmet: *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, c.I, İstanbul 1990, s. 477; Babinger, Franz: *Mehmed The Conqueror and His Time*, ed. by W.C. Hickman, translated from the German by Ralph Manheim, Princeton University, 1987, ss.101-102; *Mirmiroğlu.a.g.e.*, s. 54.

²⁰ Akgündüz: *Kanunnameler*, c. I, s. 406.

²¹ Ali Emirî, *Fatih Dönemi nr:22*.

²² *C.ADL. nr:1289, t.1245; A. Cevdet Paşa: Tezakir 21-39*, hz. C. Baysun, TTK yay., 3.bs., Ankara 1991, ss. 84.

²³ Atsız, Bedriye: “16-17. Yüzyıl Osmanlı Vakayinamelerinde Arnavut İmajı”, *Tarih ve Toplum*, Mayıs-1992, S.101, s. 308; *T.S.A., E.nr:8511*.

²⁴ *H.H. nr:51332; H.H. nr:39067-B; H.H. nr:51356; H.H. nr:39375; H.H. nr:38882; H.H. nr:38882-A*.

²⁵ *H.H. nr:35041; H.H. nr:36432-F; H.H. nr:32172; H.H. nr:39947-D*.

D. Osmanlı Devletinde Mevcut Gayrimüslim Cemaatler

a. Ortodoks Rumlar

Osmanlı Devleti bünyesinde yer alan gayrimüslim cemaatler içerisinde Rumlar önde gelmektedir. Tarihi ve ruhani açıdan İstanbul Rum Patrikliği önemli bir yere sahipti ve kural olarak kendisine tanınan alan üzerinde yetkiliydi. Antakya, Kudüs ve İskenderiye gibi merkezlerde de Rum patriklikleri mevcuttu.²⁶ Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul Rum Patriğinin Papaya mukabil olduğunu, Antakya, İskenderiye ve Kudüs Rum Patriklerinin her ne kadar müstakil olsalar da İstanbul Rum Patriğinin onlardan önce geldiğini, dini bir toplantı yapıldığında onun başkanlığında biraraya geldiklerini ifade etmektedir.²⁷ 19. yüzyıla ait Mısır ve İskenderiye Patrikliği beratlarında, bunların İstanbul Rum Patriğine dâhil olduğunun ifade edildiğini görürüz. Ancak bu tabiiyeti İstanbul Rum patriğinin diğer patrikler yerine geçip karar alması şeklinde anlamamak gerekir; buradaki dâhil olma ifadesi, bir kısım işlemlerin İstanbul Patriği aracılığıyla yürütülmesi anlamına gelmektedir.²⁸

Antakya Rum Patrikliği de Ortodoks Rumların merkezlerinden birisidir.²⁹ 18. yüzyıla ait belgelerde Antakya Rum Patriğinin İstanbulla bağlı olduğu veya yazışmalarını İstanbul Rum Patriği aracılığıyla yaptığını gösterir herhangi bir ibare yer almamaktadır. Ancak 19. yüzyıla ilişkin belgelerde İstanbul Rum Patriğinin bu patrikliğin resmi işlemlerinde aracılık ettiğini görmekteyiz.³⁰ Fakat 19. yüzyıla ait belgelerde her zaman bu aracılığa rastlanmaz.³¹ Osmanlı yönetimi İstanbuldaki patriğe Antakya ve İskenderiye karşısında üstünlük ve yönetim yetkisi vermemiştir.³²

²⁶ Braude, B-Lewis, B (ed.): *Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of A Plural Society*, vol:I, New York, 1982, s. 13.

²⁷ A. Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, c.11, s.116, 234; *Maximos (Metropolitan of Sardes): The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church, A Study in the History and Canons of the Church*, translated from the Greek by: Gamon Mc Lellan, Thessaloniki, 1976, ss. 279-282.

²⁸ *Gayrimüslim Cemaat Defteri*, nr:3, s.81-82, t.1263.

²⁹ C.ADL. nr:4482, t.1125

³⁰ C.ADL.nr:4382, t.1238

³¹ *Külliyat-ı Kavanin*, c.12, nr:2521, t.1281

³² Ortaylı: "Osmanlı İmparatorluğunda Millet", s. 998.

Osmanlı Devletince kurdurulan İpek ve Ohri Patriklikleri Rumeli'de bulunan Bulgar ve Slav taifelerinin merciidir. İpek Patrikliği müstakil bir patriklik olarak 1557'de kurulmuştur.³³ Daha sonraları ise İstanbul Rum Patrikliğine bağlanmıştır. Müstakil olduğu dönemde İpek Patriği idari yetkilerini diğer patriklikler gibi kullanmaktadır.³⁴ İpek patrikliği 18. yüzyılda İstanbul Rum Patrikliğine ilhak edilmiştir.³⁵ Ohri patrikliğinin de aynen İpek patrikliği gibi benzer yetkiler kullandığına şüphe yoktur.³⁶ Ahmet Cevdet Paşa, İpek ve Ohri patrikliklerinin 1762 yılında ilga edildiğini ve İstanbul Rum Patriğinin idaresine verildiğini söylemektedir.³⁷ 1645 ile 1845 yılları arasında Kudüs Rum Patriği İstanbul Patrikhanesince seçilmiştir. Bu dönem boyunca Kudüs Patriği İstanbul'da oturmuştur.³⁸ Hicri 1265 (m.1849-1850) yılında Bosna sancağında bulunan Latin kilisesi ruhbanları da İstanbul Patriğinin yetki alanı içerisine alınmıştır.³⁹

b. Gregoryen Ermeniler

Osmanlı Devleti bünyesinde yer alan Ermeniler, dini işlerinde İstanbul Ermeni Patrikliğine bağlı idiler. İstanbul'da bir Ermeni kilisesinin varlığından bahseden en eski belge miladi 11. yüzyılın sonuna kadar uzanır.⁴⁰ Ermenilerin ruhani merkezlerinden Ahtımar katolikosluğu 1113'te vücut bulmuş, I. Dünya Savaşı'na kadar da mevcudiyetini devam ettirmiştir. Kudüs Ermeni Patrikliği 1311'de, Kilikya (Sis) Katolikosluğu ise Sis'te 1446'da kurulmuş-

³³ Muzbeğ, İskender: "Türkün Dini Hoşgörüsü ve Sırp Kilisesi", Erdem (Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı III), c. 8, s. 24, Ankara, 1996, ss. 863-864.

³⁴ C.ADL. nr:57, t.1134; C.ADL. nr:5157, t.1152; C.ADL. nr:3163, t.1154; C.ADL. nr:1762/2, t.1176.

³⁵ C.ADL. nr:6031, t.17 C 1180.

³⁶ C.ADL. nr:64, t.yok.

³⁷ A. Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, c. 11, s. 116; krş. A., Gerasimos: *Küçük Asya Rumları*, çev.D. Evci, Ankara, 1997, s. 54.

³⁸ H.H. nr:36478-C, Maximos: *a.g.e.*, s.285; Bertram, Anton-Young, J.W.A: *The Orthodox Patriarchate of Jerusalem*, London, 1926, s.64; Hovhannesyan, S., S: *Payıtaht İstanbulun Tarihçesi*, çev.E. Hançer, TVYY, 1.bs., İstanbul, 1996, s. 23.

³⁹ *Gayrimüslim Cemaat Defteri*, nr:3, s.88, t.1265.

⁴⁰ Artinian, Vartan, *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire 1839-1863*, İstanbul, ty, s.10.

tur.⁴¹ Kudüs Ermeni Kilisesinin patrikliğe ne zaman yükseltildiği bilinmemekle beraber Halife Ömer'in beratında "patrik" olarak tanınmıştır.⁴² Katolikosluk en güçlü Ermeni siyasi otorite nerede ise orada bulunuyordu.⁴³ 16 ve 17. yüzyıllarda çoğu Ermeni topluluğu Osmanlı yönetimi altına girmiştir.⁴⁴ İstanbul'da özel bir piskoposluğun kurulması, Patrikliğın Sis'ten Eçmiyazin'e taşındığı döneme rastlar.⁴⁵

İstanbul'un fethinden önce İstanbul Ermeni cemaati, Kilikya katolikosunun (Sis) yetki alanı içerisindeydi.⁴⁶ İlber Ortaylı, II. Mehmed'in İstanbul'u fethedince şehirde bir Ermeni Patrikliği kurdurup, bunu Ermeni milletinın başı olarak tanıdığını ve Bursa Piskoposu Yovakim'i bu göreve tayin ettiğini ifade etmektedir.⁴⁷ Ahmet Cevdet Paşa Eçmiyazin'in kadim mabed olması itibarıyla Sis'e göre daha muteber ve Ermenilerce üstün sayıldığını belirterek Eçmiyazin ve Sis'teki ruhani liderlerin "katolikos" ünvanı taşıdığını, bunlardan başka Ermenilerin bir de İstanbul ve Kudüs Patrikleri ve bunların da müstakil ruhani daireleri olduğunu söylemektedir. İstanbul ve Kudüs Patrikleri "piskopos" rütbesinde idiler. Yalnız İstanbul Ermeni Patriği saltanat merkezinde bulunduğundan, Babîli ile muhabereyi sağlaması cihetiyle bütün Ermenilerin mercii ve katolikosların muhabere vasıtası olmuştu.⁴⁸

Osmanlı Devleti zamanında Eçmiyazin Katolikosu bir ara İstanbul Ermeni Patriği aracılığıyla atanmıştır.⁴⁹ Ahtımar Katolikosluğu da İstanbul Ermeni Patrikliğinin nezareti altınday-

⁴¹ Ercan, Yavuz: *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, TTK Yay., Ankara, 1988, s.12, 32 no'lu dn.

⁴² Azarya, Victor: *The Armenian Quarter of Jerusalem*, California, 1984, s. 60.

⁴³ Ormanian, Malachia: *The Church of Armenia*, Second Edition, London, 1955, s. 54; Sanjian, Avedis K, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion*, Cambridge 1965, s. 100.

⁴⁴ Azarya: *a.g.e.*, ss. 27-35.

⁴⁵ Ormanian: *a.g.e.*, s. 60; Sanjian: *a.g.e.*, s. 226.

⁴⁶ Artinian: *a.g.e.*, s. 10.

⁴⁷ Ortaylı: "Osmanlı İmparatorluğunda Millet", ss. 999-1000; Sanjian: *a.g.e.*, ss. 32-33.

⁴⁸ A. Cevdet Paşa: *Tezakir* 21-39, ss. 235-236; Ormanian: *a.g.e.*, ss. 61-69; Azarya: *a.g.e.*, ss. 39, 71.

⁴⁹ *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2912, t. 1216.

di.⁵⁰ Başlangıçta herhangi bir şekilde İstanbul Ermeni Patrikhanesi ile idari bir münasebeti yokken, sonraki dönemlerde İstanbul Ermeni Patrikhanesinin Kudüs üzerinde bir hâkimiyet kurduğu, hatta her iki patrikliği tek kişinin idare etmesi gibi bir durumun dahi söz konusu olduğu görülmektedir.⁵¹

c. Yahudiler

Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğuna dâhil olmaları daha çok dışarıdan yapılan göçlerle olmuştur. ⁵² Orhan Bey zamanında, başhahamlarının idaresinde tam bir müsamaha ile muamele görmüşlerdi.⁵³ 14. yüzyılın ikinci yarısında Balkanların birçok bölgesinin fethi ile de Osmanlılar daha fazla Yahudi topluluğunu devletlerine dâhil etmişlerdi.⁵⁴ 15. yüzyılda Aşkenazi cemaati, merkezî Avrupadan gelip Balkanlardaki farklı şehirlerde yerleşmişti. Aşkenaziler daha çok İshak Sarfati'nin Osmanlılar'ın toleransı hakkındaki mektubu üzerine imparatorluğa göç etmişlerdi. 15. yüzyılın sonunda (1492 ve 1497-98'de) İspanya, Portekiz ve Güney İtalya'dan Sefarad Yahudileri gelmiş ve zamanla en baskın Yahudi topluluğunu oluşturmuşlardır. Suriye, Filistin, Mısır ve Mezopotamyada kendilerine mustariba adı verilen ve Arapça konuşan Yahudi toplulukları da fetihlerle devlete dâhil olmuşlardı.⁵⁵ İstanbul'un fethinden önce de, Edirne'de bir Yahudi topluluğu mevcuttu.⁵⁶

⁵⁰ *Külliyat-ı Kavanin*, c.5, nr:2616, t. 1259.

⁵¹ Sanjian: *a.g.e.*, s.113.

⁵² İnalçık, H-Picon, Leon-Kevenk, K. C: *Turkish-Jewish Relations in the Ottoman Empire*, Chicago, 1982, s. 3.

⁵³ Carleton:*a.g.e.*, s. 57; Shmuelevitz, Aryeh: *The Jews of The Ottoman Empire in The Late Fifteenth and The Sixteenth Centuries*, Leiden, 1984, ss. 17-18 ve s. 85; Sharon, Moshe Sevilla: *Türkiye Yahudileri*, Cep Üniversitesi, 1.bs., İstanbul, 1992, s. 31; Güleriyüz, Naim: *Türk Yahudileri Tarihi-I*, İstanbul, 1993, ss. 43-44.

⁵⁴ Shmuelevitz: *a.g.e.*, s.11; Galanti, Avram, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul 1947, ss.9-10; Galanti, Avram: *Fatih Sultan Mehmed Zamanında İstanbul Yahudileri*, İstanbul 1953, ss. 5, 10-11.

⁵⁵ Shmuelevitz: *a.g.e.*, s. 12; Barnai, Jacob: "On the History of the Jews in the Ottoman Empire", *Sephardi Jews in the Ottoman Empire*, ed.by Ester Juhasz, New York, 1990, s. 19-20.

⁵⁶ Lewis, B: *İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. B.S.Şener, 1.bs., Ankara 1996, s. 140; Shmuelevitz: *a.g.e.*, s. 13; Ercan: "Türkiyede XV ve XVI.yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukuki, İktisadi ve İctimai Durumu", *Bellelen*, 37/188, Ankara

Lewis, İstanbulun fethinden yaklaşık yetmiş yıl sonra Osmanlı sultanlarının İmparatorluk için değil başkent için bir Hahambaşı atadıklarını, 1526'dan sonra bu makamın da ortadan kalktığını, 16. ila 18. yüzyıllarda kendi kendilerine ortaya çıkmış bazı Yahudiler dışında imparatorlukta Yahudiler adına konuşabilecek tek bir kişinin dâhi olmadığını ifade etmektedir.⁵⁷ Shaw'a göre Yahudilerin merkezî bir otoriteye sahip olmamalarının en büyük nedeni çok farklı cemaatlere (Romanyotlar-Bizans yönetimi altında kalmış olup Rumca konuşan Yahudiler, Aşkenaziler-merkezi ve kuzey Avrupa'dan gelenler, Sefaradlar-İspanyadan gelenler, Karayi) bölünmüş olmalarıydı.⁵⁸

Kudüs'te Yahudi cemaatler, idare ile ilişkilerini kâhya (veya Arap ülkelerinde kendilerine şeyh) denilen kişiler vasıtasıyla yürütüyordu.⁵⁹ Kudüs'te de diğer bölgelerdeki gibi homojen bir cemaat yapılanması yoktu. Fakat hükümet Hıristiyan alt gruplar arasında ayırım gözetse de Yahudiler arasında böyle bir ayırım yapmayı onları tek bir grup olarak kabul etmekteydi. "Şeyhü'l yehud" adı verilen cemaatbaşı, Kudüs kadısı tarafından mahkemenin açık celsesinde atanırdı. En başta gelen sorumluluğu malî idi. Vergileri toplama ve yetkililere teslim etmekle yükümlüydü. Cemaatten biri borcunu ödemeyi reddederse Şeyhü'l yehud kadıya başvuruyordu. Cemaatin görevlilerinden ve kurumlarından sorumluydu. Levy, her Yahudi cemaatinin liderliğinin, dini liderle ruhani sıfatı olmayan bir kişi arasında bölündüğünü söylemektedir. Ruhani

1984, ss. 1129-1130; Shaw, Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Hong Kong, 1991, s. 31; Landau, Jacob: "Some Comments on The Ashkenazi Community in Istanbul During the Last Generation of the Ottoman Empire", *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)*, XIII, İstanbul, 1993, ss. 24-27.

⁵⁷ Lewis, B: *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 198.

⁵⁸ Shaw: *a.g.e.*, ss. 43-48; Levy, Avigdor: *The Sephardim in The Ottoman Empire*, U.S.A., 1992, ss. 3-4, 45; Galanti: *Türkler ve Yahudiler*, ss.15-16; Sharon: *a.g.e.*, s. 35; *MD*, c.58, *hk.nr.*:383, t. 993/ 1585; *MD*, c.35, *hk.nr.*:951, t. 986/1578; *MD*, c.60, *hk.nr.*:320, t. 994/ 1586.

⁵⁹ Barnai: *a.g.e.*, s. 22

sıfatı olmayan liderler cemaatin vergi ödeyen üyelerince seçiliyorlardı.⁶⁰

Kendilerine Karay adı verilen cemaat Kudüste ayrı bir kurum olarak varlığını devam ettiriyordu ama ayrı bir şeyhe sahip değildi. Karaylar Şeyhü'l-yehuda ve cemaatin diğer liderlerine bağlıydılar.⁶¹ 19. yüzyılda *Karayi Yahudi Cemaati* hakkında ayrı fermanlar çıkarılmış, Dersaadet'te ikamet eden cemaatbaşlarına müstakil mühür kullanma izni verilmiş, Karay cemaatbaşı ülkedeki tüm Karay Yahudileri üzerinde yetkili kılınmıştır.⁶² Shmuelevitz, Yahudilerin bir vakum içinde yaşamadıklarını, günlük hayatta Osmanlı yetkilileri ve diğer topluluklarla geniş yelpazeli ilişkileri olduğunu söylemektedir. Cemaat liderleri Osmanlı rejimi ve kanunlarını dikkate alarak cemaatlerinin yapısını belirliyorlardı.⁶³ Weissberg'e göre devlet, Yahudilerin kendi kendilerini idarelerine belli bölgelerde veya bütün devlet düzeyinde yetkili liderler atamak suretiyle müdahale ediyordu.⁶⁴ Yahudi cemaatine beratlarla tanınan imtiyazların gereği olarak devlet, cemaat içi münasebetlerde belirleyici bir rol oynamaktaydı. Cemaat içi yapının işleyişinde devletin kuralları geçerli olup buna muhalif hareketler devletin yetkili makamlarınca denetlenmekte, davalar devletin yetkili organlarınca halledilmekteydi.⁶⁵

⁶⁰ Levy: *a.g.e.*, s. 46; krş.Grunhaus, Nechama: *The Taxation System of the Jewish Community of Izmir in the Seventeenth Through the Nineteenth Centuries*, A Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy Hebrew and Judaic Studies, New York University, January, 1995, s. 220.

⁶¹ Cohen: *Jewish Life under Islam*, U.S.A., 1984, s.47-49; krş.Ortaylı: "Son Devirde Osmanlı Musevileri", *Tark Zafer Tunaya'ya Armağan*, Nisan-1992, s. 505.

⁶² *Külliyat-ı Kavanin*, c.5, nr:3777, t. 1256; H.H.nr:58258, t.1256; *Gayrimüslim Cemaat Defteri nr:18*, s.5-6, 1262; aynı defter s.151 t.1262; C.ADL. nr:2381, t.6 S 1273; *Külliyat-ı Kavanin*, c.8, nr:3784, t.1273; C.ADL.nr:2408, t.yok

⁶³ Shmuelevitz: *a.g.e.*, s. VII.

⁶⁴ Weissberg, Victor H: "*Jewish Life in Seventeenth Century Turkey as Reflected in the Responsa of Rabbi Jacob Alfandri and Rabbi Joseph Katzavi*", Dissertation Submitted as Partial Fulfillment of the Requirements for Doctor of Hebrew Letters, Hebrew Union College Jewish Institute of Religion, Ohio, 1970, ss. 74-75.

⁶⁵ C.ADL. nr:3434, t.1228.

Osmanlı devletinde resmi ve genel yetkili Hahambaşı tayini 1835'de gerçekleştirilmiştir.⁶⁶ 19. yüzyıldan önceki dönemlerde Hahambaşı lafzına kayıtlarda rastlanılmaktadır. Ancak bu ünvan tüm İmparatorluk üzerinde yetkili bir Hahambaşısı değil sadece belli bir bölge veya şehirdeki hahamlar ve Yahudiler üzerinde yetkili bir hahamın varlığını gösterir. Resmî bir Hahambaşının tayininden sonra Rum ve Ermenilerinkine benzer bir yapılanmanın içerisine girilse de, Dersaadet Hahambaşılığının diğer hahamlıklar üzerinde yetkili kılındığı dönemde bile, Hahambaşının devlet nezdindeki aracılığının çok katı uygulanmadığı görülmektedir.⁶⁷

d. Katolikler

Katolikler 19. yüzyılda millet olarak tanınmıştır. Literatürde Katolik milletinin 1830'larda tanındığı ifade edilse de arşiv belgeleri bu tanınmanın 1814-1815'e kadar geri gittiğini göstermektedir.⁶⁸ Bu tanınma aşamasına kadar, asıl Ermeni taifesi denilen Gregoryen Ermenilerle aralarında büyük çekişmeler yaşanmıştır.⁶⁹ Devlet desteğini de arkasına alan Gregoryen Ermeni Patriği, Katolikler üzerinde büyük baskılar kurmuştur. 21 Receb 1246 tarihli Piskoposluk beratıyla Ermeni Katoliklere verilen belgede Piskoposun ne gibi yetkiler kullanacağı sayılmıştır. Katolikler eskiden beri Rum ve Ermeni Patriklerinin nezareti altında bulunsalar da, ayin usulleri Rum ve Ermenilere uymadığı için ayinlerinin icrasında zorluk çekip, efrenc kiliselerine gitmek zorunda kaldıkları ve nikâh akitlelerinin icrasında güçlük çektikleri için ayrı bir Piskoposluk ihdası yoluna gidilmiştir.⁷⁰ Hicri 1250 yılında Katolik milleti piskoposunun rütbesi Patrikliğe çevrilmiştir.⁷¹ Süryani Katolikler ile

⁶⁶ H.H. nr:50260, t.1250; H.H. nr:50271, t.1250; H.H. nr:50271-A, t.1250.

⁶⁷ H.H. nr:36454, t.1250; C.HRC. nr:4547, t.19 S 1269; C.ADL. nr:2353 t.28 Ca 1267.

⁶⁸ H.H. nr:33137, t.1230; H.H. nr:36406, t.1246; krş. A. Rıza-M. Galip: XIII. Asr-ı Hicride Osmanlı Ricali, haz. F.Ç. Derin, Tercüman 1001 Temel Eser S.108, İstanbul, 1977, s. 141.

⁶⁹ H.H. nr:50240, t.1235.

⁷⁰ Külliyyat-ı Kavanin, c.3, nr:2949, t. 1246; C.ADL. nr:9, t. 1246.

⁷¹ H.H. nr:36316, t.1250; Külliyyat-ı Kavanin, c.7, nr:5893, t.1266; Külliyyat-ı Kavanin, c.8, nr:2587, t.1273.

Keldaniler, Katolik Patriğinin idaresine verilmiş fakat bu iki millletin Patriklerine ayrıca imtiyaz beratları da verilmiştir.⁷²

Latin reayası ile Katolik reayası da birbirinden ayrılmıştır.⁷³ Katoliklerden ayrı bir de Latin vekâleti adıyla Latinlerin işlerine bakan bir vekil tayin edilmiştir. Bunlar da esas itibarıyla Katolik mezhebindedirler fakat işlerinin Katolik Patriği vasıtasıyla değil ayrı bir vekâlet ile yürütüldüğü görülmektedir. Latin vekâletinin statüsü bir muhtarlığa benzetilerek onunla eş kabul edilmiştir.⁷⁴ Aynı şeyi Protestan vekâleti için de söyleyebiliriz. 1840'da Haleb'teki Süryani ve Melkitler kendi işlerinin Latin reayasına ait işleri idare eden kançlıyada görülmesi için Sadarettin izin almasına muvaffak olmuşlardı. Böylece Katolik Ermeni Patriğinin nüfuzunu tanımamış oluyordular.

e. Protestanlar

19. yüzyılda ortaya çıkan diğer bir cemaat protestan cemaatidir. 1840'lı yıllarda İngiltere, Kudüste bir Protestan kilisesi inşaatı için izin istemiş, fakat devlet, Hıristiyanların mezhep değiştirmesini yasaklayan kanunu gerekçe göstererek bu talebi reddetmişti. 1834'te çıkarılan bu kanun 1844'te kaldırılmıştır.⁷⁵ Protestan Cemaati Vekâleti hakkında çıkarılmış hatt-ı hümayunda yer alan ifadelerle bakılırsa, Protestan milletine bir vekil tayin edilerek Zabtiye Nezaretine bağlandığı görülmektedir.⁷⁶ Mürûr tezkeresi ve cizye ile ilgili hususlar hariç diğer mezhep işlerinin Protestan vekili marifetiyle görülmesi kararlaştırılmıştır. Öte yandan, herhangi bir cemaate bağlı olmamaları sebebiyle Protestanların doğrudan devlet memurlarına müracaat edebilecekleri belgelerde açıkça ifade

⁷² A.DVN. Dosya nr:23, Vesika nr:46, t.1263.

⁷³ Külliyyat-ı Kavanin, c.6, nr:2585, t.1261; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:13, s.4, t.1261; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:13, s.4-5, t.1261; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:13, s.28, t.1261, ayrıca bkz. s. 77.

⁷⁴ Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:14, s.17, t. 1331.

⁷⁵ Küçük, Cevdet: "Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslim Tebaaya Gösterilen Tolerans ve Bu Konuda Artın Paşanın Sultan II.Hamid'e sunduğu iki layiha", İ.Ü.Ed.Fak. Türkiyat Enstitüsü I.Milli Türkoloji Kongresi, İstanbul 6-9 Şubat 1978, İstanbul, 1980, ss. 250-252.

⁷⁶ Külliyyat-ı Kavanin, c.7, nr:3076, t.1267; Protestan vekili tayini hakkında bkz. C.ADL. nr:1108, t.1271.

edilmektedir.⁷⁷ Bu cemaatin imtiyaz beratlarında daha çok ayin ve ibadet hürriyeti konularında tam bir serbestiyet içinde olduklarına dair ifadelere yer verilmektedir.⁷⁸

f. Küçük Hıristiyan Gruplar

Büyük Hıristiyan gruplar yanında sayı itibarıyla az ve dağınık Hıristiyanlara da rastlanır. Literatürde bir kısım grupların Hıristiyan olmadığı halde bir kiliseye bağlandığı ifade edilmektedir.⁷⁹ Küçük Hıristiyan grupların Rumlara mı yoksa Ermenilere mi tâbi olduğu oldukça sık rastlanan bir problem olup, Rum ve Ermeniler arasındaki nüfuz çekişmesine dayanmaktadır.⁸⁰ Rumlarla Ermeniler arasında Gürcü, Sırp, Rus, Habeş, Süryani ve Kıpti taifelerinin kime tâbi olduğu konusunda sık sık çekişmeler yaşandığı görülmektedir. Osmanlı düzenlemesinde Habeş, Kıpti ve Süryanilerin Ermenilere; Gürcü, Sırp ve Rusların ise Rumlara tâbi olacağı kabul edilmiştir. Kudüs Ermeni Patriğine verilen beratlarda, Süryanilerin Ermenilere yamak olarak tayin edildiğine ilişkin bilgiler yer almaktadır.⁸¹ Ancak Osmanlı Devletindeki bütün Süryaniler Ermenilere tâbi değildi. Süryani Yakubîlerin ayrı Patrikleri vardı.⁸² Kudüs Ermeni Patriği sadece kendi yetki alanındaki Süryaniler üzerinde söz sahibiydi.⁸³ 18. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan belgelerde ise Süryani Patriğinin Ermenilere tâbi olduğu anlaşılmaktadır. Hicri 1196 tarihlerinde İstanbul Ermeni Patriği Kudüs bölgesi dışındaki Süryaniler üzerinde yetkili kılınmıştır.⁸⁴

⁷⁷ *Külliyat-ı Kavanin*, c.7, nr:3077, t. 1269; C.ADL. nr:1178, t.1270.

⁷⁸ *Külliyat-ı Kavanin*, c.7, nr:2957, t. 1269; *Külliyat-ı Kavanin*, c.13, nr:3079, t. 1284.

⁷⁹ Göyünç, *Nejat: Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, 1.bs., by. yok, 1983, ss. 25-26.

⁸⁰ *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:3997, t. 1048; *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:3998, t. 1067; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2910, t.1146; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2606, tr 1171; C.ADL. nr:5413, t.1146.

⁸¹ *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:2600, t. 927; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:6389, t.1218; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2607, t.1171; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:2937, t. 1228; *Kilise Defteri nr:8*, ss. 6-7; *Kilise Defteri nr:9*, ss. 8-9.

⁸² *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:2792, t.1074; *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:2793, t.1074; *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:2794, t. 1107; *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:2795, t.1112.

⁸³ C.ADL. nr:2019, t.1115; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2796, t. 1141.

⁸⁴ *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2955, t. 1196; C.ADL. nr:4723, t.1198.

Ubicini de gözlemlediği dönemde Osmanlı Devletindeki gayrimüslim gruplar ve sayıları hakkında birtakım bilgiler vermektedir.⁸⁵ Keldani, Süryani, Melkit ve Marunilerin Katolik olanları Katolik Piskoposunun yetki alanı içine girmektedir.⁸⁶ Her ne kadar Keldani, Süryani, Melkit ve Maruni milletlerinin İstanbul Katolik Patriğine tâbi olduğu kabul edilmişse de, bunların marhasalarına İstanbul Katolik Patriği nezaretinde olmak kaydıyla eskiden olduğu gibi patriklik verilmesi kabul edilmiştir.⁸⁷ Bu patriklikler kısmî alanda yetkili patriklikler olup taşra patrikliği statüsündedirler. Süryani Yakubilerin patrikleri bir taşra patrikliği olup esas olarak 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında Ermeni Patriğinin yönetimi altına sokulmuştur. Başlangıçta Kilikya Ermeni Katolik Patriği ile İstanbul Katolik Serpiskoposluğu birbirinden ayrı olarak teşkilatlandırılmıştır. Kilikya Ermeni Katolik Patriği Cebel-i Lübnanda Zimmar manastırında ikamet etmektedir. Kilikya, Sis ve ona bağlı Ermeni Katolik Patrikliğini ifade etmektedir.⁸⁸ Daha sonraki tarihlerde ise Ermeni Katoliklerin tek Patriklik altında birleştirildiği görülür.⁸⁹

Anadoluda bulunan Katoliklerden Ermeniler, Maruniler ve Keldaniler şark kilisesi usulünce; Melkit ve Süryaniler ise garb kilisesi usulüne göre ayinlerini icra etmekteydiler. Katoliklere bir patrik tayin edilince Dersaadette mukim Maruni, Keldani ve Melkitler yeni cemaate ilhak edilmişlerdi. Aynı dönemde Maruni Patriği de ruhani reisi olduğu milletin menfaatlerini doğrudan Babiâli ile müzakere için Dersaadette bir memuru mahsus gönder-

⁸⁵ *Ubicini, M.A: Türkiye 1850, c.1, çev.C. Karaağaçlı, bs. yer, ve tarihi yok, Tercüman 1001 Temel Eser nr:63, ss. 49-51.*

⁸⁶ *C.ADL. nr:996, t.1258; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:7, s.8, t.1263.*

⁸⁷ *Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:6, s.11-12, t.1264; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr.13, s. 6, t.1262; Külliyyat-ı Kavanin, c.8, nr:2808, t. 1271; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:13, s.7, t.1262; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:6, s.13, t.1266; Gayrimüslim Cemaat Defteri nr: 12, s.16, t.1262; A.DVN. Dosya nr:21 Vesika nr:12, t.1263; Mc Carthy, Justin: Müslümanlar ve Azınlıklar, Osmanlı İmparatorluğunda Nüfus ve İmparatorluğun Sonu, çev.B. Umar, İstanbul, 1998, s.106*

⁸⁸ *Külliyyat-ı Kavanin, c.6, nr:2890, t.1263; Uras, Esat, Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi, 2.bs. İstanbul 1984, s. 153.*

⁸⁹ *Külliyyat-ı Kavanin, c.14, nr:2588, t.1284; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:13, ss .2-3.*

miş, bu memur resmî makamlarca da tanınmış, Ermeni Katolik Patriği de bunu kabullenmek zorunda kalmıştı.⁹⁰

E. Osmanlı Devletinde Temel Hak ve Hürriyetler Açısından Gayrimüslimler

Gayrimüslimlerin Osmanlı Devleti içerisindeki yerini belirlemede temel haklar açısından durumlarına bakmak gerekir. Osmanlı Devletinde gayrimüslimlere karşı peşin hükümlü bir bakış veya davranışın mevcut olmadığı söylenebilir. Ferdi haklar konusunda idareciler gayrimüslimleri Müslümanlardan ayırmamışlardır. İnalçık, İslam idare ananesinin ehl-i zimmet hakkındaki müsamaha ve himaye prensiplerinin, İmparatorluk idaresinin temelini teşkil ettiğini söylemekte ve Osmanlı Devletinin müsamahakâr uygulamasına örnek olarak, 1355’de Osmanlıların eline esir düşmüş olan Selanik Başpiskoposu Gregory Palamas’ın Hıristiyanların tam bir serbesti içinde olduğu yolundaki mektuplarını göstermektedir.⁹¹ Gayrimüslimlere yönelik eziyet ve saldırıların devletçe engellendiği, devlet görevlilerinin (cizyedarlar ve gümrük emînleri) zulümlerine karşı reayanın korunması için emirler verildiği görülmektedir.⁹² Gayrimüslimlerin toplumsal konum, sosyal hayata adapte olma bakımından Osmanlı Devleti içerisinde bir yabancılık çekmedikleri görülmektedir.⁹³ Araştırmalar, milletler arasında birbirine bağlılık ve karşılıklı dayanışmanın mevcudiyetini göstermektedir.⁹⁴

⁹⁰ Engelhard, *Türkiye ve Tanzimat, Mütercim: Ali Reşad, İstanbul 1328*, ss. 54-56; Carleton: *a.g.e.*, ss. 140-141.

⁹¹ İnalçık, *H. Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*, TTK yay., 3.bs, Ankara, 1995, ss. 184, 143.

⁹² MD, c.1, hk.nr:124, t. 961/ 1554; *İstanbul Ahkam Defterleri 1*, s.218, t.1158 (1745); *Ahkam 1*, s.245, t. 1159 (1746); B.O.A. 1 Numaralı *Ahkam-i Şikayet Defteri*, (1059/ 1649); C.ADL. nr:224, t.1216; MD, c.6, hk.nr:650, t. 972/ 1565; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:4002, t.1166; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:3037, t. 1168; H.H. nr:40087, t.1242.

⁹³ T.S.A., E.nr:5217/6, t.985; H.H. nr:33569, t.1250.

⁹⁴ Jennings, Ronald C, “Loans and Credit in Early 17th Century Ottoman Judicial Records the Sharia Court of Anatolian Kayseri, *JESHO*, XVI, Parts II-III, s. 183; Goffman: *İzmir ve Levanten Dünya*, s. 71; Akdağ, Mustafa, *Türkiyenin İktisadî ve İctimaî Tarihi 2 (1453-1559)*, İstanbul 1995, s. 36.

Kanunnamelerde bazı konularda gayrimüslimlerin Müslümanlardan ayrı tutulduğu görülür. I. Selim Kanunnamesinde hamamlarda ve berberlerde gayrimüslimler için kullanılan havlu, peştemal ve ustuların Müslümanlar için kullanılması yasaklanmıştır.⁹⁵ Bu tür uygulamalar gayrimüslimleri aşağılamadan ziyade İslamın temizliğe ilişkin hassasiyetinin bir yansımasıdır. Bu düzenlemelerde gayrimüslimlerle Müslümanların hamamlarını veya berberlerini ayırma veya gayrimüslimleri hamamlara veya berberlere kabul etmeme gibi bir uygulama söz konusu değildir. Gayrimüslimlerle Müslümanlar arasındaki hukuki ihtilaflarda davaların birçoğunun gayrimüslimler lehine sonuçlandığı görülmektedir.⁹⁶ Kullanılan lisan konusunda da gayrimüslimlere devletçe herhangi bir yasaklama getirilmemiştir. Her cemaat kendi dilini rahatça kullanıyordu.⁹⁷ Hatta son zamanlarda devlet tebaanın hukukuna riayet açısından, Takvim-i Vekayi gazetesini Türkçeden başka Ermenice ve Rumca olarak da bastırıyordu.⁹⁸ Ayrıca 19. yüzyılda ruhbanların taşra meclislerine aza olarak girdikleri de göze çarpmaktadır.⁹⁹

İnalçık, 17.yüzyılın ilk yıllarından itibaren, Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki karşılıklı güven ve uyumun, ağır vergiler ve mahalli idarecilerin suistimalleri neticesi bozulmaya başladığını, kısmen de Hıristiyan reayanın Hıristiyanlık adına yapılan haclı planlarına eğilimlerinin bunda rol oynadığını, başlangıçta aynı esnaf birliğinde yer alan Müslüman ve gayrimüslimlerin artık ayrı birliklerde yer alma eğilimi taşıdığını tesbit etmektedir.¹⁰⁰ Lewis, gayrimüslimlerle Müslümanlar arasındaki çatışmaların, zimmîlerin artık kurallara kulak asmadıkları ve saygı göstermedik-

⁹⁵ Akgündüz: *Kanunnameler*, c.3, s. 126 ve c.4, s. 322.

⁹⁶ Vergi H. Bedevî'nin yaptığı araştırmanın sonuçları için bkz. Ercilasun, Ahmet B: "Hristiyan Teb'aya Karşı Türk Toleransı", *Türk Kültürü*, s. 264, Nisan-1985, s. 280; *Thevenot, Jean: 1655-1656'da Türkiye*, çev. N. Yıldız, Tercüman 1001 Temel Eser, S.120, İstanbul, 1978, s. 32.

⁹⁷ Koloğlu, Orhan: *Takvim-i Vekayî, Türk Basımında 150 Yıl (1831-1981)*, Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları:1, basım yeri ve tarihi yok, ss. 44-45.

⁹⁸ *Külliyat-ı Kavanin*, c.6, nr:4875, t.1263; Koloğlu, a.g.e., s. 41.

⁹⁹ *Külliyat-ı Kavanin*, c.5, nr:5814, t.1255.

¹⁰⁰ İnalçık, Halil: "Islam in the Ottoman Empire", *Turcica*, vol:V-VII, 1968-1970, s. 29.

leri 19 ve 20. yüzyıllara rastladığını, 16-17. yüzyıllarda Türkiye'ye gelen Avrupalı seyyahların anlattıkları ile 19. yüzyıl başı ve ortalarında Türkiye'yi dolaşan Avrupalı seyyahlar tarafından anlatılanlar arasındaki farklılığın, Osmanlının şartlarından çok Avrupalıların beklentilerinde meydana gelen değişimi yansıttığını vurgulamaktadır.¹⁰¹

a. Din ve Vicdan Hürriyeti Açısından Gayrimüslimler

Din ve vicdan hürriyeti konusundaki ilk temel esaslar Kur'an tarafından konulmuştur.¹⁰² Medine Sözleşmesi'nin 25. maddesinde de Yahudilerin din ve vicdan hürriyeti açık bir biçimde yer almaktadır. "Yahudilerin dini kendilerine, Müslümanların dini de kendilerinedir." Bu konuda İslam hukukunun temel kaidesi, "din olarak kabul ettikleri şeyleri icra etmede gayrimüslimlerin serbest bırakılmaları" prensibidir.¹⁰³ İslam hukukçularının zimmîlerin hak ve vazifeleri konusunda koymuş oldukları şu kıtas objektiftir: "lehüm ma lena, aleyhim ma aleyna" (Müslümanların lehine olan onların da lehine, Müslümanların aleyhine olan onların da aleyhinedir).¹⁰⁴

Din ve vicdan hürriyeti açısından Osmanlı uygulamasının oldukça istikrarlı bir seyir takip ettiği, gayrimüslimlerin ayin ve ibadetlerini serbestçe icra edebilmelerine elverişli bir ortamın var olduğu görülür. İnalçık, 15. asırda Osmanlı devletinin hiçbir şekilde bir İslamlaştırma politikası gütmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁵ Türkler, İslam geleneği içinde, ehl-i kitaba müsamahakâr davlanmış, konulan özel vergileri ödeme şartıyla kendi ibadet biçimlerini ko-

¹⁰¹ Lewis, B: *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 59 ve s. 162.

¹⁰² "Dinde zorlama yoktur.." (Bakara, 2/256) "Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette inan ederlerdi. O halde inanmaları için insanları zorlayacak mısın?" (Yunus, 10/99)

¹⁰³ Zeydan: *a.g.e.*, s. 95; Aydın, M. Akif: *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İstanbul 1996, s. 231; Wafi, Ali Abdel Wahid: *Human Rights in Islam, The Islamic Quarterly*, vol:XI, nr:1-2, 1967, ss. 64-70.

¹⁰⁴ Zeydan: *a.g.e.*, ss. 70-71.

¹⁰⁵ İnalçık: *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler...*, ss. 141, 167; *Bulgaristanda Türk Varlığı I*, TTK 2.bs., Ankara 1987, s. 72; Sertoğlu, Mithat: "Osmanlı İmparatorluğunda Azınlık Meselesi", *Belgelerle Türk Tarih Dergisi*, Ekim-1969, ss. 25, 44.

rumuşlardır.¹⁰⁶ Kilise ve manastırlardan haksız yere çeşitli adlar altında para toplanmaması, kilise ve manastırların korunması konusunda birçok emir yayınlanmıştır.¹⁰⁷ Gayrimüslimlerin kendi mukaddes yerlerini ziyaretleri hususunda karşılaştıkları engeller devletçe ortadan kaldırılmıştır.¹⁰⁸

Cebren ihtida ettirildiği anlaşılanların irtidat suçundan cezalandırılmalarına gerek olmadığına mahkemelerce karar verilmiştir.¹⁰⁹ 19. yüzyılın başlarından itibaren, Kilisenin, gayrimüslimlerin zorla ihtida ettirildiklerini gündeme getirmesi, devletin ihtida olayları karşısında daha dikkatli davranması mecburiyetini ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden Tanzimat'dan sonra vuku bulan ihtida olayları belli hukuki usuller göz önünde tutularak sicillere geçirilmiştir.¹¹⁰

Osmanlı sultanlarının çok nadir de olsa zaman zaman gayrimüslimler aleyhine İslam hukukuna aykırı olarak verdikleri emirler, İslam hukukunun temel prensiplerine sıkı sıkıya bağlı muktedir ulema tarafından engellenmiştir. Ahmet Cevdet Paşa Tezakir'inde, Yavuz Sultan Selim'in, Hıristiyanların Rumeli'de nüfuslarının çokluğunu ileri sürerek bunların cebren Müslüman edilmelerini istemesi üzerine, o dönemde şeyhülislam olan Zenbilli Ali Efendinin: "madem ki anlar raiyyeti kabul etmişler dinimizin iktizasınca anların can ve ırz-ı mallarını kendi can ve ırz ü malımız

¹⁰⁶ Davison, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğunda Reform*, (1856-1876) I, İstanbul, 1997, c.1, ss. 23-24; Baron De Tott: *Türkler*, Amsterdam, 1784, çev.M. R.Uzmen, Tercüman 1001 Temel Eser ss. 89, 214.

¹⁰⁷ C.ADL. nr:4410, t.1135; C.ADL. nr:611, t.1254; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:4015, t.1244; *Külliyat-ı Kavanin*, c.4, nr:2625, t.1251; *Külliyat-ı Kavanin*, c.5, nr:2778, t.1255; *Külliyat-ı Kavanin*, c.4, nr:2622, t. 1254.

¹⁰⁸ *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2614, t. 1172; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2604, t1171; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2609, t 1172; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:4191, t 1229; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:4004, t.1174; C.ADL. nr:1300, t.1231; C.ADL. nr:1198/2, t.1219; C.ADL. nr:1670, t.1232; *Külliyat-ı Kavanin*, c.4, nr:4354, t.1253; *Külliyat-ı Kavanin*, c.5, nr:2942, t.1259; C.ADL. nr:3169, t.1154; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2602, t.1166.

¹⁰⁹ Çetin, Osman, *Sicillere Göre Bursada İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları* (1472-1909), TTK, Ankara 1994, s. 80.

¹¹⁰ Çetin: a.g.e., ss.5-6.

gibi muhafazaya borçluyuz. Bu yolda anlara cebretmek esas-ı dine dokunur” diyerek ruhsat vermediğini ifade etmektedir.¹¹¹

Beratlarda din ve vicdan hürriyeti açısından önemli düzenlemeler yer alır.¹¹² Hiçbir zimmînin kendi rızası dışında zorla Müslüman edilmemesi, dini mekânlarına ve eşyalarına müdahale edilemeyeceği, reayaya zulmetmeyip, devlete ihanet etmedikleri müddetçe Patriklerin görevlerinden alınmayacakları karara bağlanmıştır.¹¹³ Din adamlarına sağlanan teminatlar oldukça önemlidir. Metropolitlerin tayin ve azillerinde ciddi delil ve araştırma gerekmektedir. Bu durum devletin din adamı statüsüne tanıdığı bir tür dokunulmazlık veya teminat anlamına gelir. Din adamı sıfatına verilen önemin bir gereği olarak ruhban sınıfının (patrik, metropolit, piskopos ve vekillerinin) İslam hukukunu ilgilendiren davalarının özel yetkili bir mahkeme olarak Divanı Hümayun’da görüleceği kararlaştırılmıştır. Kilise ve manastırların gelirlerine ilişkin muhasebeler Patrik ve Metropolitler tarafından yapılmaktadır, gayrimüslim din adamlarına bazı vergi muafiyetleri tanıdığı görülmektedir.¹¹⁴

1. İbadethane ve Mezarlıklar

İslam hukuku açısından bir ülkenin sulhen veya anveten (savaş yoluyla) fethedilmesi arasında hukuki sonuçlar itibarıyla farklılıklar vardır. Fethedilen bir yerde gayrimüslimlerin hukuki statülerini belirlemede o yerin fetih tarzı önem taşır. Bilhassa kiliselerin gayrimüslimlerin ellerinde bırakılıp bırakılmaması konusunda ortaya çıkan ihtilaflarda, fethin nasıl gerçekleştiğinin gündeme getirildiği görülmektedir.

Gayrimüslimlerin dini mekânlarını kullanmaları ve yeni ibadethaneler inşa veya mevcut olanları tamir edebilme hakları din ve

¹¹¹ Ahmet Cevdet Paşa: *Tezâkir 40-Tetimme*, yay.Cavid Baysun, TTK yay., 3.bs., Ankara, 1991, s. 165; Patrinelis, Christos: “The Exact Time of The First Attempt of the Turks to Seize the Churchs and Convert the Christian People of Constantinople to Islam” *Actes I.Cong. Int. Et Balkan et Sud –est Europe, III (1969)*, s. 567.

¹¹² *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:6019, t.1126.

¹¹³ *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2959, t. 1176.

¹¹⁴ *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:6098, t. 1221; *Gayrimüslim Cemaat Defteri nr:1*, s. 1.

vicdan hürriyeti açısından önemlidir. Gayrimüslimlerin ibadet yerlerinin her türlü müdahaleden korunması mükellefiyetini devlet üstlenmiştir. Kiliseler ve ruhban sınıfı her türlü tecavüze karşı korunmuştur.¹¹⁵ Dini kurumlara yönelik saldırılarda gerekli tedbirler devletçe alınmıştır.¹¹⁶ Osmanlı Devleti kilise inşa ve tamiri konusunda tamamıyla İslam hukuku hükümlerini benimsemiştir. Kural olarak gayrimüslimlerin yeni kilise yapmaları, eskilerini tamir etmeleri ve çan çalmaları yasaktır.¹¹⁷ Divan-ı Hümayunun bu konudaki teâmülü kat'î ve açıktı. Fetihden itibaren yeni kilise inşaaı yasak olup mevcutların tamiri için Divan'a müracaat ederek izin almak gerekiyordu.¹¹⁸

Shaw, II. Mehmedin Yahudilere mevcut evlerin temelleri üzerine yeni sinagoglar yapmalarına izin verdiğini ve bu düzenlemenin bütün Osmanlı tarihi boyunca korunduğunu söylemektedir.¹¹⁹ Hacker'a göre, İstanbul'a sürgün edilen Yahudilerin şehirdeki sinagogları kullanmalarına İslam hukukuna uygun olmamasına rağmen izin verilmişti.¹²⁰ İstanbul Yahudilerine kendi ibadethanelerine sahip olma ve yeni ibadethane inşaa etme hakkının verilmesi, bu uygulamanın İslam hukukuna uygun olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmektedir.¹²¹ Anveten fethedilen yerde kilise yapılamayacağı temel bir prensip olmakla birlikte, buralarda yeni kilise yapılmasına devlet başkanının izin verme yetkisi vardır. Yahudilere bu farklılığın tanınmasının sebebi, göçeden Yahudilerin Osmanlı Devletine girişlerinin sulhen gerçekleşmiş olması se-

¹¹⁵ C.ADL. nr:2207, t.yok; H.H. nr:50240, t.1235; H.H. nr:50266, t.1235; Ahmet Refik: *Onüçüncü Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı(1786-1882)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1988, ss. 18-19, t.1217 ve s. 19, t. 1218; MD, c.3, hk.nr:1082, t.967/1560

¹¹⁶ H.H. nr:51059, t.1228; H.H. nr:50240, t.1235; H.H. nr:50266, t.1235; H.H. nr:51293, t.1235; H.H. nr:50241, t.1235; T.S.A., E.nr:7535, t.2 M 994 ; C.ADL. nr:2133, t.1209.

¹¹⁷ Babinger: a.g.e., s.436.

¹¹⁸ Ahmed Refik: "Türkiyede Katolik Propagandası", TTEM, nr.5/82, 1340, s.258; Ahmed Refik: "Osmanlı İmparatorluğunda Fener Patrikhanesi ve Bulgar Kilisesi", TTEM, nr.8/85, 1341, s.79; Tuğlacı, *Pars: Bulgaristan ve Türk Bulgar İlişkileri*, İstanbul, 1984, s. 54.

¹¹⁹ Shaw: a.g.e., s. 29; Sharon: a.g.e., s.31.

¹²⁰ Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans During the Fifteenth Century", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, ed. B.Braude&B.Lewis, I, New York, 1982, s. 122.

¹²¹ Barnai: a.g.e., s. 22.

bebiyledir. Dışarıdan sulhen gelen değişik cemaatlere mensup Yahudiler için ihtiyaç hali de nazara alınarak yeni sinagog yapılmasına izin verilmiştir.

İbadethanelerin inşaa ve tamiri konusunda yüzyıllar boyunca istikrarlı bir uygulamanın varlığı göze çarpmaktadır. İslam hukukunun bu konudaki temel prensiplerine uygun olarak Osmanlı İmparatorluğunda kilise, manastır ve benzeri ibadethanelerin tamir ve inşasında İslam hukukunda öngörülen “anveten fetih” ve “sulhen fetih” kavramı yanında “kadim olma” ve “hadis olma”, “aslına fazla bir şey eklemekten tamir etme” prensiplerinin geçerli olduğu,¹²² “kadim” yerine de bazen “atik” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.¹²³ Kural olarak kilise kadimse yerinde bırakılmakta ve tamirine izin verilmekte, değilse yıktırılmakta ve tamirine izin verilmemektedir.¹²⁴ Kadimin ne anlama geldiği fıkıh kuralları çerçevesinde belirlenmiştir. “Kadimî kenise oldur ki kable’l fetih kenise olub bade’l fetih dahi ol vechile ellerinde ibka oluna, eğer münhedim oldu ise izn-i hakim ile iade olunmuş ola”. Kadimle kastedilen “Tenvirü’l Ensar Şerh-i Menhi’l Ğaffar” adlı eserde “ve’l-murad bi’l-kadimeti ma kanet kable fethi’l imam beledühüm ve mesalihetehüm ala ikrarihim ala beledihim ve arzihim” şeklinde belirtilmiş, ayrıca Halifenin Müslüman çarşılarında sonradan inşaa edilmiş kilise olduğunu öğrenmesi halinde ne yapması gerektiği hakkında yine Menhü’l Ğaffarda, “ve izâ vakafe’l imam alâ bâatin cedidetin ev binain fevka ma kâne filkadim herrebeha” şeklinde bir hükmün yer aldığı ve İbn-i Şahne’nin “Şerh-i Manzume”sinde de “ve iza vakafe’l imam ala bâatin cedidetin herrebeha” diye kayıtlı olduğu, bu nedenle yahudilerin söz konusu ibadethanelerinin İslam hukukuna göre yıkılması gerektiği Bursa kadısı tarafından ifade edilmiştir¹²⁵

¹²² MD, c.5, hk.nr:674, t.973/ 1565.

¹²³ A.DVN.KLS., nr:1/28-2, t.1180.

¹²⁴ A.DVN.KLS., nr:1/22-1, t.1177; A.DVN.KLS., nr:1/22-2, t.1177; A.DVN.KLS., nr:1/18-1, t.1176; A.DVN.KLS., nr:1/18-2, t.1176; Ahmed Refik: *Türk İdaresinde Bulgaristan*, (973-1255), İstanbul 1933, ss. 32-33

¹²⁵ A.DVN.KLS., nr:1/8-1, t.7 B 1169 ; Ahmed Refik : *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı* (1495-1591) Enderun Kitabevi, İstanbul 1988, ss. 45-46.

Kiliselerin tamiri sırasında belirli birtakım aşamalardan geçilmesi gerekir. Tamir için devletten izin alınması temel şarttır. İzin verilmeden önce Şeyhülislamdan fetva alınmaktadır.¹²⁶ Kilise tamiirine yönelik bir talep vukubulduğunda öncelikle bu talebin yerinde olup olmadığının tesbiti yapılmaktadır.¹²⁷ İzin verilmesinin ardından Kadı tamir edilecek yere gidip kilisenin kadim (tamirden önceki) ölçülerini (eni, boyu yüksekliği vs.) belirlemekte, söz konusu keşfin sonuçları bir hüccet şekline çevrilmekte, tamir faaliyeti boyunca herhangi bir yükseltme ve genişletme yapılmaması ve tamirden sonra da ehl-i örfün herhangi bir suistimaline (para veya hediye alıp şer'an caiz olmayan tamir faaliyetlerine izin verilmesi anlamında) fırsat verilmemesi için tekrar kadı tarafından teftiş edilmesi gerekmektedir.¹²⁸

Tamir prosedürü (i) Tamir talebi, (ii) Kilisenin bulunduğu yerdeki kadı ve diğer görevlilerce (mimar, bostancıbaşı v.s.) yapılacak keşif, (iii) Kilisenin eni, boyu ve yüksekliğinin ölçülüp yükseltilmeksizin ve genişletilmeksizin tamiri hususunda Şeyhülislamdan fetva alınması, (iv) Bu fetva üzerine padişahca verilecek emir, (v) Tamirden sonra tekrar keşif yapılması aşamalarından geçmektedir.¹²⁹

Osmanlı Devleti içerisindeki kiliselerin tamirleri iki şekle münhasırdır. Birisi, şayet bir kilise kazaen yanar veya üzerinden uzun zaman geçmesi sebebiyle yıkılmağa yüz tutarsa, kilisenin yıkılıp yeniden yapılmasıdır. Diğerisi ise, üzerindeki kiremitleri, etrafındaki duvar ve sıvaları yine belli bir zamanın geçmesiyle dökülen kiliselerde, sadece kiremitlerinin aktarılması, sıvaları ile diğer bazı eklentilerinin tamir edilmesidir. Tamirlerde, binanın önceden kireç ile yapılmış olan yerlerinin tuğla ile yapılamayacağı, aslen tuğla ile yapılmış yerlerin taş ile yapılamayacağı, aslen demir

¹²⁶ C.ADL. nr:170.1, t.1216; MD, c.40, hk.nr:739, t. 987/ 1579; Beydilli, Kemal: "Osmanlı Döneminde Kilise Siyasetinden Bir Kesit", *Osmanlı Devletinde Din ve Vicdan Hürriyeti*", ed.Azmi Özcan, İSAV, 2000, ss. 255-266.

¹²⁷ A.DVN.KLS., nr:1/42, t.1197

¹²⁸ *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:4190, t. 1224; H.H.nr:36401, t.1240; H.H. nr:22087-D, t.1245 A.DVN.KLS. nr:1/47, t.1202; A.DVN.KLS., nr:1/37, t.1195.

¹²⁹ H.H. nr:36491, t.1253.

ve hurma ağacı ile yapılı yerlerin yontulmuş avz ağacı ve sac ağacı ile yapılmayacağı, aslen beyaz ve ziynet bulunmayan yerlerin beyaz ve ziynetli olarak yapılamayacağı açıkça ifade edilmiştir.¹³⁰

Kiliselerin tamiri konusunda “ihtiyaç hali” dikkate alınmıştır.¹³¹ Bazı izinlerde, tamire muhtaç kiliseler Müslümanlara yakın yerlerde değilse, İslam hukukuna göre tamirine ruhsat verileceği ifade edilmektedir.¹³² Patrikhaneye ait ve kilise sayılmayan kısımlara yapılan eklerin de aynen kiliselerin hükmünde olduğu kabul edilerek bu yönde fetvalar verilmiştir.¹³³ Babîâliye gönderilen tamire muhtaç kiliselerin listelerinde kilise isimleri ve nerelerinin tamire muhtaç olduğu belirtilmektedir.¹³⁴ Tamirlerin “bila terfi” ve la tevsî” yani mevcut olanı genişletmeksizin ve yükseltmeksizin yapılmasına izin verilmiştir.¹³⁵ Kilisenin asıl şeklini (heyet-i asliyesini) değiştirme veya başka bir mekâna nakletmek mümkün olmayıp, izinsiz olarak genişletilen kiliseler yıktırılmıştır.¹³⁶ Padişahın, “kilise tamir olunmasına rızam yoktur” diyerek izin vermediği haller de vardır.¹³⁷ Ancak bunlar istisnai uygulamalardır. İslahat Fermanının ardından yeni kilise inşaatları çoğalmış, farklı tiplerde özellikle kubbeli ve büyük boyutlarda yapılara yönelinmiştir.¹³⁸ 19. yüzyılda Meclis-i Vâlâ'nın gayrimüslim ibadethanelerinin tamiri

¹³⁰ *Külliyat-ı Kavanin, c.1, nr:6385, t. 1131; Karaca, M.Zafer: “İstanbul’da Osmanlı Dönemi Rum Kiliseleri”, Tarih ve Toplum, c.18, s. 105, Eylül-1992, s. 153.*

¹³¹ *H.H. nr:36424-A, t. 1234; C.ADL. nr:2920, t.1265.*

¹³² *Ahmed Refik: Türk İdaresinde Bulgaristan, s.36, t. 1102.*

¹³³ *H.H. nr:36474-A, t.1250; H.H. nr:36474-C, t.1250, Kilise Defteri nr:2, s.108; H.H. nr:36425, t.1244; H.H. nr:36425-A, t.1244; H.H. nr:46906-L, t.1254.*

¹³⁴ *H.H. nr:36350-B, t.1248; H.H. nr:36498, t.1253 Kilise Defteri, nr:2, s.76; Kilise Defteri nr:4, ss. 5, 102.*

¹³⁵ *C.ADL. nr:3027, t.1138; C.ADL. nr:6029, t.1219; Gayrimüslim Cemaat Defteri nr.2, hüküm nr:943, t.1268.*

¹³⁶ *H.H. nr:36405, t.1246; H.H. nr:36326, t.1239; C.ADL. nr:1349, t.1233; C.ADL. nr:2919, t.1233; C.ADL. nr:2929, t.1233; Ahmed Refik : Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1689-1785), Enderun Kitabevi, İstanbul, 1988, s.81-82 t.1137; C.ADL. nr:3950, t.1242; T.S.A., E.nr:10195/14, t.XVIII. asır; Şemdanizade Süleyman Efendi Tarihi: Mur’it Tevarih, İLA, yay.hz. M.Münir Aktepe, İstanbul, 1978, s.33; H.H. nr:36240, t.1240; H.H.nr:11030, t.1208; H.H.nr:10812, t.1210*

¹³⁷ *H.H. nr:9094, t.1204; H.H. nr: 36354 t.1235.*

¹³⁸ *Karaca, M.Zafer, a.g.m., s. 154.*

veya genişletilmesi işleriyle de ilgilendiği görülür.¹³⁹ Kilise tamirlerine ilişkin kayıtlarda Osmanlı Devleti uygulamalarının seyrini görmek mümkündür. Bu kayıtlarda, üzerine kilise inşaa edilecek arsanın mülk arsa olup olmadığı, Müslüman mahallesinde veya vakıf dahilinde bulunup bulunmadığı, başka cemaatlerle alakası olup olmadığı gibi hususlara dikkat edilmektedir.¹⁴⁰ Mabedleri olmayan gayrimüslimlere boş olan miri arazilerden arsa tahsis edildiği de görülmektedir.¹⁴¹ Miri araziden arsa tahsisi halinde, her sene o araziden ne kadar öşür alınıyorsa bu miktar bedel olarak onlardan tahsil edilmiştir.¹⁴² Son dönemlerdeki kilise defterlerinde çan kulesinin ikmal ve inşasına ruhsat verildiği görülmektedir.¹⁴³

Kilise veya sinagogların camiye çevrilmesi meselesi de gayrimüslimlerin din ve vicdan hürriyeti açısından önem taşıyan konulardandır.¹⁴⁴ Osmanlı Devleti uygulamasında gayrimüslimlere ait ibadethanelerin camiye çevrilmesi uygulamasının amacı ve sınırları nedir? Gradeva, Selanikte birçok kilise ve evin gayrimüslimlerden alınıp yeniçerilere verildiğini veya hamam yapıldığını, bu dönüştürme işinin 15 ve 16. yüzyıl boyunca, kısmen de 17. yüzyılda devam ettiğini söylemektedir.¹⁴⁵ Mansel, Osmanlıların kiliseleri istimlak etmelerinin İslamın üstünlüğünü pekiştirmek adına yapıldığını söylemektedir.¹⁴⁶

¹³⁹ Seyitdanlıoğlu, Mehmet: *Tanzimat Devrinde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)*, TTK Yay., Ankara, 1994, s. 121.

¹⁴⁰ *Kilise Defteri nr:2, s.95; Kilise Defteri nr:1, s.1, t.1286; Kilise Defteri nr:1, ss. 5, 9; Kilise Defteri nr:2, ss. 2, 7, 19, 124, 125, 190; İrade Hariciye nr:14850; Kilise Defteri nr:1, s.42; Kilise Defteri nr:2, s.19; Kilise Defteri nr:2, s.76; Kilise Defteri nr:2, s.107; Kilise Defteri nr:1, s.118; C.ADL. nr:1807, t.1289; Kilise Defteri nr:1, s. 40.*

¹⁴¹ *Kilise Defteri nr:1, s. 79.*

¹⁴² *Kilise Defteri nr:1, s. 157; Kilise Defteri nr:2, s.7, s. 25; Kilise Defteri nr:5, s. 144; Kilise Defteri nr:5, s. 6; Kilise Defteri nr:7, s. 35; Kilise Defteri nr:7, s. 13; Kilise Defteri nr:7, s. 40; Kilise Defteri, nr:7, s. 86.*

¹⁴³ *Kilise Defteri nr:4, s. 183, t.1322; Kilise Defteri nr:6, s. 51, t.1330, s. 150, t.1331.*

¹⁴⁴ T.S.A., E.nr:7823, t. 992; aynı konuda bkz. T.S.A., E.nr:9297/11, t. 993.

¹⁴⁵ Gradeva, Rossitsa, "Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings", *Etudes Balkaniques*, nr:4, 1994, ss.17-31.

¹⁴⁶ Mansel, Philip, *Dünyanın Arzuladığı Şehir 1453-1924, Konstantinopolis, 1.bs., İstanbul 1996, ss. 48-49.*

Osmanlı uygulamalarında, herhangi bir yer fethedildiğinde orada bulunan kiliselerden birinin (özellikle önemli sayılan veya en büyük kilisenin) camiye çevrildiği görülmektedir. Fetih esnasında içinde namaz kılınan kilisenin cami olmuş sayılacağı bir kuraldır. Bunun dışında sonradan içinde ezan okumakla bir kilise camiye çevrilmiş sayılmamaktadır.¹⁴⁷

Eskiden mescit olan yerlerin zaman içerisinde kiliseye ilhak edildiği durumlarda o mescitler tekrar mescit yapılmıştır.¹⁴⁸ Camilerin ihtiyaca kâfi gelmediği bölgelerde boş halde bulunan kilisenin değeri karşılığında devletçe satın alınarak cami yapıldığı görülmektedir.¹⁴⁹ Bazı kiliseler de güvenlik nedeniyle camiye çevrilmiş, bir kısmı da yıktırılmıştır.¹⁵⁰ Gayrimüslimlere ait ibadet yerlerinin yüksek yerlerde olmasına ve Müslümanların cami ve mescitlerinden daha yüksek bir seviyede bulunmasına izin verilmemiştir.¹⁵¹ Hukuki kriterlerin siyasi mülahazalardan üstün tutulduğu, hukuki kriterlere uymayan kiliselerin yıktırıldığı görülür.¹⁵²

Kilise ve sinagogların tamiri için verilen fetvalarda aynı zamanda İslam hukuku prensiplerine de yer verilmiştir.¹⁵³ Sulhen fethedilen bir yerde yanmış bir kilisenin yeniden yapılabileceği, asli ölçüleri içerisinde herhangi bir şey eklememe, harap bir kilise tamir edilirken, enkazı tamire yetmezse yetecek miktarda yeni malzeme kullanmalarına izin verildiği, daha da önemlisi, bir köyün bütün ahalisinin zimmîlerden meydana gelmesi halinde orada

¹⁴⁷ MD, c.62, hk.nr:209, t.995/1587; MD, c.62, hk.nr:403, t. 996/ 1588.

¹⁴⁸ MD, c.12, hk.nr:644, t. 978/1571; MD, c.33, hk.nr:17, t. 985/1577; T.S.A., E.nr:5221/11, t. 956; T.S.A., E.nr.9300/10, t. 959; Akdağ: *Türkiyenin İktisadi ve İctimai Tarihi 2*, ss.41-42.

¹⁴⁹ MD, c.16, hk.nr:339, t. 979/1572.

¹⁵⁰ MD, c.58, hk.nr:176, t. 993/ 1585; Ahmet Rasim: *Osmanlı Tarihi*, c.6, İstanbul 1999, s. 2098.

¹⁵¹ MD, c.3, hk.nr:799, t. 967/1560; MD, c.5, hk.nr:313, t. 973/ 1565.

¹⁵² H.H.nr:51331, t.1236; MD, c.6, hk.nr:1200, t. 972/ 1565; MD, c.29, hk.nr:75, t. 984/ 1576; MD, c.48, hk.nr:1026, t. 991/ 1583; MD, c.55, hk.nr:85, t. 992/ 1584.

¹⁵³ A.DVN.KLS. nr:1/8-4, t.7 B 1169; H.H. nr:36362, t.1231, H.H.nr:36280, t.1235; H.H. nr:36419-C, t.1235; H.H. nr:36399-A,t.1233; C.ADL. nr:170.2,t.1216; H.H. nr:36280-A, t.1235; H.H. nr:36354-A,t.1235; H.H. nr:36419-B, t.1235; H.H. nr:36373-A,t.1235; H.H. nr:29154-B,t.1243; H.H. nr:36527,t.1243; H.H. nr:29519-A, t.1246; H.H. nr:36304-A, t.1246; H.H. nr:36351-A, t.1248; H.H. nr:36351-C, t.1248; H.H. nr:36351-D, t.1248; H.H. nr:36353-B, t.1250; H.H. nr:36243-A, t.1241.

yeniden kilise yapılmasının mümkün olduğu hususundaki fetvadır. Fetvalarda İslam beldelerinden uzak olup etrafında ehl-i İslam olmayan ve bütün ahaliyi zımmülerden meydana gelen bir yerde kilise ihdasının mümkün olduğu ifade edilmiştir. Aynı fetvalar Yahudilerin sinagogları için de verilmiştir.¹⁵⁴

Gayrimüslimlere tanınan en önemli teminatlardan birisi de kiliselerinin izinsiz ve emir alınmaksızın teftiş edilememesidir. Ehl-i örfün kendiliğinden, emirsiz, sadece buyruldu ile teftiş yapamayacağı ifade edilmiştir. Kadılarına gönderilen hükümlerle ehl-i örfün bu gibi hareketlerinin önlenmesi istenmiş, mükerrer keşifler yasaklanmıştır.¹⁵⁵

İbadethaneler yanında gayrimüslimler ayrıca kendi mezarlıklarına da sahiptiler. Zaman zaman mezarlıkların hudutları ihtilaf konusu olmaktadır. Mezarlıklara ilişkin sınır belirlemeleri devletin denetimi altında, yetkili kişiler (vakıf mütevellileri, çavuşlar vs.) ve gayrimüslim cemaatlerin önde gelen şahsiyetleri ile birlikte yapılmaktadır. İhtiyaca kâfi gelmediği durumlarda mezarlıklara yeni arazi ilaveleri yapılarak genişletildiği de olmuştur. Gayrimüslimlerin mezarlıkları miri arazi üzerinde ise o arazi için gayrimüslimlerden öşür alınmaktaydı. Mezarlıklara vakıf arazilerinden yapılan tahsislerde de, tahsis edilen araziler için gayrimüslimlerin vakfa öşür ödediği görülmektedir.¹⁵⁶

Mezarlıklardan dolayı gayrimüslimlerin kendi aralarındaki ihtilaflar kadılar vasıtasıyla hallediliyordu.¹⁵⁷ Gayrimüslimlerin ölümlerini gömmek üzere kassam ve hükâm'dan izin tezkeresi almak zorunda kalmamaları için, gayrimüslimlerin defin işlerine

¹⁵⁴ H.H. nr:46906-K, t.1233; H.H. nr:36408-A, t.1234; H.H. nr:36421-E, t.1236; H.H. nr:36310-A, t.1242; H.H. nr:36351-B, t.1248; H.H. nr:36353-A, t.1250; H.H. nr:36409-F, t.1250; H.H. nr:36351-E, t.1248.

¹⁵⁵ MD, c.26, hk.nr:415, t. 982/1574; C.ADL. nr:797, t. 1211; C.ADL. nr:3499, t.1215; C.ADL. nr:101/5, t.1228; H.H. nr:36424-C, 1233; H.H. nr:36362-A, t.1246; C.ADL. nr:2375, t.1251; C.ADL. nr:394, t.19 S 1251; Külliyyat-ı Kavanin, c.2, nr:4187, t.1190; H.H. nr:36392, t.1253; H.H. nr:36392-A, t.1253; H.H. nr:36392-B, t.1253; H.H. nr:36421-F, t.1236.

¹⁵⁶ MD, c.39, hk.nr:294, t. 987/1580, MD, c.48, hk.nr:415, t. 990/ 1582. Cohen, A: *Jewish Life under ...*, s. 92; Ahmed Refik: *Onüçüncü Asr-ı Hicride...*, s.29-31, t.1255.

¹⁵⁷ Külliyyat-ı Kavanin, c.2, nr:6388, t.1192.

yapılan müdahaleler yasaklanmıştır.¹⁵⁸ Hicri 1284 yılında her milletin ölüleri için ayrı mezarlıklar tahsis edilmiş ve bunlara ilişkin haritaların çıkarılması hükümet için bir vazife olarak kabul edilmiştir.¹⁵⁹ Gayrimüslimlere tahsis edilen mezarlıklara Müslümanlarca yapılan tecavüzler (mezarlıklara ev yapılması gibi), yine İslam mahkemelerinde ekseriyetle gayrimüslimlerin lehine çözülmüştür.¹⁶⁰ Burada da ehl-i zimmet için bir İslam hukuku kaidesi olan “lehüm ma lena, aleyhim ma aleyna” ve “şer’i şerif ve kadimden olagelene muhalif iş ettirilmemesi” gibi kriterlerin kullanıldığı görülmektedir.¹⁶¹

2. Gayrimüslim Mezhepler Arası İhtilaflar

Osmanlı Devleti içerisinde yaşayan gayrimüslimler arasında birçok mezheplerarası ihtilaf çıkmıştır. Gayrimüslim cemaatlerin mukaddes saydıkları yerlere ilişkin ihtilaflar ve birbirlerinin mabedlerine yapılan tecavüzler büyük problemler doğurmuştur.¹⁶² Rumlara mahsus vergilerin Ermenilerden, Ermenilere mahsus vergilerin Rumlardan talep edilmemesi, Rum taifesinin Ermeni taifesine müdahalesinin önlenmesi emredilmiş, Rum Ortodoks Patriğinin Bosna’daki Katoliklerden vergi alması özel fermanlarla (1499 ve 1597 yılında) yasaklanmıştı.¹⁶³

¹⁵⁸ A.DVN.KLS. nr:1/49, t.18.3.1207; C.ADL. nr:4235, t.1251; C.ADL. nr:224, t.1216.

¹⁵⁹ *Külliyat-ı Kavanin*, c.14, nr:4764, t.1284.

¹⁶⁰ MD, c.49, hk.nr:60, t.991; MD, c.49, hk.nr:111, t.991; MD, c.49, hk.nr:61, t.991; MD, c.49, hk.nr:461, t.991.

¹⁶¹ MD, c.55, hk.nr:66, t.992/1584; MD, c.58, hk.nr:303, t.993/ 1585.

¹⁶² H.H. nr:36204, t.1152; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:6387, t.1155; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2607, t.1171; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:4011, t.1224; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3 nr:6391, t.1228; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:6392, t.1244; *Külliyat-ı Kavanin*, c.4, nr:2629, t.1251; *Külliyat-ı Kavanin*, c.4, nr:6394, t.1257; *Külliyat-ı Kavanin*, c.5, nr:2637, t.1259; *Külliyat-ı Kavanin*, c.6, nr:6395, t.1261; H.H. nr:36200-C; MD, c.4, hk.nr:869, t.967/1560; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:2608, t.1171; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:6390, t.1224 ve *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:6393, t.1245; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:4009, t.1223; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:4010, t.1223; *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr.6384, t.1115; *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr:4010, t.1223.

¹⁶³ *Külliyat-ı Kavanin*, c.1, nr:2601, t. 964; Anhegger, Robert: “Osmanlı Devletinde Hristiyanlar ve İç Tartışmaları II”, çev. Erol Özbek, *Tarih ve Toplum*, c. 8, s. 47, Kasım-1987, s. 18.

Öte yandan, Osmanlı Devletinde belli bir süre Hıristiyanlar arasında mezhep değiştirmek yasaklanmıştır. Katolik mezhebine yönelik propaganda faaliyetleri başladığında bu mezhebe geçişin yasaklandığı görülür.¹⁶⁴ Hem Katoliklik propagandasının yapılması, hem de Ermenilerin Frenk kiliselerine gitmeleri yasaklanmıştır.¹⁶⁵ Gayrimüslimlerin mensup oldukları mezhebi bırakıp başka bir mezhebe geçmelerinin yasaklandığına dair örneklerin neredeyse tamamı Katolıklere ilişkindir. Ancak diğer mezheplere ilişkin yasalara da rastlanmaktadır. Bu yasağın teessüsünde kamu düzeni mülahazasının ağır bastığı görülmektedir.¹⁶⁶ Hicri 1250 yılında da Katoliklerin Ermeni mezhebine, Ermenilerin de Katolik veya Latin mezhebine geçişleri İmparatorluğun birçok bölgesinde yasaklanmıştır.¹⁶⁷ Bu tedbirin alınmasında etkili saiklerden birisi, bir mezhebe mensup iken kendi mezheplerince tedibi lazım gelen bir suç işleyenlerin, cezadan kurtulmak için bir başka mezhebe geçmelerinin önlenmesidir.¹⁶⁸ Daha önceki dönemlerde de mezhep değiştirmenin yasaklandığını görmekteyiz.¹⁶⁹ Latin mezhebine geçişin yasaklanması konusunda devlet, Ermenilerin bu konudaki taleplerini dikkate almıştır.¹⁷⁰ Katolik milleti teşkili aşamasında sadece Katoliklerle Ermeniler arasında değil, Katoliklerle Rumlar arasında

¹⁶⁴ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1100-1200/1689-1785)*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 22; Ahmed Refik: "Türkiyede Katolik Propagandası" *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, nr:5/82, 1 Eylül 1340, s.264; H.H. nr:50266-A, t.1235; H.H. nr:50266-C, t.1235; Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride...*, s. 33, t.1113; Ahmed Refik: "Türkiyede Katolik Propagandası", s. 266; *İbnülemin Tasnifi (Hatt-ı Hümayun) Sıra nr:405, t.1170*; Anhegger, Robert: "Osmanlı Devletinde Hıristiyanlar ve İç Tartışmaları II", *Tarih ve Toplum*, VIII/47, Kasım 1987, s. 19.

¹⁶⁵ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride...*, s. 35, t.1114 ve ss. 160-162, t.1159; *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:4189, t. 1195; H.H. nr.48038, t.1243; Anhegger, Robert: "Osmanlı Devletinde Hıristiyanlar ve İç Tartışmaları I", *Çev.Erol Özbek, Tarih ve Toplum*, c. 8, s. 46, Ekim-1987, s. 56; A.Cevdet Paşa: *Tarih-i Cevdet*, c.I, ss. 203-205.

¹⁶⁶ H.H. nr:24861,t.1245; H.H. nr:33656-A, t.1254.

¹⁶⁷ Ahmed Refik: *Onüçüncü Asr-ı Hicride...*, ss. 31-33.

¹⁶⁸ *Külliyat-ı Kavanin*, c.4, nr:2945, t.1250; C.ADL. nr:1332, t. 1251; A.DVN. Dosya nr:6, Vesika nr:3, t.1260.

¹⁶⁹ C.ADL. nr:3216; C.ADL. nr:146/3, t.1179; .C.ADL. nr:146/1, t.1179; C.ADL. nr:1914, t.1106; T.S.A. E.no:1219, t.1181.

¹⁷⁰ *Külliyat-ı Kavanin*, c.2, nr:4353, 23 Zilhicce 1206; İstanbul Külliyyatı, İstanbul Ahkâm Defterleri, İstanbulda Sosyal Hayat 2, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları İstanbul Araştırmaları Merkezi, İstanbul-1998, ss. 192-194, t.1173 (1760); T.S.A., E.nr:7997, t.yok.

da sürekli bir mücadele olmuştur.¹⁷¹ Rum Ortodoks Patriği de 1722'de Katolikliğe geçmeyi men eden bir ferman almayı başarmıştı.¹⁷² Süryanî Katolik milleti ile Yakubi Ermeni milleti arasındaki ayınlerine ilişkin olarak sık sık ihtilaf çıkmıştır.¹⁷³ Katolik milletinin tanınmasından sonra Süryaniler arasında bir bölünme olmuş ve Süryani Yakubiler Ermenilere, yalnızca Süryaniler ise Katoliklere tâbi kılınmıştır.¹⁷⁴ Gayrimüslimler, aralarındaki ayine ilişkin ihtilafların çözümü için devletten yardım talep etmişlerdir.¹⁷⁵ Değişik mezheplere mensup gayrimüslimlerin giydikleri şeylere ilişkin kendi aralarında çıkan ihtilaflar devletce giderilmiştir.¹⁷⁶

19. yüzyılda ortaya çıkan bir başka gelişme, bir mezhep içerisindeki bölünmeler neticesinde bazı kavimlerin Rum Patrikhanesinden ayrılıp ayrı kiliseler kurmalarıdır.¹⁷⁷ Bulgarların Rum Patrikhanesinden ayrılması konusunda devlet başlangıçta bunun mahzurlu olacağı mülahazasıyla izin vermemiştir. Tebaa arasında kavmiyete göre bir ayırım yapılmayıp aynı mezhebe mensup muhtelif kavimlere bir ruhani reis atandığı, Bulgarlara böyle bir izin verilirse bunun diğerleri için de bir örnek teşkil edeceği, bunun da devlet nizamı için mahzurlu sonuçlar doğuracağı ifade edilmiştir.¹⁷⁸ Daha sonra Bulgarların Rum Patrikhanesinden ayrılmaları üzerine Bulgar Eksarhlığı için yeni bir düzenleme yapılmıştır.¹⁷⁹

Farklı mezheplere mensup gayrimüslim cemaatler arasında protokol sırası meselesinin özellikle taşra meclislerinin kurulmasından sonra sık sık gündeme geldiği görülmektedir. Rum kilisesinin diğerlerinden kadim olması itibarıyla, Rum Patriği olanların

¹⁷¹ H.H. nr:36303, t.1233.

¹⁷² Anhegger, Robert: "Osmanlı Devletinde Hristiyanlar ve İç Tartışmaları II", s. 18.

¹⁷³ *Gayrimüslim Cemaat Defteri nr:12*, s. 9, t.1261; *A.DVN. Dosya nr:24, Vesika nr: 22*, t.1263.

¹⁷⁴ *H.H. nr:36453*, t.1250; *H.H. nr:36453-A*, t.1250.

¹⁷⁵ *Külliyyat-ı Kavanin*, c.2, nr:6386, t. 1141.

¹⁷⁶ *Külliyyat-ı Kavanin*, c.6, nr:2518, t.1263; *C.ADL. nr:5594*, t.1199; *H.H. nr.48105*, t.1256; *A.DVN.29/31*, t.1263.

¹⁷⁷ *H.H. nr:36464*, t.1251.

¹⁷⁸ *Gayrimüslim Cemaat Defteri nr:3*, s. 26, t. 1277.

¹⁷⁹ *Külliyyat-ı Kavanin*, c.15, nr:yok, *Takvim-i Vekayi 27 Zilhicce 1286*; *Külliyyat-ı Kavanin*, c.17, nr:2814, t.1289.

resmi mevkilerde diğerlerinden önce gelmesi prensip olarak benimsenmişti. Ancak Ermeni ve Katoliklerin nüfuslarının Rumlardan fazla olduğu yerlerde Rumların önde yer almalarının diğerlerinin kırılmalarına sebep olacağı düşüncesiyle, bu tarihten sonra hristiyan teb'adan taşra meclislerinde bulunan azaların ruhani rütbelerinin aynı seviyede bulunması halinde, mensup oldukları milletlerin hangisinin nüfusu fazla ise onun diğerlerinden önce geleceği genel bir kural olarak benimsenmiştir.¹⁸⁰

3. Dini Alamet ve Sembollerin Kullanımı

İslam hakimiyetinin cari olduğu bir ülkede, gayrimüslimlerin kendilerince önemli saydıkları, fakat İslam hukukunca küfrün izharı (propagandası) sayılabilecek tavır, davranış ve sembolleri açıkça sergileyip sergileyemeyecekleri önemli bir konudur. Bu husus daha çok yüksek sesle ayın icrası, çan çalma, bir kısım alametleri aleni olarak dolaştırma gibi hususları kapsar.

Osmanlı Devletinde başka din mensuplarının şair adı verilen ve kendi dinlerinin alameti sayılan şeyleri propaganda maksadı ile izhar etmeleri hoş karşılanmamıştır. 1516 tarihli Bosna Sancağı Kanunnamesi'nde yollara haç dikilmesinin yasaklandığı, kadı'ların kendi yetki alanları içerisinde bu gibi faaliyetlere izin vermemeleri emredilmiştir.¹⁸¹ Ebussuud Efendinin fetvalarında, Müslüman mahallesinde gayrimüslimlerin çan yerine bir alete tokmakla vurarak çıkardıkları seslerle Hıristiyanları kiliseye davetleri halinde, bu ses Müslümanları rahatsız ediyorsa engellenmesinin vacip olduğu, Cuma namazı kılınan yerlerde kâfirlerin küfür alameti sayılan şeyleri izhar etmelerinin İslama zarar vereceği, buna izin veren hâkimin azlinin vacip olduğu belirtilmiştir.¹⁸²

Alenen şarap ve rakı satmak, düğünlerde çalgı çalmak küfrün alametlerinin izharı sayılmıştır.¹⁸³ Kiliselerde bulunan bazı sancaklar ve âlemlerin zaman zaman Müslümanlara karşı çıkarılıp dolaş-

¹⁸⁰ *Külliyat-ı Kavanin*, c.8, nr:5777, t. 1273; *Külliyat-ı Kavanin*, c.8, nr:3557, t. 1273.

¹⁸¹ Akgündüz: *Kanunnameler*, c.3, s. 376.

¹⁸² Düzdağ, Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1972, ss. 95-96.

¹⁸³ Ahmed Refik: *Onuncu Asr-ı Hicride...*, s.50, ss. 142, 146.

tırılması, çan çalma, aleni şarap içme, düğünlerde arabî atlara binip altın ve gümüş üzengiler ve silah takınma, Müslüman cariyeler satın alıp kullanma fesad ve şenaat olarak kabul edilmiştir.¹⁸⁴ Sahabe ve meşâyih kabirleri yakınlarında, mukaddes sayılan şehirlerdeki bir kısım kabristanlarda Yahudi ve Hıristiyanların “şear-i küfr” izhar etmeleri, alenen kendi sanemlerini (putlarını) Müslümanlar arasında dolaştırmaları, Müslüman olanları eski dinlerine döndürme yönündeki çabaları yasaklanmış ve bu işi yapanlar cezalandırılmış, Müslümanlarca küfr izharı sayılan şeylere müsaade edilmemesi emredilmiştir.¹⁸⁵

İzhar-ı şear konusunda önemli bir yasak gayrimüslimlerin çan çalmaları konusunda getirilen yasaktır. Mansel, Osmanlı Devletinde gayrimüslimleri kiliseye çağırmada çan yerine tahta çalma usulünün uygulanmakta olup çan çalmanın yasaklandığını, Hıristiyanları kiliseye toplamak için demir yada tahta çalparalar kullanılıp ya da sokağa tellal çıkarıldığını söylemektedir.¹⁸⁶ Gradeva’ya göre, çanlar İslamın üstünlüğüne bir saldırı olarak görülüyordu ve bu nedenle İmparatorlukta yasaklanmıştı. Hatta tahta ve bronz çalma dahi Müslümanlarca rahatsız edici görülüyor ve önlenmesi isteniyordu. Haç çıkarma da Müslümanlarca bir meydan okuma olarak görülüyordu.¹⁸⁷ Gayrimüslimlerin çan çalma ve diğer ayinlerini alenen icra etmeleri küfr ilanı olarak kabul edilmiş ve yasaklanmıştır.¹⁸⁸ Gayrimüslimlerin tahta çalmalarını engellemeye yönelik faaliyetlere ise devlet izin vermemiştir.¹⁸⁹ Ancak nadir de olsa bazı dönemlerde gayrimüslimlerin tahta çalmalarının devletçe

¹⁸⁴ MD, c.30, hk.nr:380, t.985/1577; MD, c.40, hk.nr:739, t. 987/ 1579.

¹⁸⁵ MD, c.34, hk.nr:219, t. 986/ 1578; MD, c.35, hk.nr:306, t.986/ 1578; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:2, hk.nr:9, t. 1261; MD, c.19, hk.nr:427, t. 980/ 1572; A.DVN.KLS., nr:1/8-3, t.7 B 1169; MD, c.58, hk.nr:30, t. 993/ 1585.

¹⁸⁶ Mansel: a.g.e., s. 49.

¹⁸⁷ Gradeva:“Ottoman Policy Towards..”, s. 33.

¹⁸⁸ MD, c.29, hk.nr:238, t. 984/1577; Ahkam 1, s.340, t.1164 (1751); Ahkam 2, s.78, t.1169/1755.

¹⁸⁹ Gayrimüslim Cemaat Defteri, n:4, s.23, t.1279; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:4, s.27, t.1281; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:4, s.30, t.1282; Gayrimüslim Cemaat Defteri, nr:8, s.15, t.1282; A.DVN. Dosya nr:22, Vesika nr:51, t.1263; Gayrimüslim Cemaat Defteri nr:12, s.25, t.1278; Gayrimüslim Cemaat Defteri nr:12, s.29, t.1287.

yasaklandığı görülmektedir.¹⁹⁰ Çan çalma yasağının Islahat Fermanı'ndan sonraki dönemde de devam ettiği anlaşılmaktadır.¹⁹¹ Ayinlerin aleni olarak icrası konusunda prensip olarak bir beldede tek bir mezhebe mensup cemaat varsa ayinlerinin alenen icrasında herhangi bir sınırlama ile karşılaşmayacakları belirtilmiştir. Ayinlerin icrası anında gayrimüslimler başka mezheplerle karışık değilse orada ayinlerini zahiren ve alenen icra edebilecekleri, fakat ahaliyi farklı dinlere mensup cemaatlerden meydana gelen şehir, kasaba ve köylerde her cemaatin ayrı mahallerde ayinlerini icra edecekleri kabul edilmiştir.¹⁹²

Yasaklanan bir diğer davranış biçimi de ruhani reislerin kendi hanelerinde gürültülü biçimde İncil okumalarıdır. Buna mukabil söz konusu kişilerin hanelerinde gürültüsüzce İncil okuma ve ayin icrası anlamındaki hareketlerine izin verilmiştir.¹⁹³ Yüksek sesle etrafa rahatsızlık vermedikçe ayinlerini icra edebilecekleri birçok hükümde ifade edilmektedir.¹⁹⁴ 19. yüzyılda gayrimüslimler hakkındaki hatırat kitaplarında onların ayinlerini serbestçe yaptıklarını gösteren bilgiler yer alır.¹⁹⁵ Hıristiyan ve Yahudiler kendi bayramlarını rahatça kutlar ve bu durum Müslüman halk tarafından son derece normal karşılanırdı.¹⁹⁶ D'Ohsonn, Osmanlıların kendi inanışlarına ve dini anlayışlarına taban tabana zıt olan şeyleri bile yasak etmediklerini, Rumların şehirlerde, kırlarda, halk arasında veya kendi aralarında her türlü oyunu oynayıp yortularını en partitılı şekilde kutladıklarını, her yıl bu maksatla Babialiden özel izin çıktığını, bilhassa İstanbuldaki Rumların dört beş yüz kişilik gruplar halinde rengarenk elbiseler giyip süslü atlara binerek, akıl almayacak derecede keyifli bir şekilde eğlendiklerini, fakat III.

¹⁹⁰ H.H.nr:36437-A, t.1253, H.H. nr:36437, t.1253.

¹⁹¹ krş. Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3.bs., İstanbul 1995, s. 102.

¹⁹² *Külliyat-ı Kavanin*, c.11, nr:3916, t.1280; *Gayrimüslim Cemaat Defteri*, nr.8, s. 18, t.1281 ve s. 23, t.1287.

¹⁹³ C.ADL.nr:78, t.1250; C.ADL.nr:1015/6, t.1214; *Külliyat-ı Kavanin*, c.6, nr:3910, t.1265; *Gayrimüslim Cemaat Defteri*, nr:8, s. 14, t.1277.

¹⁹⁴ *Külliyat-ı Kavanin*, c.4, nr:2896, t. 1255; A.DVN.MHM.1-A/71, t.1260.

¹⁹⁵ Neave, Dorina L: *Eski İstanbul'da Hayat*, çev.O. Öndeş, Tercüman 1001 Temel Eser nr:128, İstanbul, 1978, ss. 22, 79.

¹⁹⁶ Kienitz, F-K, *Büyük Sancağın Gölgesinde*, Çev. S.H.Kakıncı, Tercüman 1001 Temel Eser, nr.45, bs yeri yok, ty., s. 182.

Mustafa tahta çıktığı zaman bu eğlenceleri fazla mübalağalı bularak bir kısmını men ettiğini söylemektedir.¹⁹⁷ Gayrimüslimlerin kendi ayınlarince önemli saydıkları günlerdeki kutlamalarına, bilhassa güvenlik açısından bazı sınırlamaların getirildiği görülür. Özellikle paskalya zamanlarında yapılan kutlamalarda silah atma gibi hareketlere yasak getirilmiştir.¹⁹⁸

b. Gayrimüslimlere Ait Mahalle ve Meskenler

İslam hukukunda gayrimüslimlerin Müslümanlarla birarada oturmalarını engelleyen bir hüküm mevcut değildir. Kuran'da ve Hz.Muhammed'in uygulamalarında böyle bir yasağa rastlanmaz. Ancak daha sonraki devirlerde, mahallelerin ayrılması gibi bazı uygulamalara rastlanılmaktadır. Bu uygulamanın örfi olduğunu ve sosyolojik şartlar sonucu oluştuğunu söyleyebiliriz. Hıristiyanlar ile Yahudiler, Müslüman şehirlerinde kendi mahallelerini kurma eğiliminde idiler. Ancak bu yasal olarak zorunlu kılınmış bir kısıtlama değil, doğal bir toplumsal gelişmeydi.¹⁹⁹ Ortaylı Osmanlı imparatorluğu içindeki halkların ayrı hücrelerde değil, içiçe yaşadıklarını söylemektedir.²⁰⁰ Balkanlarda ilk dönemlerde iskânlar yapılırken bir kısım Hıristiyanlar yeni kurulan köy ve mahallelerde Müslümanlarla bir arada iskân edilmiştir.²⁰¹ Cenevizlilerle yapılan anlaşmalarda bazı mahallelerin dini-etnik grupların adını taşıdığı görülmektedir.²⁰² Belgelerde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında mahalle teşkili konusunda bazı ayrımlara rastlanmakta-

¹⁹⁷ D'Ohsonn: *18.Yüzyıl Türkiyesinde Örf veAdetler*, çev.Z. Yüksel, Tercüman 1001 Temel Eser nr.3, s. 251.

¹⁹⁸ B.E.O.Sadaret Evrakı, Gömlek nr.75, Dosya Nr.1371, Evrak nr.2, t.1295.

¹⁹⁹ Lewis, B: *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 40.

²⁰⁰ Ortaylı, İlber, "Yaşayan Türkologlar:XVII, İçimizden Biri Robert Anhegger", *Tarih ve Toplum*, c.8, s. 46, 1987, s. 54

²⁰¹ Ercan: "Devşirme Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve İslamlaşmaya Etkisi", *Belleten*, c.50, s. 198, Aralık-1986, s. 694; *Mantran, Robert: XVI-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu*, çev.M.Ali Kılıçbay, 1.bs., Ankara, 1995, ss. 70-72.

²⁰² İnalçık, Halil: "Ottoman Galata, 1453-1553", *Varia Turcica XIII*, İstanbul-Paris, 1991, s. 35.

dır. “Edirne yahudileri mahallesi” veya “reaya mahallesi” ifadeleri ayrı mahallelerin varlığına işaret etmektedir.²⁰³

Osmanlı uygulamasına göz attığımızda Müslümanlarla gayrimüslimlerin ayrı mahallelerde ikametini mecbur kılan bir düzenlemeye rastlanmaz. Şer’iyye sicilleri de gayrimüslimlerin özel mekânlarda oturmaya zorlanmadıklarını, yoğunlukları değişik olmakla birlikte Müslümanlarla aynı mahallede, aynı sokakta oturduklarını gösterir.²⁰⁴

Shaw, Osmanlı Yahudilerinin kendi mahallelerinde veya mahallelerin ayrılmış bölgelerinde yaşadıklarını ve bu tür ikamet bütünü dini gruplar için yaygın olduğunu, söylemektedir. Bu bir ayrımcılık değil, uzun dönem uygulanan Ortadoğu geleneği ve sosyal ve dini adet ve gelenekleri koruma eğiliminin bir sonucuydu.²⁰⁵ Kayseri Şer’iyye Sicilleri üzerinde yapılan çalışmalara göre Müslüman ve Hıristiyanlar 17. Yüzyıl başlarında birbirlerinden izole edilmiş biçimde yaşamıyorlardı, gettolar yoktu, aksine Müslüman ve Hıristiyanlar mahallelerde karışık biçimde oturuyorlardı.²⁰⁶

Konuya ilişkin fetvalarda, Müslüman mahallesinde gayrimüslimlerin oturabilmesinin temel şartının Müslüman cemaatin azalmasına sebebiyet vermemek olduğu ifade edilmiştir. Cemaatin azalmasına sebebiyet vereceklerse, evlerinden çıkarılacakları, evlerin değerleri ödenmek suretiyle Müslümanlara verileceğinin ifade edildiği görülmektedir.²⁰⁷ Gayrimüslimlerin Müslümanlar arasında

²⁰³ T.S.A., E.nr.7701/1, t. 919; T.S.A., E.nr.7017/29, t. 1178; H.H. nr.37820, t.1243; H.H. nr.36440, t.1250

²⁰⁴ Çetin: a.g.e., s. 95.

²⁰⁵ Shaw:a.g.e., s. 49; Shmuelevitz:a.g.e., s. 27; Weiker,Walter F:Ottomans, Turks and the Jewish Polity, Lanham, 1992, s. 60.

²⁰⁶ Jennings, Ronald, “Zimmis (Non-Muslims) in Early 17th Century Ottoman Judicial Records” JESHO, XXI, Part III, ss. 280-281, 68 nr’lı dn., Jennings, Ronald, “Pious Foundations in the Society and Economy of Ottoman Trabzon, 1565-1640”, JESHO, XXXIII, s. 288, 18 ve 19 nr’lı d.n.; ayrıca bkz s. 298, 28 nr’lı d.n.; s. 313, 45 nr’lı d.n.; s. 314, 46 nr’lı d.n.; Ortaylı: “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler”, TCTA, c.1, s. 239; Griswold, William J:“A Sixteenth Century Ottoman Pious Foundation”, JESHO, vol:XXVII, Part II, s. 180.

²⁰⁷ Düzdağ: a.g.e., ss. 94-95 ve s. 97; Akgündüz: Kanunnameler, c.4, s. 36; A. Refik: Onikinci Asr-ı Hicride ..., ss. 30-31, t.1112.

oturmaları konusunda İslam hukukçuları arasında ihtilaf olmakla birlikte, itibar edilen görüş gayrimüslimlerin Müslümanlarla birlikte oturabilecekleri, ancak buna Müslüman cemaatinin azalmasına sebep olmamak şartıyla izin verilebileceğidir. 17. yüzyılın sonlarındaki mühimme kayıtlarında bu husus açıkça ifade edilmiştir.²⁰⁸

Uygulamada cami civarlarında gayrimüslimlerin ikametine, cami cemaatinin azalmasına sebep olacağı endişesiyle izin verilmediği görülmektedir.²⁰⁹ Bu uygulama yapılırken mescide yakın olan gayrimüslimlerin evlerinin değeriyle Müslümanlara sattırılması ve gayrimüslimlerin zarara uğramamalarına dikkat edilmesi istenmiştir.²¹⁰ Burada bir anlamda Müslümanların cami etrafında toplanılmasına çalışılmıştır.²¹¹ Gayrimüslim evlerinin pencerelerinin Müslüman evlerde kadınlara mahsus yerlere bakacak şekilde dizaynına izin verilmemiştir.²¹² Türbelerin etrafında da zımmîlerin ikamet ettirilmesi yasaklanmış ve bu yasağın gerekçesi olarak zımmîlerin türbe etrafında şarap içip çalgı çalmaları gösterilmiştir.²¹³ Bütün bu hükümler gayrimüslimlerle Müslümanların aynı mahallede oturduklarını göstermekte olup, sadece cami yakınlarında gayrimüslimlerin iskânına izin verilmediği anlaşılmaktadır. Bu gibi durumlarda İslam hukukuna aykırı davranmama kriterlerinin esas alındığı görülmektedir.²¹⁴ Kadılar'ın, gayrimüslim mahallelerinde ve kilise yakınlarında değil, Müslüman mahallesinde

²⁰⁸ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride...*, s. 11, t.1104.

²⁰⁹ MD, c.3, hk.nr:1556, t.968/1560; Ahmed Refik: *Onbirinci Asr-ı Hicride...*, ss. 53-54, t.1046; *Manisa Şer'îye Sicili*, nr:VIII, ss. 118-119, t.967, zikreden Emecen, Feridun M, *Unutulmuş Bir Cemaat, Manisa Yahudileri*, İstanbul 1997, s. 105; Ahmed Refik: *Onuncu Asr-ı Hicride ...*, ss. 14-15, t.1565; MD, c.5, hk.nr:1376, t.973/1566; MD, c.46, hk.n:316, t.989/1581.

²¹⁰ MD, c.3, hk.nr:1557, t.968/1560; MD, c.21, hk.nr:138, t. 980/1573; MD, c.31, hk.nr:t.985/1577.

²¹¹ MD, c.5, hk.nr:242, t. 973/1565; MD, c.73, hk.nr:103, t.1003/1595; MD, c.46, hk.nr:512, t.989/ 1581.

²¹² Sakal, Fahri: "Osmanlı Devletinde Zımmiler Hakkında Bazı Bilgiler", *Akademik Açt*, Samsun, 1996/1, s. 164.

²¹³ Ahmed Refik: *Onuncu Asr-ı Hicride...*, s.52, t.989 (1581); *Ahkam 1*, s.332-333, t.1163 (1750); *Ahkam 2*, ss. 238-239, t.1175[1761]; MD, c.35, hk.nr:648, t.986/ 1578.

²¹⁴ MD, c.28, hk.nr:348, t.984/1576.

ve mescit yakınında oturması emredilmiştir.²¹⁵ Bütün bu örnekler cami ve mescit eksenli bir yapılanmanın söz konusu olduğunu göstermektedir.

Mahallelerin ayrılması talebinin temelinde temel sebep gayrimüslimlerin hayat tarzlarından dolayı Müslümanların rencide olması vardır. Özellikle zengin Yahudi ve Hıristiyanların Müslüman mahallelerinde evler satın alarak, meyhaneye çevirip şarap ve fuhuş gibi meşru karşılanmayan fiillerinden dolayı rahatsızlıklar doğduğu görülmektedir.²¹⁶ Devlet bu konudaki şikâyetlerin hassasiyetle incelenmesini isteyerek, gerçeğe aykırı şikâyetlerle gayrimüslimlerin rencide edilmemesine de dikkat etmiştir.²¹⁷

18. yüzyılın ortalarına doğru çıkarılan emirlerde İstanbul'daki Müslümanların ellerinde bulunan evlerin gayrimüslimlere satılması yasaklanmıştır.²¹⁸ Bu yüzyılın sonlarına doğru ise İstanbul dışında ve boğazın iki yanındaki sahillerde Müslümanlara ait bina ve arazilerin gayrimüslimlere satışının yasaklandığı görülmektedir.²¹⁹ Özellikle de sur haricindeki boş arsalarla gayrimüslimlerce bina yapılması yasaklanmıştır.²²⁰ 19. yüzyılın ortalarına doğru İslam mahallesinde olan Müslüman hanelerinin tasarruf hakkının reayaya (gayrimüslimlere) verilmesinin yasaklandığı görülmektedir.²²¹ Bu dönemde Müslüman mahallesinde bulunup da gayrimüslim teb'aya satılacak emlak ve evlere ait senetlere İslama geçme şartının konduğu, bu şartın fasit olduğu gerekçesi ile gayrimüslimlerce Şer'î mahkemelere itiraz edildiği, fakat bu tür itirazların mahkemelerce dikkate alınmaması gerektiğinin ifade edildiğini görmekteyiz. Söz konusu şartın, alıcı ile satıcı arasında kararlaştırılmış bir husus olmayıp, padişahın emriyle konulduğu, bu neden-

²¹⁵ MD, c.53, hk.nr:317, t.992/1584; MD, c.55, hk.nr:164, t. 992/1584.

²¹⁶ MD, c.48, hk.nr:281, t. 990/1582; MD, c.2, Hk.nr:296, t. 963/1556; MD, c.21, hk.nr:138, t. 980/1573; C.ZPT.nr:1675, t.1226; Ahkam 2, s.109-110, t.1170 / 1757; Ahkam 2 s. 214-215 t. 1174 [1760].

²¹⁷ MD, c.52, hk.nr:236, t.991/1583; MD, c.53, hk.nr:465, t.992/1584; MD, c.70, hk.nr:204, t. 1001/ 1592.

²¹⁸ A. Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride*, s. 105, t. 1142.

²¹⁹ *Ahkâm 2*, ss. 71-72, t.1169 (1755).

²²⁰ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride ...*, s. 213, t.1181.

²²¹ *Külliyat-ı Kavanin*, c.6, nr.5873, t. 1265.

le yapılan itirazlara itibar edilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.²²² İngiliz konsolosunun 1861 tarihli raporuna göre, son dönemde çıkarılan bazı fermanlar Müslüman mülklerinin Hıristiyanlara devrini yasaklamakta fakat etkili olamamaktadır, Türklerin yeterince mülkü olduğundan evlerini kendi halkına satamayan Türkler bunları Hıristiyanlara satmaktaydılar.²²³

Gayrimüslimlere ait meskenlerin yüksekliği ve rengine ilişkin olarak da İslam hukukunca belirlenmiş kesin bir kural olmadığı bilinmektedir. İslam hukukuna göre gayrimüslimlerin Müslümanlardan daha büyük ve yüksek ev yaptırıp yaptırılmayacakları konusunda klasik İslam hukuku teorisinde herhangi bir düzenleme yapılmış değildir. Fetvalarda, Müslümanlarla birlikte yaşayan zimmîleri yüksek müzeyyen evler yapmaktan men eden idarecilerin ecir alacağından bahsedilmektedir.²²⁴

Osmanlı Devleti uygulamasına gelince, gayrimüslimlerin evlerinin Müslümanların evlerinden yüksek olmaması, en azından aynı seviyede olmaları gerektiğine ilişkin emirlerin verildiğine rastlamaktayız. Kadılara gönderilen hükümlerde, etraftaki evlerden yüksek olarak yapılan zimmî evlerinin yıktırılması istenmiştir.²²⁵ Aynı şekilde kale duvarlarını bozarak üzerlerine ev yapıp Müslümanların evlerinden yüksek binalar inşa eden gayrimüslimlerin bu gibi hareketlerine, gayrimüslim evlerinin Müslümanlarınkinden yüksek olamayacağı gerekçesiyle mani olunması istenilmiştir.²²⁶ Sharon, 1570'lerde Selanik ve İstanbul'da oturan Yahudilerin evlerinin bir ihtişam abidesi olup sadrazam ve nazırların evleriyle yarıştığından söz etmektedir.²²⁷ 18. yüzyıla ait belgelerde evlerin yüksekliğine dair kayıtlar vardır. Buna göre Müslümanların evleri oniki, gayrimüslimlerinki dokuz zira' yükseklikte olacaktır.²²⁸ Da-

²²² *Külliyyat-ı Kavanin*, c.15, nr.4519, t. 1286.

²²³ Augustinos, G, *a.g.e.* s. 30.

²²⁴ Akgündüz: *Kanunnameler*, c.4, s. 44.

²²⁵ *MD*, c.5, hk.nr:313, t. 973/1565.

²²⁶ *MD*, c.43, hk.nr:6, t. 988/ 1580.

²²⁷ Sharon: *a.g.e.*, s. 49.

²²⁸ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride...*, s. 83, t.1137; *Güleryüz: a.g.e.*, s. 174; Sharon: *a.g.e.*, s. 83.

ha sonraki yıllarda yükseklik oranlarının biraz değiştiği, Müslümanların yine oniki gayrimüslimlerin ise on zira' yüksekliğinde evler yapabilecekleri ifade edilmektedir.²²⁹ Hicrî 1242 (m.1836) tarihlerinde Müslümanlara ait binaların yüksekliklerinin ondört, gayrimüslimlere ait olanların ise oniki zira' olacağı belirtilmiştir.²³⁰

Evlerin rengi konusuna gelince, Mansel, evin sahibi Hıristiyan ise farklı binalar gibi görünmesini sağlamak amacıyla aynı yapının değişik renklerle boyandığını ifade etmektedir.²³¹ III.Selim devrine ait bir fermanla padişah Müslüman evlerinin gayrimüslimlerin evleri gibi siyah veya lacivert renge boyanmamasını, gayrimüslimlerin evlerinin siyah olmasını istemiştir.²³² Bu ayırımın amacı Müslüman ile Müslüman olmayana ayırdetmektir.

c. Gayrimüslimlerin İcra Ettikleri Görevler

Osmanlı Devletinde gayrimüslimlerin icra ettikleri görevler, onların devlet ve Müslüman halkla münasebetlerinin muhtevasını belirtmesi açısından önemlidir. I. Murad'ın ordusunda harağgüzar beyliklerin gönderdiği önemli miktarda Hıristiyan yardımcı kuvvetler bulunmaktaydı. Mühimme defterlerinde yer alan hükümler zımmîlerin orduda yer aldığını ve subaşı olarak görev yaptığını da göstermektedir.²³³ Bu dönemlerde dinleri gayrimüslimlerin Osmanlı ordusuna girmesine engel teşkil etmemiştir. Osmanlılar Balkanları fethederken bu bölgedeki bir kısım Hıristiyan feodal beyler sipahi olarak görev yapmışlardır.²³⁴ Hıristiyan sipahiler, tevcih, intikal gibi timarla ilgili konularda Müslümanlarla aynı muameleye tâbi tutulmuşlardır.²³⁵ Hıristiyan sipahilerden başka

²²⁹ *Ahkam 2*, ss. 58-59, t.1168 (1755).

²³⁰ *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr.4816, t.1242.

²³¹ Mansel: *a.g.e.*, s.154

²³² *H.H. nr.9415*, t.1203; Karal, E. Z.: *Selim III'ün Hattı Hümayunları Nizam-ı Cedid (1789-1807)*, TTK Yay., 2.bs., Ankara, 1988, s. 103.

²³³ *MD*, c.4, hk.nr:664, t. 967/1560; *MD*, c.1, hk.nr:952, t. 961/ 1554; *MD*, c.15,hk.nr:654, t. 979/ 1571.

²³⁴ Duka, Ferit: "XV-XVIII. Yüzyıllarda Arnavut Nüfusunun İslamlaşması Süreci Üzerine Gözlemler", *OTAM*, s.2, Ankara, 1991, s. 65; Ercan: "Devşirme Sorunu...", s. 703.

²³⁵ İnalçık: *Fatih Devri Üzerinde...*, s. 166.

Metropolit ve Piskoposlara da timar verilmiştir.²³⁶ Osmanlı ordusunda savaşçı gruplardan birisi de voynuklardı. Yahudilerin de 15. yüzyılın sonlarında barut imali ve top dökümü konularında Osmanlı ordularında istihdam edildiği görülür.²³⁷

Gayrimüslimlerin yaptıkları işler ve istihdam sahaları çok çeşitlidir.²³⁸ Fatih döneminde devlet Hıristiyan teb'adan değişik amaçlarla yararlanmıştı. Hıristiyanlar asayişin temininde kullanıldıkları gibi, derbendçilik, gümrük emniyeti, esir pazarı kethüdalığı da yapmışlardır.²³⁹ Zimmîlerin istihdam edildiği işlerin başında kethüdalık, kalfalık, iskele ve gümrük emniyeti, mültezimlik ve mukataa emniyeti gelmektedir.²⁴⁰ Sefer mimarlığı, kalelerde yay ve ok tamircisi olarak, top arabası imali, kışın kale burcuna yağın karları süpürme işinde ve çukacı olarak çalışmışlar, dergâh-ı muallâ çavuşu olarak görev yapmışlardır. Devlet adına bir kısım alışverişlerde, şehrin zahiresinin tedarikinde ve hatta ehl-i vukuf (bilirkişi) olarak yine gayrimüslimler kullanılmıştır. Peremecilik, bakkalık, hamallık, doğancı ve topçu hizmeti, sirmakeşlik, nalıncılık, kemhacılık ve mirî bazergânlık gibi işlerde çalışmışlardır.²⁴¹ Gay-

²³⁶ İnalçık: *Fatih Devri Üzerinde...*, s.144-159; Lewis, B: *Çatışan Kültürler (Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler)*, çev.N.El-Hüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 12-13.

²³⁷ Ercan: *Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar*, TTK yay., 2.bs, Ankara, 1989, s.10; Güleriyüz: a.g.e., s. 63.

²³⁸ Mansel:a.g.e., s. 113; Akdağ: *Türkiyenin İktisadi ve İctimai Tarihi 1 (1243-1453)*, İstanbul, 1995, s. 17.

²³⁹ T.S.A.,E.nr. 10737/2, t. 860; Akgündüz: *Kanunnameler*, c.1, ss. 411, 422, 495; c.2, ss. 235, 357; c.3, s. 493.

²⁴⁰ MD, c.24, hk.nr:142, t.981/1574; MD, c.28, hk.nr:766, t.984/1576; MD, c.28, hk.nr:943, t.984/1576; MD, c.24, hk.nr:49, t. 981/1574; MD, c.40, hk.nr:730, t. 987/1579; MD, c.41, hk.nr:213, t.987/1579; MD, c.7, hk.nr:1338, t.975/1568; T.S.A., E.nr.5209/4, t.982; H.H. nr.33903, t.1240; H.H. nr.23968, t.1250; T.S.A., E.nr.5223/32, t.1062; T.S.A., E.nr.11888, t.1023; T.S.A., E.nr.9298/26-42, t.1036-1037; T.S.A., E.nr.10152/26, t.1058; T.S.A., E.Nr.9286/3, t.1060; T.S.A., E.nr.5647, t.yok; *Selânikî Mustafa Efendi: Tarih-î Selânikî*, s.763; A. Refik: *Onuncu Asr-ı Hicride ...*, s. 124, t.990 (1582).

²⁴¹ MD, c.2, hk.nr:621, t. 963/1556; MD, c.15, hk.nr:18, t. 979/1571; MD, c.4, hk.nr:1870, t. 968/1561; MD, c.21, hk.nr:36, t. 980/1572; MD, c.6, hk.nr:1003, t.972/1565; MD, c.34, hk.nr:143, t. 986/1578; MD, c.52, hk.nr:178, t. 991/1583; MD, c.19, hk.nr:126, t.980/ 1572; MD, c.5, hk.nr:164, t.973/1565; MD, c.14/1, hk.nr:431, t. 978/1570; MD, c.33, hk.nr:17, t.985/1577; MD, c.37, hk.nr:18, t. 987/1579; MD, c.37, hk.nr:174, t.987/1579; MD, c.52, hk.nr:407, t.991/1583; MD, c.69, hk.nr:448, t.1000/1592;

rimüslimler tercümanlık işi yanında donanmada nefer olarak da kullanılmışlardır. Maslahatgüzar olarak görev yapanlar olduğu gibi son dönemlerde vezir ve vali olarak görev yapan gayrimüslimlere de rastlanır.²⁴² Ermeniler kasaplıkta da kullanılmışlardır.²⁴³ Bütün İmparatorlukta sanatkar ve ticaret erbabı olarak da faaliyet gösteriyorlardı. 17. yüzyılda başkentte Ermeni kiremitçiler, kalemkârlar, keresteciler, eşekçiler ve lağımıcılardan bahsedilmektedir. Ayrıca ipek, keten, muslin dokumacılığında, kumaş ticareti ve nakış işlemede ve terzilikte meşhurdular.²⁴⁴ Ermeniler arasında saray kuyumcuları, darphane nazırları, saray hekimleri, baruthane nazırları bulunduğu gibi, 16. yüzyılda Ermeni mukataa mültezimlerine rastlanmakta ve 19. yüzyılda da Ermeni hariciye nazırları görülmektedir.²⁴⁵ Ekmekçi ustalarının çoğunluğu da Ermeni idi.²⁴⁶ Saray tabib ve cerrahlarının ekserisi Yahudi idi. Yahudi tabiplerin Müslümanlara bakmak üzere görevlendirildiğine de rastlanmaktadır.²⁴⁷ Yahudilerin özellikle kasaplıkta kullanıldığı görülmektedir.²⁴⁸ Yahudiler Osmanlı İmparatorluğunun sonuna kadar tüccar vasıflarını korumuşlardı. Özellikle yün-ipek-keten gibi kumaş veya türban ticareti, sarraflık, kuyumculuk, ciltcilik gibi zenaatlar

Ahmed Refik: Onbirinci Asr-ı Hicride..., s. 21 t.1005; MD, c.58, hk.nr:532, t. 993/1585.

²⁴² T.S.A., E.Nr.1871, t.1183; H.H. nr.28133, t.1253, Mansel: a.g.e., s. 103; H.H. nr.46811, t.1234; Külliyyat-ı Kavanin, c.22, nr.4466, t. 1296 ve Külliyyat-ı Kavanin, c.22, nr.4383, t.1295.

²⁴³ MD, c.5, hk.nr:712, t. 973/1565; MD, c.29, hk.nr:399, t.984/1577; MD, c.58, hk.nr:832, t.993/1585; MD, c.67, hk.nr:47, t.998/1590; MD, c.67, hk.nr:67, t.999/1590; MD, c.67, hk.nr:403, t.999/1591; MD, c.70, hk.nr:249, t.1001/1592; MD, c.67, hk.nr:512, t. 1000/1592; MD, c.71, hk.nr:8, t.1001/1593 .

²⁴⁴ Artinian: a.g.e., s.7-8; Zirojeviç,Olga, "Prizren Şehri, İslamiyet ve Hristiyanlığın Beraber Yaşamının Bir Örneği", XI.TTK Kongresi, Ankara 5-9 Eylül 1990,c.V, Ankara 1994, ss. 2115-2123.

²⁴⁵ Göyünç: a.g.e., ss. 50-52.

²⁴⁶ Hovhannesyan: a.g.e., ss. 22-25; Akçora, Ergünöz: "Harputta 20.yy. Başlarına Kadar Türkler ile Ermeni Toplumunun Sosyo-Ekonomik Durumu ve Ermeni İsyancıları", *Türk Dünyası Araştırmaları*, s. 58, 1989, ss. 184-188; Eldem, Vedat: *Osmanlı İmparatorluğunun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik*, TTK. yay., Ankara, 1994, s. 17.

²⁴⁷ MD, c.2, hk.nr:567, t. 963/1556; MD, c.2, hk.nr:1726, t.964/1556; Mantran, R.a.g.e., s.81; C.SIH, nr.1337, t.1268.

²⁴⁸ MD, c.2, hk.nr:1575, t.963/1556; MD, c.58, hk.nr:383, t.993/1585; MD, c.71, hk.nr:8, t.1001/1593.

yanında vergi toplayıcısı olarak da görev yapmışlardır.²⁴⁹ Gayrimüslimlerin Osmanlı Devletinde icra ettikleri en önemli görevlerden birisi de tercümanlıktır. Derya tercümanlıklarına Fenerli Rum beyleri tayin ediliyorlardı.²⁵⁰ 16. yüzyılın başlarından itibaren ihtida eden gayrimüslimler Divan-ı Hümayun tercümanlığına getiriliyordu.²⁵¹ Baştercümanlık makamı pratikte başkentte önde gelen Fenerli Rum ailelerin tekeline geçmişti. Dereceleri Reisülkütabdan sonra gelen tercümanların hemen hepsi 16. ve 17. asırlarda Müslümanlardan olup kendilerine maaş olarak timar verilmekteydi. 19. asrın ilk yarlarına kadar Divan tercümanlığı tamamen Fenerli Rumların elinde kalmıştır.²⁵² Gayrimüslimler mahkemelerde kadı tercümanı olarak da görev yapmışlardır.²⁵³ II. Mahmut Fenerli Rumların tercümanlık tekeline son vermiştir.²⁵⁴ Rum tercümanlara devletin güveni kalmadığından İstavraki beyden sonra Rumların tercüman olarak kullanılmaması kararlaştırılmıştır.²⁵⁵

Gayrimüslimlere çalışma alanında getirilen bazı sınırlamalar sırf gayrimüslim olmadan kaynaklanan yasaklar değildir. Bir bölgede herhangi bir iş belli bir grubun uhdesine bırakılmışsa başka grupların o işe el atmaları yasaklanmıştır. Bazı hallerde, özellikle güvenlik ve Müslümanların zarara uğramalarını önlemek amacıyla

²⁴⁹ Güleriyüz: *a.g.e.*, s. 55; *Bembassa, Esther-Rodrigue, Aron: "19. yüzyıl Sonunda Türkiye'deki Yahudi Esnafı"*, çev. Levent Yılmaz, *Tarih ve Toplum*, c.11, s. 66, y.1989, ss. 22-27; *Yerasimos, Stéphane: "La Communauté Juive D'Istanbul A La Fin Du XVI. Siecle"*, *Turcica*, Tome:XXVII, 1995, ss. 101-130; *Ercan: "Türkiyede XV ve XVI.yüzyıllarda Gayrimüslimlerin..."*, s. 1145; *Güleriyüz: a.g.e.*, s.99; *Goffinan, Daniel, İzmir ve Levanten Dünya, (1550-1560)*, T.V.Y.Y, İstanbul 1995, ss. 49, 77.

²⁵⁰ Bağış, A.İhsan: *Osmanlı Ticaretinde Gayrimüslimler (Kapitülasyonlar, Beratlı Tüccarlar, Avrupa ve Hayriye Tüccarları 1750-1839)*, Ankara, 1983, s. 19; *Bilim, Cahit: "Tercüme Odası"*, OTAM, y.1, s. 1, Ankara, 1990, s. 31; *Ahmet Rasim: Osmanlı Tarihi*, c.6, s. 2099.

²⁵¹ Pakalın, M.Zeki: *"Divan-ı Hümayun Tercümanı"*, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c.1, s. 466; *Karal: Selim III'ün Hattı Hümayunları*, s. 183; *Bağış: a.g.e.*, ss. 20-22

²⁵² Halaçoğlu, Y.: *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, 3.bs, TTK Yay., Ankara, 1996, s. 25.

²⁵³ *MD*, c.29, *hk.nr:163*, t. 984/1577.

²⁵⁴ *Lewis, B: İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 151; *Bağış:a.g.e.*, s. 21.

²⁵⁵ *A.Cevdet Paşa: Tarih-i Cevdet*, c.11, s. 236.

yasak getirilmiştir.²⁵⁶ Yasağın sebebi dini bir ayırım değil devletin güvenliği meselesi ile ilgilidir.

Farklı mezheplere mensup Hıristiyanlara kendi mezheplerinden olan kethüdalar tayin edilmekteydi.²⁵⁷ 17. yüzyılın ortalarına kadar Müslüman ve Hıristiyanlar herhangi bir ayırım olmaksızın aynı esnaf birliklerine tâbi idiler. Osmanlı Devleti bu esnaf birliklerini üyelerin dinine bakmaksızın teşvik etmişti. 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişik esnaf gruplarındaki Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler bozulunca ayrı Hıristiyan esnaf birliklerine devletçe izin verilmişti. Esnafın kâhyaları bölgenin paşası tarafından görevlendiriliyor, ancak onun seçimini esnaf yapıyordu.²⁵⁸ Aynı esnaf grubuna dâhil olan Müslüman ve gayrimüslimler için kethüda tayini gerektiğinde hangi kesim ekseriyeti teşkil ediyorsa kethüdanın da o grup içerisinde seçildiği görülmektedir.²⁵⁹ Tanzimatla birlikte gayrimüslimlerin devlet memurluklarına daha fazla sayıda dâhil oldukları görülmektedir.²⁶⁰

d. Gayrimüslimlerin Köle ve Cariye Kullanmaları

Osmanlı Devletinde gayrimüslimlerin köle ve cariye kullanımı konusunda değişik dönemlerde farklı düzenlemeler karşımıza çıkar. Fetvalarda zimmîlerin köle ve cariye kullanmamaları konusunda devlet başkanınca emir verildiğinde, buna aykırı davranışların tazir ve hapisle cezalandırılması gerektiği ifade edilmiştir.²⁶¹ Gayrimüslimlerin köle ve cariye kullanımı konusunda belirleme hakkı devlet başkanına aittir. Osmanlı Devletinde gayrimüslimlerin Müslümanlar gibi köle ve cariye sahibi olma meselesini düzen-

²⁵⁶ MD, c.47, hk.nr:259, t. 990/1582; MD, c.5, hk.nr:470, t.973/1565; MD, c.9, hk.nr: 127, t.977/1570; MD, c.26, hk.nr:205, t. 982/1574; bkz. MD, c.35, hk.nr:537, t. 986/ 1578.

²⁵⁷ MD, c.3, hk.nr:113, t.966/1559; MD, c.3, hk.nr:121; MD, c.2, hk.nr:994, t.963/1556; İnalçık: "Osmanlı İdare, Sosyal ve Ekonomik Tarihiyle İlgili Belgeler, Bursa Kadı Sicillerinden Seçmeler, Belgeler, XV/19, 1993, s. 67, 91 nr'lu hüküm.

²⁵⁸ Artinian: a.g.e., s.24-26; Mansel: a.g.e., s.113; Akdağ: *Türkiyenin İktisadi ve İctimai Tarihi 2*, s.24; Şhpuza, *Gazmend: "Arnavutluk'ta Yahudiler"*, *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)* xii, İstanbul, 1993, s. 41.

²⁵⁹ Ahmed Refik: *Onbirinci Asr-ı Hicride....*, s. 55, t. 1067.

²⁶⁰ Findley, Carter V., *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform Babıalı (1789-1922)*, İstanbul 1994, s.175-176

²⁶¹ Düzdağ: a.g.e., s.94; Akgündüz: *Kanunnameler*, c.4, s. 41.

leyen en eski belge Galata zimmîlerine verilen ahidnamedir. Bu ahidnamede, Galata zimmîlerinin ellerindeki köle ve cariyelere sahip olabilecekleri ifade edilmiştir. Bursa İkizce Hassı Kanunnamesinde, Müslüman olmuş cariyelerin ancak Müslüman taliplilere verilmesi, dışarıdan bir kimseye verilmemesi emredilmiştir.²⁶² Bu hükümden anlaşıldığı kadarıyla Müslüman olan köle ve cariyelerin gayrimüslimlere verilmesi söz konusu olmamaktadır.

Osmanlı uygulamasında 16. yüzyılda genellikle gayrimüslimlerin köle ve cariyeye sahibi olabilmelerine devletin sıcak bakmadığı görülmektedir. Hükümlerde Yahudi ve Hıristiyanların ellerindeki esirlerin alınıp Müslümanlara satılması istenmiş, gayrimüslimlerin esir istihdamı yasaklanmıştır. Hem bilfiil esir olanların hem de azatlı esirlerin gayrimüslimler tarafından istihdamı yasaklanmıştır.²⁶³

Galata zimmîlerine verilen ahitnamede bir sınırlama yokken daha sonraki dönemlerde böyle bir sınırlama getirilmesinin sebebi daha çok dinî bir takım endişelerden kaynaklanmaktadır. Yahudi ve Hıristiyanlara esir satılması ve bunların esir kullanmaları yasağının temel gerekçesi olarak, onların ellerindeki esirlerin Müslüman olmalarına engel olmaları gösterilmiştir. Yahudilerin Müslüman cariyeleri dövdükleri haber alındığında bu tür fiiller kesin olarak men edilmiş ve Müslüman cariyeye kullanmaları yasaklanmıştır. Yahudi ve Hıristiyanların Müslüman köle ve cariyeye almalarının başlıca sebebi “tahfif-i din ve ihanet-i müslimin” idi.²⁶⁴ I. Ahmet de 1605 yılında bir emir çıkararak kızılbaşların, yabancı elçilerin ve yahudilerin esir satın almalarını yasaklamıştır.²⁶⁵ Sonraki yüzyıllarda Rum, Ermeni ve Yahudilerin Müslüman olmayan köle ve cariyeye istihdam etmelerine izin verildiği görülmektedir. Ancak gayrimüslimlerin bu dönemde de yaşı küçük olan cariyeye ve kölele-

²⁶² Akgündüz: *Kanunnameler*, c.1, s. 612.

²⁶³ MD, c.3, hk.nr:525, t. 967/1559; MD, c.40, hk.nr:739, t. 987/ 1579; MD, c.3, hk.nr:744, t. 967/1560.

²⁶⁴ MD, c.6, hk.nr:1197, t. 972/ 1565; Ahmed Refik: *Onuncu Asr-ı Hicride...*, s. 50; MD, c.9, hk.nr:14, t. 977/ 1570; MD, c.43, hk.nr:71, t.988/ 1580; MD, c.73, hk.nr:884, t. 1003/1595; MD, c.73, hk.nr:465, t. 1003/ 1595.

²⁶⁵ Sharon: *a.g.e.*, s. 81; Güleryüz: *a.g.e.*, s. 148.

ri kullanmaları, sahiplerinin dini ile tedeyyün edecekleri gerekçesi ile yasaklanmış, sadece Müslüman olmayan büyük köle ve cariyeye kullanabilecekleri kabul edilmiştir.²⁶⁶

Meselenin bir diğer boyutu da, cariyelerin efendileriyle olan ilişkileri açısından gündeme gelmiştir. Gayrimüslim efendi ile Müslüman cariyeye ilişkisinin doğru bir münasebet olarak kabul edilip edilemeyeceği konusu, cariyelerin istifraş edildiği de dikkate alınarak bunun İslamın izzetine dokunan bir yönü olduğu kabul edilmiştir. Devletin mühtedi cariyeyi sahibinden çekip alması, onun mülkiyet hakkına tecavüz olacağı için bu konuda devlet öncelikle zimmîlerin elinde iken ihtida eden cariyeleri tesbit ederek mahkeme kayıtlarına göre durumlarını tescil ediyordu. Daha sonra bu cariyelerin sahiplerinden onları Müslümanlara satmaları isteniyordu. Böylece zimmîlerin mülkiyet haklarına dokunulmamış cariyeler de korunmuş oluyordu.²⁶⁷

e. Gayrimüslimlerin Kılık ve Kıyafetleri

İslamın ilk dönemlerinde gayrimüslimlerle Müslümanların kıyafetlerinin ayrılmasını mecburi kılan bir düzenleme olmayıp, bu konudaki uygulamalar daha sonraki İslam devletleri zamanında, farklı ihtiyaçların gereği olarak yerleşmiştir. Mardin'e göre İmparatorluk'taki tabakalaşma psikolojisinin ayırmedici bir özelliği de, yönetici sınıf üyelerinin "herkesin kendi yerini bilmesine" verdikleri önem ve gösterdikleri özendir. Bu, özellikle belli bir meslekten olanların zanaatlerini belirleyen bir işaret taşımaları ya da belli bir "millet" in üyelerinin ayırmedici giysiler içinde dolaşmalarını ya da alt sınıfların seçkinlerce giyilen kıyafetleri giymemeleri gibi konular üzerinde ısrarla durulması biçiminde ortaya çıkar.²⁶⁸ Shaw'a göre de "Osmanlı elbise kuralları bir ayrımcılık olarak değerlendirilmiştir. Hâlbuki elbiseler yönetici sınıf arasında da rütbe ve ait olunan sınıfa göre farklıydı." ²⁶⁹ Genel olarak bu uygulamanın

²⁶⁶ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride...*, s. 50, t. 1126.

²⁶⁷ Çetin: *a.g.e.*, ss. 95-96.

²⁶⁸ Mardin, Şerif, *Türkiyede Toplum ve Siyaset, Makaleler I, 5.bs., İstanbul 1995*, ss. 100-101.

²⁶⁹ Shaw: *a.g.e.*, ss. 78-80.

amacı kişi ve grupları birbirinden ayırt etme ve güvenliği daha kolay sağlayabilmektir.²⁷⁰

Osmanlı uygulamasına bakıldığında, II. Murad'ın Makedonya'yı fethettiğinde gayrimüslimlerin giyim kuşamı konusunda bir ferman yayınladığı rivayet edilmektedir. Buna göre Hıristiyanlar mavi Yahudiler sarı başlık ve uzun elbise giymek zorundaydı.²⁷¹ Konulan bu kurallar çok katı uygulanan kurallar değildi. Daha çok belli kriz dönemlerinde konulan kurallar olarak karşımıza çıkmaktadır. 15. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı İmparatorluğunda gayrimüslim halk büyük ölçüde giyiniş ve davranış serbestisi içindedir.²⁷² Özellikle ilk dönemlerde giyim-kuşamda pek fark olmamış, gayrimüslim topluluklar Müslümanlar gibi giyinmeye başlayınca arada bir fark oluşturmak için özellikle renk üzerinde durularak bir takım kısıtlamalar konulmuştur.²⁷³ 16. yüzyılda Türkler beyaz, Yahudiler sarı, cerrah olanlarsa kırmızı sivri külahlar takmaktaydılar. Yahudiler bunları uygulamamanın çaresini ararken, resmi merciler de bu emirleri çok sıkı uygulamıyorlardı.²⁷⁴ Bazı belgelerde yer alan ifadelerle bakılırsa Fatih döneminde yahudiler kırmızı şapka, siyah başmak, Hıristiyanlar ise siyah şapka giymekte olup her iki taifenin tülbind sarması ise yasaklanmıştır.²⁷⁵ Emrin birer suretinin Edirne, Bursa ve Selanik gibi şehirlere gönderilmesi, bu uygulamanın adı geçen şehirlerde de uygulandığına işaret eder. Bu konuda 16. yüzyılda zaman zaman fermanlar çıkarılmış ve Müslümanların kavuk ve ayakkabılarının sarı, Ermenilerin şapka ve ayakkabılarının kırmızı, Rumlarınki siyah, Yahudilerinki mavi olması emredilmiştir.²⁷⁶

Cohen, 16. yüzyılda Kudüs'te, komşularının Yahudileri yüzlerinden ve isimlerinden tanıyabildiklerini ve sakalın onlar için ayı-

²⁷⁰ Yücel, Y-Sevim, A, *Klasik Dönemin Üç Hükümdarı, Fatih-Yavuz-Kanuni*, TTK, Ankara 1991, s. x; Ayrıca bkz. Lewis, B: *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 48.

²⁷¹ Goodblatt, M S, *Jewish Life in Turkey in the XVIth Century*, New York 1952, s. 127.

²⁷² Ercan: "Türkiyede XV ve XVI.yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukuki...", s. 1139.

²⁷³ Ercan, Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku", *OTAM*, 1/1, Ankara 1990, s. 122.

²⁷⁴ Sharon: *a.g.e.*, ss. 64, 152-154; Gülleryüz: *a.g.e.*, s. 101.

²⁷⁵ MD, c.39, hk.nr:556, t. 988/ 1580; MD, c.39, hk.nr:561, t.988/1580.

²⁷⁶ Çetin: *a.g.e.*, s. 30.

rıcı bir işaret olduğunu fakat şüpheden uzak olmak için yahudilerin sarı türban takmaları gerektiğini ifade etmektedir. Sarı renk İslam ülkelerinde daha önceki dönemlerde de yahudileri ayırmak için kullanılan bir renkti.²⁷⁷ 1742'de Sadrazam Hıristiyan ve Yahudilerin kürk ve bazı renkleri giymelerini yasaklamıştı.²⁷⁸ Ricaut, Türklerde kişilerin din ve mesleğinin sarık biçiminden anlaşıldığını, Hıristiyan Ermeniler ile Rumların Türk kıyafeti giyme konusunda aşırı hevesli olduğunu söylemektedir.²⁷⁹ 17. yüzyılın ortalarında Thevenot, bazı renkler hariç, Rumların Türklerle aynı tip elbiseleri giydiğini, ister Hıristiyan ister Yahudi olsun başlarına giydikleri serpuşlarda ve elbiselerinde yeşil kullanmağa cesaret edemediklerini, fakat yeşilin dışında diğer bütün renkleri kullanabildiklerini, kırmızı veya sarı kullanmalarının da onlar için tehlikeli olduğunu, Hıristiyanların sarı pabuç giyemedikleri, sadece kırmızı pabuçlar giyebildiklerini söylemektedir.²⁸⁰ Mantran'a göre, 16. ve 18. yüzyıllara ait hükümler Hıristiyanlar ile Yahudilerin Müslümanlar gibi giyinmelerinin yasak olduğunu göstermektedir. Bu da onların Müslümanlarla aynı biçimde giyinme eğiliminde olduklarına işaret etmektedir.²⁸¹ Türkler tarafından ele geçirilen bazı bölgelerde kilise adamlarının Türkler gibi giyindiğine dair 1437 yılına ait kayıtlara rastlanılmaktadır.²⁸² Osmanlı İmparatorluğunda konsolosluk tercümanlarının sarı ayakkabı ve hatta Müslümanlara mahsus sarığı giyme imtiyazları vardı.²⁸³ Gayrimüslim erkeklerin elbiselerinin son derece sade olması göze batıcı olmaması ve koyu renkli olması şarttı. Bu kaideler hükümet merkezinde titizlikle tatbik edilmekte, eyaletlerde ise sertlik derecesi

²⁷⁷ Cohen: *Jewish Life under.*, ss. 72-79.

²⁷⁸ Olson, Robert W: "Jews, Janissaries, Esnaf and Revolt of 1740 in Istanbul", *JESHO*, vol:XX, 1977, ss. 199, 206; *Güleyüz: a.g.e.*, s. 173; *Ali Rıza Bey (Balıkhane Nazırı): Bir Zamanlar İstanbul*, hz.N.Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser nr.11, bsyeri ve tarih yok, s. 199.

²⁷⁹ Ricaut, P: *Türklerin Siyasi Düsturları*, hz. M.R. Uzmen, Tercüman 1001 Temel Eser nr.81, s. 141.

²⁸⁰ Thevenot: *a.g.e.*, ss. 145, 198.

²⁸¹ Mantran: *a.g.e.*, s. 23, 18 no'lu dn ve s. 31, 55 nr'lı dn; *Benbassa, Esther, Son Osmanlı Hhanbaşısının Mektupları, İstanbul 1998*, s. 17.

²⁸² Ercan: "Devşirme Sorunu...", ss. 685-686.

²⁸³ İnan, Kenan, "Osmanlı Döneminde Yabancı Elçilik ve Konsolosluklarda Görevli Tercümanların Statüleri", *Tarih ve Toplum*, XXVI/154, Ekim 1996, s. 7.

valilerin, kadınların ve devlet memurlarının tutumuna bağlı kalmaktaydı. Ege denizi adalarında ise büyük bir serbestlik göze çarpmaktaydı.²⁸⁴ 18. yüzyılın başlarında Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman kadınların giyimleriyle alakalı bir emirname yayınlanarak Hıristiyanların ve Yahudilerin sarı terlik (çedik), kırmızı kumaştan veya Tatar modasına uygun olarak şeritlerle süslü kalpaklar giymeleri yasaklanmış, ayaklarını ve başlarını ancak siyah deri ve siyah kumaştan yapılmış çedik ve başlıklarla örtmeleri emredilmiştir.²⁸⁵ 18. yüzyılın sonlarına doğru kılık kıyafete ilişkin sınırlamaların devam ettiği, ehl-i zimmet yahudi ve hristiyanların elbise ve görünüşlerinde ehl-i islama benzer bir tarz içerisinde olmamaları gerektiği benimsenmiştir.²⁸⁶ III. Selim dönemindeki bir hatt-ı hümayundan anlaşıldığına göre ehl-i zimmet reayanın yeşil kalpak, beyaz şurta, kızıl yemeni giymeleri yasaklanmış sadece mâifota ve beyaz kızıl kenarlı fota sarınıp kalyoncu heyetinde gezmemelerine ihtimam olunması emredilmiştir.²⁸⁷ 1807'de ise Sadaretten İstanbul kadılığına yazılan bir buyrulduca, Rum, Ermeni ve Yahudilerin kendilerine alamet olan özel kıyafetlerini bir süreden beri değiştirmeye, Müslümanlara mahsus elbiseleri tercih etmeğe, özellikle de kadınların başlarına yeşil sarmaya cesaret ettiklerinin görüldüğü, bunun mutlaka önlenerek, suçlularının cezalandırılması istenmiş, kadı'ya basmacıların, boyacıların, yemenicilerin, tül-bentçilerin kâhya ve ihtiyarları ile Rum ve Ermeni Patriklerini ve Yahudi Hahambaşı ile cemaat başlarını huzuruna çağırıp gayrimüslim erkek ve kadınların Müslümanları takliden giysiler giymemeleri ve hele hele başlarına yeşil sarmamaları için sıkı sıkı tenbihte bulunması emredilmiştir.²⁸⁸ Tanzimatla birlikte bu uygu-

²⁸⁴ D'Ohsonn, *18.Yüzyıl Türkiyesinde Örf ve Adetler*, çev. Z. Yüksel, Tercüman 1001 Temel Eser, ty., ss. 84-104.

²⁸⁵ Hammer: *Büyük Osmanlı Tarihi*, c.7, İstanbul 1991, s. 55.

²⁸⁶ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride.....*, ss. 182-183, t.1170.

²⁸⁷ H.H. nr.8564, t.1204.

²⁸⁸ Özel: *a.g.e.*, ss. 206-207.

lamaların gevşediği, gayrimüslimlerin kıyafetlerine karışılmadığı görölmektedir.²⁸⁹

Konuyla ilgili olarak şeyhüislamılarca verilen fetvaların daha çok Müslüman kıyafetine girmenin doğuracağı hukuki sonuçlarla ilgili olduğu görölmektedir. Özellikle Müslüman kıyafetine giren gayrimüslimlerin sırf bu yüzden Müslüman olmuş sayılmayacağı, ancak kendisine Müslüman olup olmadığı sorulduğunda sırf korkusundan Müslüman olduğunu ifade ederse bu durumda Müslüman sayılacağı konusunda fetva verilmiştir.²⁹⁰

Kılık kıyafet konusundaki temel ayırım öncelikle Yahudi ve Hıristiyanların Müslümanlar gibi giyinmemeleri gerektiği hususudur. Gayrimüslimlerin ipek kaftan, skarlet çuka, sahtiyan ayakkabı, ince sarık sarmaları iyi cins elbise giymeleri yasaklanmıştır. Yahudi ve Hıristiyanlar için ortak yasak iyi libas giyme ve ince tülbend sarmaktır. Hükümlerde oldukça teferruatlı bir biçimde gayrimüslimlerin giyecekleri şeylerin nitelikleri ve renkleri yer almaktadır. Yasakların sebebi dinî olmaktan çok güvenlik ve ekonomik amaçlıdır. Yasağın belli başlı amaçlarından birisi de gayrimüslimlerle Müslümanların birbirlerinden ayırılmasıdır.²⁹¹

Yahudi ve Hıristiyanların giydikleri şeylerde alışılagelen bir tarzın mevcut olduğu anlaşılmaktadır ki bu husus belgelerde “kadimden giyegeldikleri üzere” şeklinde ifade edilmektedir. Bu düzenleme birçok hükümde yer almaktadır ve bunların çoğunda gerekçe, gayrimüslimlerin tarz olarak Müslümanlara benzememeleri, “kadimül eyyamdan keferen nasıl giyiniyorsa öyle giyinmeleri”, “ehl-i islama müşabih enva-ı etvar içinde olmamaları”dır. Bu hükümlerden genel olarak Hıristiyan ve Yahudilerin yollarda ve şehirlerde beyaz sarıkla dolaşmaları sebebiyle Müslümanlardan

²⁸⁹ Çiçek, Kemal: “Osmanlılar ve Zimmiler, Papa Pavlos’un İslama Hakaret ya da Renklere İsyanı”, *Toplumsal Tarih*, s. 25, 1996, s. 28; *Edmondo De Amicis: İstanbul (1874)*, çev.B. Akyavaş, 1.bs., Ankara, 1981, s. 179.

²⁹⁰ Düzdağ: *a.g.e.*, s. 89.

²⁹¹ *MD, c.12, hk.nr:117, t. 978/ 1571; MD, c.7, hk. nr.1270, t. 975/1568; MD, c.7, hk.nr: 1989, t. 976/ 1568; MD, c.31, hk.nr:698, t.985/1577; MD, c.33, hk.nr:422, t.985/1577; MD, c.35, hk.nr:537, t. 986/1578; MD, c.36, hk.nr:129, t.986/1579; MD, c.14/1, hk.nr:966, t.978/1571.*

ayırdedilemediği belirtilerek beyaz sarık sarmalarının yasaklandığı anlaşılmaktadır. Hıristiyan ve Yahudilerin çarşılarında süslü ve pahalı elbiseler giyerek Müslümanlardan daha gösterişli bir tarz içerisinde olmamaları gerektiği belirtilmiştir.²⁹²

Bazı hizmetleri yerine getiren gayrimüslimlere kıyafetlerinde ve bineklerinde serbestlik tanınmıştır. Özellikle tabipler bu imtiyazlardan yararlanmaktaydılar.²⁹³ Bu imtiyazdan yararlanan bir diğer grup ise Divan tercümanlarıdır. Tercümanlarla beraber onların kapıoğlanı, yazıcısı, yeğeni ve damadı gibi yakınlarına da muafiyet tanındığı görülmektedir.²⁹⁴ Konsolos tercümanlarının ise bu imtiyazdan yararlanmadığı görülmektedir. Osmanlı tebası olup Frenk kıyafetinde gezen konsolos tercümanlarının bu hareketlerine izin verilmemiştir.²⁹⁵ Devlet hizmetinde çalışanlara izin verilmesi kılık kıyafet konusundaki ayırımın kaynağı ve sebebinin dini olmadığını göstermektedir. Çünkü dini bir mecburiyet olsa gayrimüslimlerin devlet hizmetinde çalışmaları onları böyle bir mükellefiyetten kurtaramayacaktır. Kıyafet konusunda getirilen bir takım düzenlemelerin doğrudan doğruya hakkında düzenleme yapılan kişilerin dinleri ile bir bağlantısı yoktur. Örneğin voynukların kıyafetlerine ilişkin düzenlemelerde bu durum açıkça görülmektedir.²⁹⁶ Kıyafet konusundaki düzenlemelerin güvenlik amacı ile yapıldığını gösteren hükümler de vardır. Bu düzenlemelerde temel gerekçe olarak birtakım suçların işlenmesi halinde suçu işleyenlerin tesbitinde zorluk doğması gösterilmiştir.²⁹⁷ Bunun yanında değişik meslek mensuplarının kıyafetlerinin de düzenlendiği görülmektedir. Bu gibi durumlarda her sınıfın kendisine mahsus elbiseyi kullanması gerektiği belirtilmiştir.²⁹⁸

²⁹² MD, c.31, hk.nr:487, t. 985/1577; MD, c.73, hk.nr:794, t.1003/1595; MD, c.35, hk.nr:973 t. 986/1578; Ahmed Refik : *Onbirinci Asr-ı Hicride.....*, s., t.1040.

²⁹³ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride.....*, s.20, t.1107.

²⁹⁴ H.H. nr.9781, t.1203; H.H. nr.9782, t.1203; H.H. nr.9782, t.1203; H.H. nr. 56624, t.1206; H.H.nr.54918, t.1204.

²⁹⁵ *Külliyat-ı Kavanin*, c.2,nr.2786, t.1180.

²⁹⁶ MD, c.43, hk.nr:86, t. 988/1580.

²⁹⁷ MD, c.28, hk.nr:432, t. 984/1576.

²⁹⁸ Ahmed Refik: *Onüçüncü Asr-ı Hicride*, s.11, t.1229.

Sadece Müslümanlarla zimmîler arasında değil, harbîlerle zimmîler arasında da kıyafet farkı olup zimmîlerin harbîler gibi giyinemeyeceği belirtilmiştir:²⁹⁹ Osmanlı Devletinin son dönemlerinde bile kılık-kıyafete ilişkin düzenlemelerde bulunduğu ve Hristiyanların şapka giymelerinin muamelat-ı zabt ve adliyece müşkilatı mucip olduğundan şapka giymeleri yasaklanarak bütün teb'anın fes giymesinin emredildiği görülmektedir. Bu dönemde artık farklı şapkaların giyilmesi değil aynı fes'in giyilmesi emredilmektedir.³⁰⁰

f. Meyhaneler ve Şarap İçme

Gayrimüslimlere getirilen sınırlamalarda meyhane ve şarap konusu ayrı bir özellik arzeder. Özellikle İslam hukukunda, gayrimüslimlerin kendi dinlerine göre yasaklanmamış olan şarabı içebileceklerinin kabul edilmiş olması sebebiyle Osmanlı Devleti uygulamasında da gayrimüslimlerin meyhane açabileceği ve şarap içebilecekleri kabul edilmiş fakat bunlar bazı kayıtlamalara tâbi tutulmuştur. Çeşitli tarih kitapları, hatırat ve seyahatnamelerde konuyla ilgili açıklamalar yer alır.³⁰¹ 1613'de meyhanelerin kapatılıp aynı zamanda hazineye yılda 100 yük akçe getiren Hamr Emanetinin ilga edildiği ifade edilmektedir.³⁰² D'Ohsonn, bu olaya işaret ederek III. Mehmed'in 1596'da I.Süleyman'ın yasağını sert bir irade ile yenilediğini, I. Ahmet'in ise bu hususta ondan da ileri gittiğini ifade etmektedir. Bu hükümdar 1613 yılında İstanbul'da ve bütün imparatorlukta meyhaneleri yıktırılmış, şarap ve her türlü sarhoş edici içkilerin fiçilerini parçalamıştı. Şarap ticareti üzerine halkın haklarının koruyucusu olan Şarap emini mansıbını da lağvetmişti. IV. Murat ise en ağır darbeyi indirdi. 1633'te şarabı yasak eden kanunu yeniledi, yasaklara uymayanlara ölüm cezası koydu. IV. Murat'tan sonra gelen bütün hükümdarlar onun yasaklarına

²⁹⁹ H.H. nr.9482, t.1204.

³⁰⁰ YA.RES. Meclis-i Mahsus 272, t.1312.

³⁰¹ Goffman: *İzmir ve Levanten Dünya*, s. 37, ss. 103-104; *Thevenot: a.g.e.*, s. 75; *Mantran: a.g.e.*, s. 73; *Lewis, Raphaela, Osmanlı Türkiyesinde Gündelik Hayat, çev. M.Poroy, İstanbul 1973, s. 145; Baron De Tott: a.g.e.*, ss. 109-110.

³⁰² *İstanbul, İA*, c.5, s. 1214/5.

riyet ettiler.³⁰³ 1688'de Hamr Emaneti yeniden kurulmuştur. Ancak Hamr Emaneti iki yıl sonra ilga olunarak İstanbul, Eyüp, Galata ve Üsküdar'daki meyhaneler kapatılıp alenen içki içilmesi yasak edilmiştir.³⁰⁴

Fetvalarda İslam beldesindeki zimmîlerin fesad çıkarmamak kaydıyla kendileri için yeterli miktarda şarabı evlerinde bulundurabilecekleri, fakat şayet ehl-i İslama satmaya kalkışır veya bu konuda devletce konulan kurallara uymazlarsa şaraplarının dökülebileceği ve şarap içmekten men edilebilecekleri, şarap içme ehl-i zimmetin dinlerinin bir gereği olmadığı için bu konudaki yasakların hükkam için herhangi bir sorumluluğa yol açmayacağı, tazmin mükellefiyetinin ancak şaraplarının herhangi bir maslahata mebni olmaksızın dökülmesi halinde söz konusu olabileceği hasbeten lillah dökülen şaraplar için tazmin gerekmeyeceği belirtilmiştir.³⁰⁵

Fatih dönemine ait İstanbul Gümrüğü Kanunnamesinde Müslüman, Ermeni ve Yahudilerin getirdikleri şıraları amiller vasıtasıyla ve ancak onların denetiminde taşıyacakları ve gayrimüslimlerin kendi mahallelerindeki meyhanelerden başka bir yerde şaraplarını satmamaları, satarlarsa bunlara el konulacağı belirtilmiştir. II. Bayezid Kanunnamesinde şarap içme cezası olarak gayrimüslimlerden Müslümanlardan alınan cezanın yarısının alınacağı şeklinde bir hüküm yer almaktadır. Bu hükmü aleni şarap içme cezası olarak anlamak gerekir. Yoksa gayrimüslimlere içkiyi yasaklayan bir hüküm olarak anlamak doğru olmaz. 1507 tarihli II. Bayezid'e ait olan İçki Yasaknamesi bu konuda önemli hususlar içermektedir. Bu kanunname, şehir, kasaba ve köylerde düğün ve toplantılarda aleni içki içmeyi ve İslama aykırı hususları yasaklamaktadır. Kanunnamelerde satılan şaraplardan alınacak vergi miktarları gösterilmektedir.³⁰⁶ Bu hükümler bu dönemde gayrimüslimlerin şaraplarını satabildiklerini göstermektedir.

³⁰³ D'Ohsonn: *a.g.e.*, ss. 46-49; Gülerüz: *a.g.e.*, s. 174; Lamartine, A., *Türkiye Tarihi*, c.5, hz.M.R.Uzmen, Tercüman 1001 Temel Eser nr.42, s. 1202.

³⁰⁴ *İstanbul, İA*, c.5, s. 1214/16.

³⁰⁵ Düzdağ: *a.g.e.*, ss. 95-96.

³⁰⁶ Akgündüz: *Kanunnameler*, c.1, ss. 423-424, 431, 490; c.2, ss. 42, 230, 472, 500; c.3, ss. 270, 276, 414, 442.

Uygulamada meyhanelere sıcak bakılmadığı görülmektedir. Şehirlere alenî olarak şarap sokulması yasaklanmıştır. Genellikle alenen şarap satımının yasak olduğu, ancak gayrimüslimlerin kendi ihtiyaçları için şarap getirip birbirlerine satmaları halinde kanuni vergisinin alınacağı bildirilmiştir.³⁰⁷ Cami yakınlarında oturan gayrimüslimlerin evlerini meyhaneye çevirip alenen Müslümanlara şarap sattıkları tesbit edilirse bunları yasaklanacağı belirtilmiştir.³⁰⁸ Müslümanların evleri ile mahkeme olarak kullanılan evlere ve camiye yakın yerlerde aleni meyhanelerin varlığının Müslümanlara zarar verdiği, fık ü fücür ve kavgaya neden olduğu belirtilerek bu tür meyhanelerin kaldırılması bu tür faaliyetlere izin verilmemesi istenmiştir.³⁰⁹ Bu hususta Osmanlı yönetimince kabul edilen kriterler tamamen İslam hukukuna uygundur. Bu kriterlerin başında aleni şarap içilmemesi ve satılmaması gelir. Bir diğer kriter zimmîlerin Müslümanlara şarap satışının yasak olmasıdır.³¹⁰ Şarabın yollarda naklinde etrafa dökülmemesi ve özellikle Müslümanların elbiselerine temas ettirilmemesi gerektiği de birçok hükümde ifade edilmektedir. Şarabın nakledildiği yerlerdeki kadınlara gönderilen emirlerle iskelelerde şarap nakline ilişkin hareketleri gözetim altında tutmaları istenmiştir. Buna muhalif hareket edenlerin tazir ve hapisle cezalandırılacağı belirtilmiştir. Kendi ihtiyaçları için şarap yapan fakat kavgaya ve fesad çıkarmayan gayrimüslimlere müdahale edilmemesi emredilmiştir. Öte yandan aleniyet ilkesini çiğnemeyen ve Müslümanlara şarap satmayan zimmîlere devlet görevlilerinin, sırf para toplamak kasdıyla göre-

³⁰⁷ MD, c.3, hk.nr:525, t. 967/1559; MD, c.3, hk.nr:359, t. 966/1559.

³⁰⁸ MD, c.73, hk.nr:301, t.1003/1594; MD, c.3, hk.nr:1362, t.967/1560; MD, c.6, hk.nr:691, t.972/1565; MD, c.6, hk.nr:1310, t.972/1565; MD, c.6, hk.nr:1344, t. 972/1565.

³⁰⁹ MD, c.5, hk.nr:226, t. 973/1565; MD, c.6, hk.nr:1218, t.972/1565; MD, c.10, hk.nr:498, t.978/1571.

³¹⁰ MD, c.7, hk.nr:1864, t.976/1568; MD, c.7, hk.nr:1893, t.976/ 1568; MD, c.12, hk.nr:1063, t. 979/1572; MD, c.5, hk.nr:613, t.973/1565; MD, c.5, hk.nr:1184, t.973/1566; MD, c.14/1, hk.nr:577, t.978/1570; MD, c.21, hk.nr:583, t.980/1573; MD, c.55, hk.nr:318, t.993/1585; MD, c.73, hk.nr:767, t.1003/1595; C.ZPT. nr.218, t.1190; Ahmed Refik: *Türk İdaresinde Bulgaristan*, s.17, t.979.

vini suistimal eden subaşuların, eziyet etmeleri de yasaklanmıştır.³¹¹

Osmanlı uygulamasında, şayet meyhane gayrimüslimlerin oturduğu mahallelerde kadimden beri mevcut ise bunlara dokunulmayacağı fakat ehl-i İslam mahallelerinde sonradan ihdas olunmuş meyhanelere izin verilmeyeceği kabul edilmiştir. Kadim meyhaneler Müslüman mahallesinde olsa bile bunlara izin verilmemektedir.³¹² Bazı hükümlerde de hadis meyhanelerin Müslümanlara zararı varsa (özellikle camiye namaza giden Müslümanlara zararı varsa) kaldırılması ve bu konuda herhangi bir suistimale yol açılmaması istenmiştir.³¹³ Bütün bu yasaklamalarla birlikte gayrimüslimlerin kendi ihtiyaçları için kullanacakları şarapları evlerine götürmelerine izin verilmekte, herhangi bir yasaklama sözü konusu olmamaktadır.³¹⁴

Meyhanelerin kapatılmasındaki başlıca sebepler dini olmaktan çok kamu düzeni ve güvenliği sağlamaktır. Bazı kasabalardaki meyhanelerde toplanan gayrimüslimlerin yoldan geçen Müslüman kadınlara sarkıntılık etmeleri,³¹⁵ mescide yakın evleri kiralayan gayrimüslimlerin bu evleri meyhaneye çevirmeleri³¹⁶ gayrimüslimlerin kendi evlerini meyhaneye çevirerek hamama giden kadınlara ve özellikle akşam ve yatsı namazlarında mescide giden cemaate karşı tecavüzkar davranışlarda bulunmaları, hatta mescide giden müezzini zorla meyhaneye götürüp üzerine şarap dökmeleri gibi hakaretler üzerine, Müslümanların yaşadığı mahallelerde meyhanelerin tamamen yıkılması,³¹⁷ sarhoşların gürültülerinden dolayı Müslümanların yatamamaları gerekçesiyle meyhanelerin şehir

³¹¹ MD, c.12, hk.nr:1196, t. 979/1572; Ahmed Refik : *Onikinci Asr-ı Hicride....*, s. 119, t.1144 MD, c.7, hk.nr: 2117, t.976/1568; MD, c.5, hk.nr:675, t. 973/ 1565.

³¹² MD, c.28, hk.nr:100, t.984/1576; MD, c.60, hk.nr:635, t.994/1586; MD, c.5, hk.nr:130, t.973/1565; MD, c.9, hk.nr: 233, t. 977/ 1570.

³¹³ MD, c.71, hk.nr:330, t.1001/1593.

³¹⁴ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride....*, s. 120, t.1144; Akdağ, *Mustafa, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celali İsyânları, İstanbul, 1995*, s. 105.

³¹⁵ MD,c.6, hk.nr:509, t.972; MD, c.7, hk.nr:1453, t. 975; MD, c.46, hk.nr:697, t. 989; MD, c.71, hk.nr:105, t.1001

³¹⁶ MD, c.15, hk.nr:907, t.979/1571.

³¹⁷ Ahmed Refik: *Onuncu Asr-ı Hicride....*, ss. 141-142, t.983 (1575).

dışına çıkarılması karara bağlanmıştır.³¹⁸ Bu husus aynı zamanda gayrimüslimler için bir “şear-i küfr izharı” yani küfür alameti olan bir davranışın alenen sergilenmesi olarak kabul edilmiş ve yasaklanmıştır.³¹⁹ Fesadın önlenemeyeceği düşünüldüğü durumlarda, gayrimüslimlerce meyhaneye çevrilen evler, değeri karşılığında Müslümanlara satılmıştır.³²⁰ Bazı zamanlarda konan yasağın gerekçesi ise tamamen ekonomiktir; Kuru üzüm fiyatının artmasına neden olduğu gerekçesiyle Yahudilere şarap yaptırılmaması emri bunu göstermektedir..³²¹

Cuma namazı kılınan şehirlere alenen şarap getirilmemesi, gayrimüslimlerin kendi ihtiyaçları için gizlice gece vakti getirilen şarapların kendi aralarında alenen satılmaması ve bu şarapların hiçbir şekilde Müslümanlara satılmayıp, evlerini meyhaneye çevirmemeleri gibi sınırlamalar şaraplar konusundaki genel sınırları oluşturur.³²² Önceleri sadece Müslümanların mevcut olduğu kasabalarda sonradan gayrimüslimlerin de ikamet etmeye başlamaları durumunda, kendileri için yeterli miktardan fazla şarap getirmeleri ve Müslümanlara şarap satmaları yasaklanmış, sonradan açılan meyhanelerin de kapatılması emredilmiştir.³²³ Bu hususta kabul edilen temel kriterler şu şekilde ifade edilebilir; (i) Müslümanların oturduğu olduğu kasaba ve köylerde şarap ve rakı satımı yasaktır. (ii) Cami ve mescidlerin bulunduğu veya ehl-i islamın sakin olduğu yerlerde meyhane açmak ve alenen şarap ve rakı satmak yasaktır. (iii) Müslüman memleketlerinde sakin olan zimmîlerin buralarda şarap satımını aşikâr yapmaları engellenecektir.³²⁴

Devlet idaresinde görev yapan ve devlete hizmet eden gayrimüslimlere ve yabancı elçilere, ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda

³¹⁸ MD, c.35, hk.nr:403, t. 986/ 1578.

³¹⁹ MD, c.58, hk.nr:30, t.99; MD, c.39, hk.nr:120, t.987; Ahkam 1, s.255-56, t.1160; Ahkam 2 sh. 234-235, t. 1175.

³²⁰ MD, c.39, hk.nr:141, t. 987/ 1579.

³²¹ MD, c.53, hk.nr:469, t. 992/ 1584 ve MD, c.55, hk.nr:18, t. 992/1584.

³²² MD, c.22, hk.nr:256, t.981/1573; MD, c.41, hk.nr:838, t.987/1580; MD, c.41, hk.nr:848, t. 987/1580; MD, c.41, hk.nr:849, t. 987/1580; MD, c.41, hk.nr:890, t. 987/1580.

³²³ MD, c.31, hk.nr:507, t. 985/1577.

³²⁴ Ahkam 2, ss. 76-77, t.1169 (1755).

kendi hanelerine şarap nakli konusunda özel izinler verilmiştir.³²⁵ İstanbul'da müskirâtın tamamen yasaklanması üzerine sadece buradaki yabancı devlet elçileri ile yanlarında bulunan tercümanların ihtiyaçları için kâfi olan miktarda şarabın yılda bir defa nakline izin verilmiştir.³²⁶ Patriklerin bu konudaki taleplerinde de rahiplerin ihtiyaçları ve ayinlerinin icrası için yeterli miktarda şarabın nakline izin verilmiştir.³²⁷

19. yüzyıl başlarında da yasak devam etmektedir.³²⁸ Bu yüzyılda meyhaneler dışında özellikle mahalle aralarında ve dükkanlarda ve panayırlarda içki satışı yasaklanmıştır.³²⁹ Müskirat satanlar ve satılan yerler hakkındaki nizamnamenin ikinci bendine göre, cami ve tekkelere iki yüz arşından yakın olan yerlerde, karakolhanelerin bitişiğinde, karşılarında, sırf Müslümanların oturduğu mahallelerde müskirat satılan yerlerin açılmasına ruhsat verilmeyecektir.³³⁰ Belgelerde devletin bu konuda gerekli hassasiyeti gösterdiği ve kimseyi haksız yere cezalandırmak istemediği açıkça görülmektedir. Meyhanelerin yıkımına eskisi kadar olmasa da bu dönemde de devam edilmiştir.³³¹

g. Binek hayvanı Kullanma ve Silah Taşıma

Osmanlı devleti uygulamasında gayrimüslimler için getirilen sınırlamalardan birisi de ata binme ve silah taşıma konusudur. Sınırlamaların amacı ve uygulamada aldığı şekil önem taşımaktadır. Kanunnamelerde bu hususa ilişkin bazı hükümlere rastlanmaktadır. Örneğin Sidrekapı Kanunnamesinde, madenci gayrimüslimlerin hayvanlarına müdahale edilmemesi emredilmiştir. 1484 tarihli "Kanun-i Dekakin Der Dahil-i Kili" de ise şehirde bulunan gayrimüslimlerin bargirlerini çalan kişinin elinden hayvanların alınıp sahiplerine iadesi emredilmiştir. Başlangıçtaki bu düzenlemelerde herhangi bir yasak yer almamaktadır. Literatürde bu konuya iliş-

³²⁵ MD, c.6, hk.nr:1173, t. 972/1565.

³²⁶ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride...*, s. 163, t.1159; H.H. no.9014, t.1203.

³²⁷ C.ADL. nr.5833, t.1178; C.ADL. nr.2796, t.1207; H.H. nr.55141, t.1203.

³²⁸ H.H. nr.9417, t.1203.

³²⁹ *Külliyat-ı Kavanin*, c.3, nr. 2938, t. 1247; *Külliyat-ı Kavanin*, c.6, nr.6268, t.1264.

³³⁰ *Külliyat-ı Kavanin*, c.10, nr.2151, t.1278.

³³¹ H.H. nr.23958, t.1240; H.H. nr.32648, t.1242.

kin olarak yazılanlara baktığımızda, Shaw “Osmanlı devletinde gayrimüslimler silah taşıyamaz ve Müslüman ordusunda hizmet edemezlerdi” demekte ise de bu hükmün orduda hizmet edemeyeceklerine ilişkin kısmı doğru değildir. Çünkü başlangıçta muharip olarak, sonraları ise bilhassa donanmada belirli hizmetlerde görev yapmışlardır. Zaten Shaw da “genelde bu yasaklar bazı yollarla aşılıyordu dolayısıyla bu yasakların sadece teoride olduğu söylenebilir” demek suretiyle bu hususa işaret etmiştir.³³² Ortaylı da Tanzimat döneminde gayrimüslimlere silah vermeyi uygun görmeyen komutanların cizyeyi bedelat-ı askeriyye adı altında toplattıklarını, ancak hicri 13. asırda gayrimüslim teb'anın muharib sınıflarda subaylık, donanmada neferlik yaptıklarını söylemektedir.³³³

Bu konudaki uygulamanın ne şekilde gerçekleştiğine dair belgelerde açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Özellikle gayrimüslimlerin binek hayvanı kullanmalarına isyan endişesi ile sınırlama getirildiği görülmektedir. Selanik beyine gönderilen bir hükümde, Rum ve Arnavutların İstanbul'a gelip çok sayıda at ve katır satın alıp Selanik yönüne gittikleri, bu konuda gerekli hassasiyeti göstererek bölgesinde at ile gezen kâfirlerin atlarının, cebren ellerinden alınarak Müslüman gazilere, sipahilere ve ehl-i sefere sattırılması, kefere taifesinde at bırakılmaması istenmiştir.³³⁴ Yasaklama konusunda kullanılacak hayvanın niteliği de önem taşımaktadır. Zimmî bir mahkûmun affedildikten sonra memleketine giderken bindiği hayvanın niteliğine ilişkin olarak kadılara gönderilen hükümde, bindiği hayvan alaşe olup ona dokunulmaması istenmiştir.³³⁵ Ercan'ın belirttiğine göre 10 Mart 1560 tarihli bir hükümde voynukların binecekleri hayvanın kısrak ve aygır olmayıp beygir yani iğdiş olması istenmektedir. 1576 tarihli bir hükümde ise kısrak terimi yerine “yund”, beygir ya da bargir terimi yerine de “iğ-

³³² Shaw: a.g.e. s. 81.

³³³ Ortaylı: *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 91.

³³⁴ MD, c.19, hk.nr:16, t.980/1572; MD, c.19, hk.nr:17, t.980/1572 ve MD, c.19, hk.nr:18, t. 980/1572; A. Refik: *Türk İdaresinde Bulgaristan*, s.50, 55, 62; MD, c.43, hk.nr:113, t.988/1580.

³³⁵ MD, c.48, hk.nr:568, t.990/1582.

diş” kelimesi kullanılmıştır. 1566 tarihli voynuklara ait bir hükümde “Bargirleriyle bikusur ihrac edip amma bindikleri kısarak ve aygır olmayıp at ola...” denilmektedir.³³⁶ Buradan da bargir kelimesinin güçlü at cinsinden olan hayvanları ifade ettiği anlaşılmaktadır. Güteryüz de 1631 tarihli bir fermanla yahudilerin ata binmelerinin yasakladığını söylemektedir.³³⁷

Gayrimüslimlerin çarşılarda ata binerek Müslümanlardan daha gösterişli bir tarz içerisinde olmaları yasaklanmıştır.³³⁸ Devlet adına belli bir işi yapmakla görevlendirilen zimmîlerin bir yerden bir yere gidişlerinde ata binmelerine izin verilmiş, ama verilen bu iznin hiçbir şekilde o kişiye bindiği atın dışında başka atları ve diğer yasaklanmış malları götürmesine izin verildiği şeklinde anlaşılamayacağı da belirtilmiştir.³³⁹ Tabib gayrimüslimlerin ata binmelerine müsaade edilmiştir.³⁴⁰ Aynı şekilde ruhban taifesinin de bargir ve katırlarına müdahale edilmemesi yolunda emirler verilmiştir.³⁴¹ Gayrimüslimler için var olan ata binme ve silah taşıma yasağı başka gruplar için de uygulanmıştır. Örneğin çingenelere eşkiyalık yapmalarından dolayı ata binme ve kısarak besleme yasağı getirilmiş, lüzumu halinde eşeğe ve arabaya binebilecekleri ifade edilmiştir.³⁴² Ancak bu emrin çok sıkı bir şekilde uygulanmadığı aynı konuda sürekli emir çıkarılmasından anlaşılmaktadır.³⁴³ Daha sonraki dönemlerde de ata binme yasağının devam ettiği, özellikle gayrimüslimlerin isyana kalkışma tehlikesi üzerine devletin birtakım tedbirler aldığı ve gayrimüslimlerin at beslemelerinin yasaklandığı görülür.³⁴⁴ 18. yüzyılın son çeyreğine doğru ata binme ya-

³³⁶ Ercan: Osmanlı İmparatorluğunda Bulgarlar ve Voynuklar, s. 22.

³³⁷ Güteryüz: *a.g.e.*, s. 148.

³³⁸ Ahmed Refik: *Onbirinci Asr-ı Hicride ...*, s. 52, t.1040.

³³⁹ MD, c.35, hk.nr:682, t.986; MD, c.14/1, hk.nr:431, t.978; MD, c.46, hk.nr:238, t.989/1581; MD, c.52, hk.nr:407, t.991.

³⁴⁰ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride....*, s.20, t.1107.

³⁴¹ C.ADL. nr.3283, t.1237.

³⁴² Ahmed Refik: *Onuncu Asr-ı Hicride....*, s.147, t.993; MD, c.7, hk.nr:1558, t.975/1568; MD, c.7, hk.nr:1649, t.976/1568

³⁴³ MD, c.40, hk.nr:333, t.987/1579; MD, c.41, hk.nr:553, t.987/1579; Sertoğlu: “Osmanlı İmparatorluğunda Azınlık Meselesi”, s. 45; Akdağ: *Türkiyenin İktisadi ve İctimai Tarihi 2*, s. 39.

³⁴⁴ H.H. nr.51338-A, t.1235.

sağı yanında, kayıklardan üç çifteli olanlarına da gayrimüslimlerin binemeyecekleri ifade edilmiştir.³⁴⁵

Bazı eserlerde gayrimüslimlerin cenazelerini merkep üzerinde taşımaları mecburiyetinden söz edilmektedir. Ortaylı'nın belirttiğine göre Trablusşam'da Tanzimat'ın getirdiği eşitlik kuralına güvenerek cenazelerini eskisi gibi merkep üstünde değil de çarşı içinde omuzlar üzerinde taşıyan Hıristiyan grubuna bir grup Müslüman saldırmıştı.³⁴⁶ D'Ohsonn Müslüman olmayan teb'anın ata binme hürriyeti olmadığını, ancak tabiplerle resmi vazifesi olanların ata bindiklerini söyler.³⁴⁷ Azarya da Ermenilerin ata binemediklerini ancak eşeğe binebildiklerini söylemektedir.³⁴⁸ Bu yasak zaruret hallerinde uygulanmamaktaydı.³⁴⁹

Silah taşıma konusunda da gayrimüslimlere bir takım yasakların getirildiği görülmektedir.³⁵⁰ Özellikle bazı bölgelerde cizye toplamakla görevli olanlara silahlı mukavemette bulunması silah taşıma yasağı getirilmesinde başlıca amil olmuştur.³⁵¹ Ruhbanların tasadduk akçesi ve vasiyetle kiliselere bırakılan şeyleri toplamak için tehlikeli yerlerden geçerken harp aleti taşımalarına ise müsaade edilmiştir.³⁵² Rum Patriğinin, Metropolit ve vekillerinin gezdikleri yerlerde kıyafet değiştirme ve silah taşımalarına ve bargire binmelerine müdahale edilmemesi talebi uygun karşılanmış olup bu husus zaten çok sayıda beratta açıkça ifade edilen hususlardandır.³⁵³



³⁴⁵ Ahmed Refik: *Onikinci Asr-ı Hicride*, s.182-183, t. 1170.

³⁴⁶ Ortaylı: *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 82.

³⁴⁷ D'Ohsonn: *a.g.e.*, ss. 120-121.

³⁴⁸ Azarya: *a.g.e.*, s. 36.

³⁴⁹ *İstanbul Külliyyatı, İstanbul Ahkam Defterleri, İstanbul'da Sosyal Hayat 1, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları İstanbul Araştırmaları Merkezi, İkinci Cilt, İstanbul-1997*, s. 55.

³⁵⁰ MD, c.10, hk.nr:207, t.979/ 1572.

³⁵¹ MD, c.71, hk.nr:83, t.1002/1593; MD, c.36, hk.nr:934, t.987/1579; MD, c.43, hk.nr:1, t.988/1580; MD, c.48, hk.nr:241, t.990/1582; MD, c.48, hk.nr:274, t. 990/1582.

³⁵² *Külliyyat-ı Kavanin*, c.2, nr.2616, t.1167.

³⁵³ C.ADL. nr.6124, t.1195.

Interreligious Relations in Ottoman Empire (Between 14-17 centuries)

Citation/©: Kenanoğlu, M. Macit, (2009). Interreligious Relations in Ottoman Empire (Between 14-17 centuries), *Milel ve Nihal*, 6 (2), 103-164.

Abstract: In this article we attempt to clarify the legal status of non muslim communities and their religious leaders in the Ottoman Empire in the lights of the Ottoman legal regulations, imperial firmans issued by Ottoman administration, and archival documents. This article aims to point out to the principle sources and mechanisms of the Ottoman political system which enabled co-existence and a multicultural social life. The legal and mental mechanisms which enabled and provided the minimum conditions of living together, the bases which were the essences of the applications of the Ottoman Empire towards non-muslim religious societies are taken into account from a legal perspective. In the Ottoman Empire basic human rights such as "right to live", right to own property" "right to security of person" was realized by the Ottoman legal system. As a matter of fact, Islamic law provided a legal protection to non-muslims (ahl-al-kitab) who did not accept or approved the basic principles of Islam. Because of these legal principles and structures non-muslim protected their identities and cultures in Islamic societies. In this paper the applications of Ottomans towards non-muslims, the freedoms of non-muslims and the boundaries imposed on them will be explained. Instead of so-called millet system which is widely used by most of the scholars to explain Ottoman approaches towards non-muslims, a different approach, namely Iltizam system, is being stated.

Key Words: Ottoman Empire, non-muslims (ahl-al-kitab), co-existence, multicultural social life.



Osmanlı'da Birlikte Yaşama Tecrübesi: Ermeniler Örneği

Nebi GÜMÜŞ*

Atıf/©: Gümüş, Nebi (2009). Osmanlı'da Birlikte Yaşama Tecrübesi: Ermeniler Örneği, Milet ve Nihal, 6 (2), 165-198.

Özet: Osmanlı tarihi, birlikte yaşama tecrübesinin en güzel örnekleriyle doludur. Bu tecrübe üreten milletlerden birisi olmalarına rağmen Ermeniler, Fransız İhtilali sonrası ortaya çıkan milliyetçilik akımının etkisiyle Osmanlı Devleti'ne karşı mücadeleye girişmişlerdir. Rusya ve Avrupa da onları desteklemiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Ermenilerin Ruslarla işbirliği yapmaları üzerine Osmanlı Devleti, çözüm olarak 1915 yılında tehcire başvurmuştur. Birlikte yaşamayı sekteye uğratan bu uygulama sonrası Ermenilerin geri dönüşü ise arzu edildiği biçimde temin edilememiştir. Böylece bin yıldır birlikte yaşayan Türkler ve Ermeniler ayrı düşmüş oldular.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Birlikte Yaşama Tecrübesi, Ermeniler, Tehcir.

Giriş

A. Osmanlı Toplumunda Birlikte Yaşama Kültürü

Tarihte her dönem belli özellikleriyle tanınır ve tanımlanır. Bazı dönemler ise birçok özellikleri ile öne çıkar. Bu anlamda Osmanlı için de birçok özellik akla gelebilir. Fakat bunlar içinde ilk veya en çok aklana gelen barış içinde birlikte yaşamadır. Hatta birlikte barış içinde yaşama Osmanlı tecrübesinin diğer adı gibidir. Osmanlılar, şüphesiz ki seleflerinden zengin bir kültür devralmışlar ve bunu daha da geliştirmişlerdir. Hatta onlar bu alanda en iyi uygulayıcılar olmuşlardır. Denilebilir ki, Osmanlı tarihi, farklı

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı [nebigumus@yahoo.com].

kültürlerin birlikte barış içinde yaşayabileceğini gösteren tarihin en büyük tecrübesidir.

1.Tarihî Derinlik: İslâm Medeniyetinin Birlikte Yaşama Birikimi

Osmanlılar, güçlü katkılar sağlayarak geliştirdikleri birlikte yaşama kültürünü önceki İslâm toplumlarından devraldılar. Bu kültürün temeli İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar eskiye gitmektedir. Hiç şüphesiz onun Mekke gibi farklılıkların bulunduğu bir şehirde doğup büyümesi ve tebliğine ilk olarak orada başlaması önemli olmuştur. Fakat onun birlikte yaşama kültürüne hayat veren esas katkısı Medine'de gerçekleşmiştir. Medine, İslâm Medeniyeti'nin doğduğu yer ve onun Medeniyet üssüdür. Peygamberin Medine'de tesis ettiği ilk İslâm Devleti'nin temel yaklaşımı, her inancın özgürce ifade edilebilmesi ve herkesin inancını en özgür biçimde yaşaması şeklinde olmuştur. Medine Sözleşmesi, bunu temin eden ilk yazılı belge ve sonraki uygulamalar da bu yaklaşımın pratiğe yansımış şekli olarak varlık bulmuştur. Nitekim sonraki dönemlerde değişik coğrafyalarda ortaya çıkan İslâm devletleri farklı inançlara mensup insanların birlikte huzur içinde yaşaması için çaba gösterirken bu kültürü yaşatma çabası içinde olmuşlardır. Ve bu çaba sayesinde zaman içinde zengin bir birlikte yaşama kültürü oluşturulabilmiştir.

Tarihe bakıldığında hemen fark edilir ki, Müslümanlar farklılıkları yok etmek istememişlerdir. Aksine onların varlıklarını sürdürmeleri için çaba harcamışlardır. Bu durum, Müslümanların hem kendilerine hem inançlarına duydukları yüksek güvenle alakalı olmalıdır. Böyle olmasaydı Müslümanlar dünyanın en stratejik bölgelerine uzun dönemler nasıl hükmedebilirlerdi? Daha önemlisi, bu süreçte pek çok büyük tehlike ile karşı karşıya kalan İslâm Medeniyeti, çoğulcu toplum yapısını koruma refleksini nasıl sürdürebilirlerdi?

2. Osmanlı Millet Sistemi

Osmanlı'nın birlikte yaşama tecrübesi bir başarının adıdır. Bu başarı birçok unsurla birlikte değerlendirilebilir. Fakat bunlar arasında

en önemlisi Osmanlı millet sistemidir.

Osmanlı millet sistemi etnik değil dinî temellidir. Osmanlıda millet, dinî bir gurup veya cemaat anlamındadır ve bugünkü yeni anlamı ulustan çok farklıdır. Mesela Rum milleti içinde Yunanların yanı sıra bütün Ortodoks Hıristiyan unsurlar kastedilmektedir. Osmanlı, bununla tebaasından herkesin inancını yaşaması ve kültürünü yaşatmasını amaçlamış, bu sayede adaleti tesis ve toplum düzenini temini hedeflemiştir. Osmanlı millet sistemi, her farklı unsur gibi Ermenilerin de Osmanlı toplumunda varlığını güven içinde devam ettirebilmesini sağlamıştır.

Osmanlı hâkimiyetinin başında Anadolu coğrafyasında güçlü bir Ermeni toplumu vardı. Selçuklular döneminde de durum farklı değildi. Bunun iki sebebinden söz edilebilir. Birincisi, Ermeniler, belli zanaatlar ve ticaretle iştigal ettikleri için genellikle şehir merkezlerinde yaşamışlardır. Osmanlı coğrafyasının hiçbir yerinde çoğunluğu teşkil edememelerinin¹ bu sebeple olduğu söylenebilir. İkincisi, daha çok ticaretle meşgul oldukları için istikrarı tercih etmişler ve değişen durumlara kolay uyum sağlamışlardır. Muhtemelen aynı sebeplerle Türklerin Anadolu'yu fethi ve Osmanlıların bölgeye hâkim oluşu süreçlerinde ciddî bir mukavemet göstermemişlerdir. Yine bununla bağlantılı olarak Türklerle Ermeniler arasında büyük savaşlar olmamıştır. Önce Bursa ve ardından İstanbul olmak üzere Osmanlı başkentlerinde kendilerine geniş alan açılması da ticaret ve zanaat ile olan ilgileri ile izah edilebilir.

Osmanlı millet sistemi, kendisini farklı bir inanca mensup olarak tanımlayanları millet kabul esasına dayanmaktadır. 1461'de İstanbul'da Ermeni Patrikhanesi'nin kuruluşu da, öncesinde Bursa'da Ermeni Cemaati'nin teşkili de aynı gerekçeyle hayat bulmuştu. Bu durum, Ermenilerin Roma döneminden beri Anadolu ve İstanbul'daki en güçlü konumuna işaret etmektedir. Bu dönemde Osmanlı toprakları dışında biri Kudüs diğeri Eçmiyadzin olmak üzere Ermenilere ait iki patrikhane daha vardı. Kudüs, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında Osmanlı hâkimiyetine girdi.

¹ Mehmet Şeker, *Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, 2. bs., Ankara 2002, s. 130.

Padişah, şehri ziyareti sırasında verdiği bir fermanla Kudüs Ermeni Patrikliği'ne geniş ayrıcalıklar tanıdı. Sonraki dönemlerde 1830 yılında Ermeni Katoliklerin ayrı bir cemaat olarak kabul edilmesi de 1850'de Ermeni Protestan Milleti'nin tanınması da aynı yaklaşımın bir yansıması olarak gerçekleşmiştir.

Osmanlı millet sisteminin diğer milletlerden daha çok ve özellikle iki milletin lehine sonuçlar doğurduğu ifade edilebilir: Rumlar ve Ermeniler. Bütün Ortodoksların Rum Patrikhanesi'ne bağlanması ve Kilise sayesinde Rumca'nın daha geniş kitleler tarafından kullanılması, Rumların lehine olmuştur. Osmanlı döneminde Ermenilerin Anadolu'da bağımsız bir örgüte kavuşmaları, onlara güçlü bir millet olma yolunu açmıştır. Bu durum, Ermeni Kilisesi'nin Roma döneminde gördüğü baskılardan sonra daha anlamlı olmuştur. Ermenilerin Osmanlıya bağlılıkları buna bir şükran ifadesi olarak anlaşılabilir. Nitekim denilebilir ki, "millet-i sâdika" bu sürecin sonunda ortaya çıkmıştır. Bu sürecin Osmanlı lehine sonuçları da olmuştur. Çünkü Osmanlı'da millet sisteminin temelleri, "devlet-i ebed müddet" anlayışı ile ilgilidir ve devletin uzun ömürlü olması ancak adaletle mümkündür. *Îlâ-yı kelimetullah* veya Allah'ın kelamını dünya ile buluşturma da fethedilen topraklara adalet götürmeyi gerektirmektedir.

Osmanlı millet sisteminin başarısında, her milletin dinî ve kültürel yaşamındaki özgürlüğü kadar güçlü bir merkezi idarenin varlığının da önemli rolü olmuştur. Nitekim merkezi otorite gücünü bütün unsurlar üzerinde hissettiremeseydi bir iç çatışma kaçınılmaz olurdu. Bu yüzden Osmanlı için çözüm, tebaa için daha fazla özgürlük ve merkezi otoriteyi güçlendirme çabalarını paralel yürütme şeklinde olmuştur. Osmanlı şehirlerinde farklı unsurların Avrupa'daki gibi gettolarda yaşamak zorunda kalmayışının da bu sürece olumlu katkı yaptığı söylenebilir. Bu durumun farklı toplumların iletişimini daha sağlıklı bir noktaya taşıdığı kabul edilelidir. Nitekim bazı mahalleler sadece Müslümanlara veya gayrimüslimlere ait olsa da bu mahallelerde başkalarının yaşamasına bir mani de yoktu. Millet sisteminin başarısı, dinî özgürlüğü

önemsediği kadar idari özerkliğe de değer vermesi sayesinde. Bu aynı zamanda, Osmanlı zihniyetinin asimilasyona yabancı oluşu ile de ilişkilidir. Nitekim Osmanlı'nın hedefi asimilasyon değil iç barıştır.

Ermenilere sadık tebaa dendiği ve aslî unsur olarak sayıldıkları herkesçe malumdur. Bunun sosyo-politik temelleri tarih içinde oluşmuştur ve bu yüzden çok güçlüdür. Anadolu'da Türkler ve Ermenilerin birlikte yaşamaları bin yıllık bir tecrübedir. Uzun zamandır bölgede yaşayan Ermeniler, Türk devletlerinin idaresinde, bilhassa Osmanlı döneminde tarihlerinin hiçbir döneminde sahip olmadıkları hak ve imkânlarla sahip olmuşlardır. Bu sayede ticaret ve zanaat işlerinde önemli roller üstlenmişler, yine bu sayede daha çok şehir merkezlerinde yaşamışlar ve güçlü biçimde varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Yanı sıra denilebilir ki, Ermenilerde millet bilinci oluşmasına en önemli katkı sağlayan millet Türkler olmuştur. Bu süreç, Türklerin Anadolu'ya gelişi öncesinde İslâm fetihlerine kadar uzanmaktadır. Nitekim Suriye, Irak ve İran fetihleriyle birlikte İslâm'la tanışan Anadolu'nun doğu ve güney bölgelerinde yaşayan Ermeniler mezhep farklılığı sebebiyle Bizans'tan gördükleri baskıyı Müslümanlardan aldıkları destekle dengeleme yoluna gitmişlerdir. Hatta bu işbirliği Ermenilere bazı bölgeleri Müslümanlar adına yönetme fırsatı da vermiştir. Tarihte Ermenilerin millet olarak var olmalarına sağlanan bu katkı olumlu ve işbirliği temelli olmakla birlikte bugün bazı Ermenilerin elde ettikleri kazanımları çatışma üzerinden okumak istedikleri görülmektedir. Nitekim bugün Ermeni kimliğinin en önemli kaynağı Türkiye karşıtlığı olarak kendini göstermektedir. Osmanlıların son döneminde Ermeni Milleti Nizamnamesi'nin 1863'te ilanı ve 140 üyeli Ermeni Millet Meclisi kurma imkânı tanınması, Ermenilerin millet olma bilincine katkının son örneği sayılabilir. Ne var ki, bu durum Türk düşmanlığı içinde adeta bir başlangıç olmuştur. Osmanlı, son dönemlerine kadar Ermenilere güvenmeye devam ettiğini buna mukabil Ermenilerin Nizamname ile uluslaşma ve bağımsız devlet olma yolunda

toprak dışında bir eksiklerinin kalmadığını da göstermiştir. Bu durum onları dış etkilere daha açık hale getirmiş, geleceklere için iç dinamikler yerine dış mihraklara yaslanmayı tercih etmelerine de yol açmıştır.

Dış etkiler bağlamında Ermenilerin millet bilincinin oluşmasına Rusların katkısını da unutmamak gerekir. 1828 ve sonrasında İran ve Anadolu'dan göç ettirilen Ermenilerin o günkü Revan Hanlığı bugünkü Ermenistan topraklarına yerleştirilmeleri, bu anlamda atılmış en önemli adım olarak dikkat çekmektedir. Fakat burada bir tarihî tespitin altını çizmek gerekir: Osmanlı katkısı ne kadar birleştirici ve birlikte yaşama kültürünü güçlendirici ise Rus etkisi o derece çatışmacı, ayrılıkçı ve dışlayıcı olmuştur.

B. Osmanlı Toplumunda Ermenilerle Birlikte Yaşama Tecrübesi

1. Osmanlı Toplumunda Ermeniler

Osmanlı toplumunun önemli unsurlarından olan ve kuruluştan itibaren Osmanlı idaresine girerek Konya, Eskişehir ve Kütahya çevresine yerleştirilen Ermeniler, Rumların baskısından kurtarılmaları maksadıyla merkezleri Kütahya olmak üzere ayrı bir cemaat olarak organize edilmişlerdir². Roma ve Bizans dönemlerinde mezhep farklılığı sebebiyle gördükleri baskılardan sonra bu şekilde teşkilatlanmaları Ermeniler için son derece yararlı olmuştur.

İstanbul'un fethinden sonra ise çeşitli yerlerden getirilerek yeni başkente yerleştirilmeleri³, Ermenilerin daha güçlü bir konuma yükselmelerini sağlamıştır. Zira yeni dönemde Hıristiyan milletler içinde farklı bir mezhebe sahip olmaları sebebiyle müstakil patriklik olarak teşkilatlandırılmışlardır. Bunun Ermeniler için olumlu etkileri kısa sürede ortaya çıkmıştır. Nitekim Ermeni nüfusun çok fazla arttığı ve kısa sürede İstanbul'un dünyada en kalabalık Ermeni nüfusa sahip şehri haline geldiği belirtilmektedir⁴. Patrikhanenin yanı sıra Ermenilerin mahkemeleri ve hapishaneleri

² Davut Kılıç, *Osmanlı Ermenileri Arasında Dini ve Siyasi Mücadeleler*, Ankara 2006, s. 30.

³ Kılıç, 38 vd.

⁴ Şeker, 130.

vardır⁵. Osmanlı Devleti'nin Ermenilere patrik seçme ve kilise açma hakkını verirken İslâm hukukunu çiğnediği⁶ tartışmaya çok açıktır. Uygulamanın İslâm hukukuna aykırılığı bir yana beklide Hz. Peygamberin Necran Hıristiyanlarına tanıdığı haklara tarihte en çok yaklaşan bir uygulama olarak değerlendirilmesi daha doğru olabilir.

Ermeniler, Osmanlı Devleti içinde Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yaşamışlardır. İstanbul ve Bursa dışında yoğun olarak yaşadıkları şehirler ise vilayet-i sitte (altı il) olarak bilinen Erzurum, Van, Bitlis, Harput, Diyarbakır ve Sivas illeridir. Diğer illerde de yaşamaktadırlar. Bazı yerlerde kendi mahalleleri veya köylerinde yaşıyorlardı. Birkaç örnek bunu göstermek için yeterli olabilir. Mesela 16. yüzyılda Besni'nin altı mahallesinden birisi *Ermeniyan Mahallesi*'dir. Yine aynı şekilde Niksar, Divriği ve Darende'nin⁷ yanı sıra Kayseri⁸, İzmir⁹ ve Samsun¹⁰ gibi pek çok şehirde Ermeni mahallesi bulunduğu görülmektedir İzmit Bahçecik'in tamamen 18. Yüzyıl başında buraya gelen Ermeniler tarafından kurulup geliştirildiği belirtilmektedir¹¹. 1880'li yıllarda Trabzon'da çoğunluğu Türkler oluşturmak üzere Rum ve Ermeniler de yaşamakta, ayrıca Rusların Kafkasya'yı işgalinden sonra bölgeyi terk etmek zorunda kalan Dağıstan, Çerkezistan ve Batum'dan gelen muhacirler de oturmaktadırlar¹².

⁵ Abdullah Poş, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Tarsus'ta Türk-Ermeni İlişkileri", *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler (HTE)*, Kayseri 2007, I, 108.

⁶ M. Hidayet Vahapoğlu, "Yönetim ve Azınlıklara Bakış Açısından Osmanlı Devleti", *Erdem*, c. VIII, sy. 22 (Ocak 1996), s. 49

⁷ Alparslan Demir, *XVI. Yüzyılda Samsun-Ayıntab Hattı Boyunca Yerleşme Nüfus ve Ekonomik Yapı*, doktora tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007, s. 78, 84, 87-88, 178-179.

⁸ Şeker, 113.

⁹ Marie-Carmen Smyrnelis, "İzmir'de Avrupa'lı Koloniler ve Etnik-Dinî Cemaatler, Birlikte Var Olma ve Toplumsallık Ağları (XVIII. Yüzyıl Sonu-XIX. Yüzyıl Ortası)", *Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak*, s. 215.

¹⁰ Hakan Akdemir, *2032 Nolu Trabzon Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonu ve Tahlili*, yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. SBE, Samsun 2008, s. 166, 238

¹¹ Bekir Günay, *Ermeni Meselesi ve Tehcir (İzmit Ermenileri ve Tehcir)*, İzmit 2006, s. 54.

¹² Akdemir, 372.

Dünyanın önemli dinî merkezlerinden Kudüs şehrinde Arap, Türk ve Yahudiler gibi Frank, Rum, Maruni, Gürcü, Kıptî, Habeş, Keldanî Hıristiyanlar gibi Ermeniler de yaşamaktadırlar¹³. Başka yerlerde mesela Rize¹⁴, Geyve¹⁵ ve başka pek çok yerde Müslümanlarla iç içedirler. Hatay, tarih boyunca birlikte yaşama konusunda en dikkat çekici şehirlerden biri olmuştur. Nitekim Osmanlının son dönemlerinde şehirde Ermenilerin Müslüman Türkler, Yahudiler, Hıristiyan Arap ve Rumlarla birlikte yaşadıkları görülmektedir¹⁶.

Bir tahminde bulunmak gerekirse Anadolu'da Ermeni nüfusunun % 10 civarında olduğu söylenebilir. Nitekim böyle bir tahmine imkân veren bazı veriler de bulunmaktadır. Osmanlı toplumunda gayrimüslim nüfusun oranları tarih içinde değişmekle birlikte Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu Besni'de Ermeni nüfusunun % 10 civarında olduğu¹⁷ görülmektedir. Benzer bir durumun ilk dönemlerden beri Ermeniler için önemli bir merkez olarak görülen Bursa'da da görülmektedir. 1892'de 76 bin civarında olan nüfusun 7541'inin Ermeni olduğu¹⁸ kaydedilmektedir. Sayıları hakkında bir tahminde bulunmak, konu ile ilgili istatistiklerin çokluğuna rağmen rakamların birbirlerinden çok farklı oluşu sebebiyle zordur¹⁹. Fakat toplumun önemli bir kesimini oluşturdukları kesindir.

Ermeniler genellikle ticaret ve zanaat ile meşgul olmuşlardır. Bursa'daki Ermenilerin özellikle bezzazlık, iplikçilik, kürkçülük, terzilik ve kuyumculuk mesleklerinde etkin oldukları, yanı sıra

¹³ Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi: 1608-16019*, İstanbul 1964, s. 89.

¹⁴ *1495 Nolu Rize Şerhiye Sicili*, 29b, 75a-76a.

¹⁵ Günay, 55

¹⁶ Adem Kara, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Antakya (1800-1850)*, doktora tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2004, s. 40.

¹⁷ Selahattin Kenger, *190 Numaralı Besni (Behisni) Kazası Osmanlı Şer'iyye Mahkemesi Kayıtlarının 118-236 Sahifelerinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, 1. tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. SBE, Kahramanmaraş 2006, s. 206.

¹⁸ Osman Çetin, "Bursa (Fethi Etnik Yapısı Müslim-Güymüslim Münasebetlerine Kısa Bir Bakış", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, İstanbul 1999, IV, 273.

¹⁹ Osmanlı coğrafyasında yaşayan Ermeni nüfus hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Justin McCarthy, *Müslümanlar ve Azınlıklar*, trc. Bilge Umar, İstanbul 1998, s. 45-89.

içki üretimi gibi farklı mesleklerle de iştigal ettikleri²⁰ anlaşılmalıdır. Ermenilerin, Müslümanlar ve Rumlarla birlikte barış içinde yaşadıkları Tokat'ın²¹ en büyük caddesi Behzat'ta bulunan 12 kuyumcu dükkânından sadece birinin Türklere diğerlerinin ise Ermenilere ait olduğu²² bir örnek olarak bile önemli bir gösterge olabilir. İzmir'de Ermenilerin İran mallarında (özellikle ipek) kentin ikmal tekeli elinde tuttukları, ayrıca Erzurum, Tokat, Sivas, Ankara gibi illerle ticaretle önemli rol oynadıkları belirtilmektedir²³. Şer'iyye Sicilleri'ndeki kayıtlara bakıldığında Ermenilerin mahkemelerde dava vekilliği yaptıkları da söylenebilir. Osmanlı entelektüel dünyası içinde de önemli bir yere sahip olduklarını belirtmek gerekir. Nitekim Osmanlı aydınlarının Batı bilim ve kültürünü yaymak için kurdukları ilk cemiyet olan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin kurucular listesindeki 33 daimi üyeden dokuzunun Ermeni olması²⁴, bir fikir verir niteliktedir. Rize'de boyacı Ermeni Naşita²⁵ gibi kayıtlar çok farklı meslekler icra ettiklerini ortaya koymaktadır.

Ermeniler, Osmanlı coğrafyasının her yerinde yaşadıkları gibi Osmanlı toplumunun her katmanında yer almışlardır. Ticaret ve zanaatla uğraşmaları ile tanınan Ermenilerin Osmanlı Devleti'nin bürokrasisi içinde de yer aldıkları ve önemli görevler üstlendikleri görülmektedir. En önemlileri olmak üzere Sadrazam ve Kaptanıderya Halil Paşa ile Vezir Mehmed Paşa Ermeni asıllı yöneticiler²⁶ olarak zikredilebilir. Bunlara Maliye ve Hazine-ir Hassa Nazırı Agop Paşa Kazazyan, Saray tercümanı Nişan Efendi, PTT ve Bayındırlık Bakanı Krikor Ağartan Efendi ve Bedros Efendi

²⁰ Ali İhsan Karataş, "Şer'iyye sicillerine Göre Tanzimat'a Kadar Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Hayatında Ermeniler", *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, I, 377 vd.

²¹ Harun Asıl, *18 Numaralı (H.1229/M.1813-1814) Tokat Şer'iyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Erciyes üniv., SBE, Kayseri 2006, s. II.

²² Ahmet Kankal, "Ermeni Edebiyatında Türk ve Ermeni Toplumları Arasındaki Komşuluk İlişkilerine Bakış", *HTE*, I, 225.

²³ Smyrnelis, 228.

²⁴ Ali Budak, "Ermenilerin XIX. Yüzyılda Yeni Bir Sosyal Hayat ve Edebiyatın Oluşum Sürecine Katkıları", *HTE*, I, 343-344.

²⁵ Arzu Pehlevan, *1495 Numaralı Şer'iyye Sicili Defterine Göre Rize'nin Ekonomik ve Sosyal Hayatı*, yl tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2008, s. 440, 442.

²⁶ Poş, 103.

Keresteciyan²⁷ gibi birçok isim daha eklenerek liste uzatılabilir. Listenin uzunluğundan daha önemli olan husus, Osmanlı Mebusan Meclisi'nde önemli miktarda Ermeni mebusun görev yapmış olmasıdır. Meclis'in 120 üyeli birinci döneminde 71'i Müslüman üyeye karşılık 49 gayrimüslim üye vardır ve bunların 12'si Ermeni'dir. İkinci dönemde 118 üyeli mecliste bulunan 48 gayrimüslim üyenin 16'sı Ermeni'dir. Burada dikkat çeken hususlardan birisi, Ermenilerin nüfuslarına göre yüksek sayı ile temsilidir. Daha da önemlisi Müslüman oylarıyla Meclise gönderilen Ermeni mebusların bulunmasıdır²⁸. Ermeniler, Osmanlı memur sınıfı içinde de yer almışlardır. 1856 Islahat Fermanı'nın bir gereği olarak Osmanlıda gayrimüslimler memur olarak çalışmaya başlayınca Ermeniler de memur olmuşlar, fakat bir yandan çalıştıkları yerlerde kuşku ile karşılanmışlar, diğer yandan Ermeni komitacıların saldırılarının hedefi olmuşlardır²⁹

2. Sosyal Hayatın Paylaşılması

a. Hukuki Meseleler: Müslüman ve Ermenilerin Birbirlerini Vekil Tayin Etmesi

Hukuki meseleler münasebetiyle birbirlerini vekil tayin ettiklerine dair dikkat çeken bazı kayıtlar Ermenilerle Müslümanlar arasında yaşananlar hakkında bir fikir verebilecek durumdadır. Besni'nin Meydan Mahallesi'nden bazı Müslümanların 1896 yılında miras davasında Ermeni Bardakçıyan Habib Efendi'yi vekil tayin ettikleri, yine aynı mahalleden Hacı Kerimzâde Muhammed oğlu Hüseyin'in miras ve veraset davasında Ermeni Arakil Ağa'yı vekil tayin ettiği³⁰ tespit edilmektedir. Yine Tarsus'ta Ermenilerin kendi aralarındaki sorunların çözümü için Şer'iyeye Mahkemeleri'ne başvurdukları³¹, Maraş'ta Türk ve Ermenilerin birbirlerini vekil tayin

²⁷ Levon Panos Dabağyan, *II. Abdülhamid Han ve Ermeni Meselesi*, İstanbul 2001, s. 236, 240-41, 245.

²⁸ Ahmet Oğuz, "Osmanlı İmparatorluğunda İlk Demokrasi Denemesi ve Ermeni Mebuslar", *HTE*, I, 248-255.

²⁹ Ayrıntı için bk. Abdülhamit Kırmızı, "Osmanlıcılık İle Milliyetçilik Arasında Hamidiye Bürokrasisinin Ermeni Memurları", *HTE*, I, 69-79.

³⁰ Kenger, 187 vd.

³¹ Poş, 108.

ettikleri³², aynı şekilde Tokat'ta Ermenilerin aile, miras, ceza ve vergi hukuku ile ilgili davaları Şer'iyye Mahkemeleri'ne taşıdıkları, davalarını desteklemek için Müslümanları şahit gösterdikleri³³ görülmektedir. Bunun gibi Bursa'da aile hukuku başta olmak üzere kendi kurumları aracılığıyla çözebilecekleri pek çok konuda bu mahkemelere başvurduklarına³⁴ şahit olunmaktadır.

Tokat'ta Müslüman ve gayrimüslimlerden oluşan on iki kişilik bir gurup tarafından Ermeni Çavuşyan Ohannes Efendi veledi Mıgır vekil tayin edilmiştir³⁵. Yine Ermeni Bulgunk kızı Perape bint Kigork dava vekillerinden Hacı Kerimzâde Mehmed Efendi ibn Abdülkerim'i vekil tayin etmiştir³⁶. Trabzon'da 1880'li yıllarda Müslümanlarla gayrimüslimlerin karşı taraftan bir dava vekiline vekâlet verdiği, kayıtların sonunda Müslüman ve gayrimüslim isimlerin birlikte yer aldığı görülmektedir³⁷. Bu durum tarafların birbirine duydukları güveni gösteren en güzel örneklerdendir.

1897 yılına ait bir kayıтта Besni'ye bağlı Kahta'dan Ayşe ve Emine'nin Ermeni Akçıyan Efendi'yi vekil tayin ettikleri görülmektedir³⁸. Benzer şekilde Tarsus'ta Müslümanlarla Ermenilerin birbirlerini vekil tayin etmeleri³⁹, bu konudaki örneklerden sadece birkaçıdır.

b. Ticarî Ortaklıklar

Osmanlı toplumunda Müslümanlarla Ermenilerin huzur içinde yaşadıklarını gösteren önemli hususlardan birisi taraflar arasında kurulan ticarî ortaklıklardır. Nisan 1646 tarihli bir belgede Larende'den Miravez adlı bir Ermeni ile iki İranlı tacirin ortak

³² Ahmet Eyicil, "Maraş'ta Türk-Ermeni İlişkileri", *HTE*, I, 198

³³ Açıkel, 299, 302-303, 313, 315.

³⁴ Karataş, 371.

³⁵ Tahir Bilirli, *111 Numaralı Tokat Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirilmesi*, Gaziosmanpaşa Üniv., SBE, Tokat 2006, s. 15.

³⁶ Bilirli, 111.

³⁷ Akdemir, 390.

³⁸ Kenger, 201.

³⁹ Poş, 110.

ticaret yaptıkları görülmektedir⁴⁰. Tarsus'ta Müslümanlarla Ermenilerin ticarî ortaklıklar kurdukları ve birbirlerine borç verdikleri⁴¹, Ereğli kömür madeni havzasında işletilen 385 ocağın 41'inin Ermeni madencilerin de içinde yer aldığı madenciler tarafından açılmış olduğu⁴² zikredilebilecek örneklerden bazılarıdır.

Tokat'ta Ermeni esnafın kendi esnaf kollarına sahip oldukları ve bazı işkollarında ise Türklerle aynı esnaf loncasında birlikte faaliyet gösterdikleri⁴³, benzer şekilde Zonguldak Ticaret Odası'nın birinci (1919) ve ikinci (1922) seçimlerinde oluşan yönetimde Müslüman Türklerle aralarında Ermenilerin de bulunduğu gayrimüslim unsurların birlikte yer aldıkları görülmektedir⁴⁴.

c. Ermeniler Arasında İhtida ve Mezhep Değişirme Olayları

i. Katolik ve Protestanlığa Geçişler

Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösteren misyoner örgütleri Müslümanları Hıristiyanlaştırmak için yaptıkları çalışmalarda başarısız olunca bu kez Ermeniler üzerinde çalışmaya başladılar. Bu hususta daha başarılı olduklarını görünce de faaliyetlerini onlar üzerinde yoğunlaştırdılar.

Ermenilerin ihtidası kadar ve belki de ondan daha çok Ermeni Cemaatini rahatsız eden husus, Ermeniler arasında Protestan veya Katolik mezhebine geçişler olmuştur. Kapitülasyonlarla birlikte çeşitli imtiyazlar elde eden Batılı devletler içinde bunu gayrimüslim tebaa üzerinde himaye hakkı olarak kullanma yolunda ilk önemli adımı atan Fransa olmuştur. Fransa, Cizvit papazlarından oluşturduğu misyoner teşkilatı ile Katolik propagandası başlatmış, dinî olduğu kadar siyasî ve ticarî amaçlar taşıyan bu çalışmalar ile özellikle 1673 kapitülasyonlarından sonra Osmanlı gayrimüslim

⁴⁰ Ahmet Gökhan Kaynakçı, *XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Larende*, yl tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2007, s. 31.

⁴¹ Poş, 108 vd.

⁴² Ahmet Öğreten, "Osmanlı Topumunda Birlikte Yaşama Sanatına Bir Örnek: Ereğli Kömür Havzası", *HTE*, 275.

⁴³ Ali Açıkel, "Tokat'ta Hukuk Alanında Türk-Ermeni İlişkileri 1770-1810", *HTE*, I, 310.

⁴⁴ Öğreten, 274 vd.

tebaası arasında Katolik mezhebine geçmeler artmıştır. Fransa'ya verilen imtiyazlardan Katolik Osmanlı tebaasının da yararlanabilmesi hususu, Osmanlı gayrimüslimlerine cazip gelmiştir. Fransa'nın desteği ile açılan misyoner okulları ve matbaalarla yürütülen faaliyetlerin engellenmesi yolunda Rum ve Ermeni cemaatlerinden gelen talepler üzerine Osmanlı Devleti 1701 yılında misyonerleri sıkı takibe başlamış, matbaalarını kapatmış ve Osmanlı gayrimüslimlerinin mezhep değiştirmelerini yasaklamıştır⁴⁵. Ermeniler arasında mezhep değiştirmelerin sayısının İslâm'a ihtida edenlerden daha çok olduğu belirtilmektedir⁴⁶. Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları yerler dışında da Ermeni Gregoryen mezhebinden Katolik veya Protestan mezhebine geçişler olduğu görülmektedir. Trabzon ve Samsun gibi vilayet-i sitte dışındaki bölgelerle ilgili kayıtlar bunu göstermektedir. Nitekim Trabzon'un Muhyiddin Mahallesin'de Protestan Ermenilerin ve Canık sancağının Samsun kasabasının Ermeni Mahallesinde Katolik Ermenilerin⁴⁷ yaşıyor olmaları geçişler hakkında bir fikir verebilir. Nitekim Trabzon'da mezhep değiştirme olaylarına rastlanmaktadır⁴⁸.

Avrupa devletlerinin Ermenilere ilgisi ve Osmanlı tebaası üzerinde nüfuz çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan bu durum sorunları daha karmaşık hale getirmiştir. Bir yandan Ermeni Cemaati kendi arasında parçalanırken diğer yandan Osmanlı Devleti'nin tebaa üzerindeki otoritesi zaafa uğramıştır. Buna mukabil Avrupa devletlerinin nüfuz alanı giderek genişlemiştir. Vartan Paşa'nın *Akabi Hikâyesi*'nde ele aldığı iki Ermeni genci Akabi ile Hagop'un aşklarının önündeki en büyük engelin farklı mezheplerden oluşları Ermenilerin karşılaştıkları sorunlar açısından dikkat çekici bulunabilir⁴⁹.

⁴⁵ Cevdet Küçük, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", Osmanlı, IV, 211.

⁴⁶ Ayşe Terzioğlu, *Vilayeti Sittede Ermeniler*, s. 74

⁴⁷ Akdemir, 166, 238.

⁴⁸ 1958 Nolu Trabzon Şerhiye Sicili, 39b-40a; 1960 Nolu Trabzon Şerhiye Sicili, 28a.

⁴⁹ Bk. Vartan Paşa, *Akabi Hikâyesi İlk Türkçe Roman (1851)*, haz. Andreas Tietze, İstanbul 1991.

ii. İhtida Olayları: İslâmlaşma

Osmanlı toplumundaki bazı Ermenilerin zaman içinde ihtida ederek Müslüman oldukları görülmektedir. İhtidalar tehcir dönemiyle sınırlı değildir. Fetihden itibaren Ermenilerin yerleştikleri önemli merkezlerden birisi olan Bursa'ya gelişlerinin 19. Yüzyıl başlarına kadar devam ettiği ve bunlar arasından Müslüman olan bazı grupların Bursa ile Kütahya çevresine yerleştikleri belirtilmektedir⁵⁰. Ermenilerden toplu olarak ihtida etmek istediklerine dair taleplerin⁵¹ bulunması, konunun toplumsal bir boyutta ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Trabzon'da 1794-1850 döneminde İslâm'ı kabul etmek için müracaat eden 53 kişiden yedisinin Ermeni olduğu, isimlerinden Ermeni oldukları anlaşılanlar da eklenirse sayının on üçe çıktığı⁵² şeklindeki kayıtlar da aynı şeyi gösterdiği gibi ihtida olaylarının tahminlerin ötesinde yaygınlık arzettiğini de söylemeye imkân verebilir. Ayrıca 18. Yüzyılda Kıbrıs'ta Müslüman olan Ermeniler⁵³, ihtidaların başka şartlar altında, başka dönemlerde ve başka yerlerde de gerçekleştiğini göstermektedir. Tehcir sırasında ve sonrasında Ermeniler arasında görülen ihtida olaylarının amacının tehirden kurtulmak ve eski yerlerine dönmek olduğu belirtilmektedir⁵⁴.

Osmanlı Devleti, tebaası üzerinde bir İslâmlaşırma siyaseti izlememiştir. Fakat ihtidaların da sempati ile karşılandığı söylenmelidir. Ayrıca bir yandan İslâm'ı din olarak seçenlere yapılacak baskıları önlemeye çalıştığı gibi İslâm'ı benimsememiş olanlar üzerinde bir baskı kurulmasına ve bu şekilde ihtidaların artmasına da müsaade etmemiştir⁵⁵.

⁵⁰ Çetin, 272.

⁵¹ Terzioğlu, 74.

⁵² Abdullah Saydam, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Ermeni Nüfus ve Cemaatlerarası İlişkiler", *HTE*, I, 139.

⁵³ Ali Efdal Özkul, "XVIII. Yüzyıl Kıbrıs Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumları", *HTE*, 361-362.

⁵⁴ Günay, 53.

⁵⁵ Kara, 280.

İhtidalarda bazı şartların arandığı dikkat çekmektedir. Mesela ihtida için 15 yaş sınırı uygulanmıştır. Bu durumun Ermenilerle ilgili olarak da geçerli olduğu söylenmelidir. Nitekim Sivas'ın Kangal kazasının Akpınar köyünden Nuriye adını alan İranohi adlı Ermeni kızının ihtida talebi, oniki yaşında olduğunun anlaşılması üzerine işleme konmamıştır⁵⁶. Hatta tehcir döneminde şartların zorlaştırıldığı da söylenebilir. Mesela kanunî olarak 15 olan ihtida yaşı daha sonra yirmiyeye çıkarılmış⁵⁷ ve yirmi yaşını tamamlamamış olanların ihtidaları kabul edilmemiştir. Buna gerekçe olarak bu dönemde ihtidanın fazlasıyla istismar edilmesi gösterilmiştir⁵⁸. Bunun dışında eşi askerde ve sağ olan Ermeni kadınlarının ihtidaları da kabul edilmemiştir⁵⁹.

Tehcir sırasında Müslüman halkın Ermenilere yardım ettiği ve onları tehirden kurtarmak istedikleri anlaşılmaktadır. Bu çerçevede bazılarının muhaceretini engellemek isterken onların ihtida etmiş olduklarını gerekçe olarak ileri sürdükleri⁶⁰ görülmektedir.

iii. Mezhep Değişirme ve İhtidalar Karşısında Osmanlı Devleti'nin Tavrı

Osmanlı Devleti, savaşın sona ermesinden sonra tehcir şartlarının ortadan kalktığını görerek Ermenilerden geri dönmelerini istediğine yukarıda değinilmişti. Konuyla ilgili olarak yayınlanan 31 Aralık 1918 tarihli yazıda çeşitli hükümler yer almakta ve din değiştirmiş olanların istediklerini yapmakta serbest oldukları, din değiştirmiş ve Müslümanlara evlenmiş olanların eski dinlerine dönebilecekleri ve bu durumda nikâhın düşeceği⁶¹ hükmü dikkat çekmektedir.

Yirmi yaşını tamamlamayanların ihtidasını dikkate almadığına yukarıda değinilmişti. Osmanlı Devleti, tehcire tabi tutulanların

⁵⁶ Terzioğlu, 74 vd.

⁵⁷ Cengiz Kartın, "Türk-Ermeni İlişkilerindeki Hoşgörü İklimi Çerçevesinde İhtida Hareketleri", *HTE*, I, 526; Terzioğlu, 76; Günay, 53.

⁵⁸ Günay, 53.

⁵⁹ Kartın, 526

⁶⁰ Kankal, 227.

⁶¹ Uslu, 90.

geri dönüşlerine izin verildiği yeni dönemde ihtida edenlerin eski dinlerine dönmelerini de serbest bırakmıştır⁶². Ayrıca yirmi yaşını tamamlamamış Ermenilerin ihtidalarını kabul etmemiş ve bu kimselerin nüfus kayıtlarının Ermeni olarak tashihine önem vermiştir⁶³. 1834 yılında mezhep değiştirme yasaklanmış, fakat Katolik ve Latin mezheplerine geçişler engellenememiştir⁶⁴.

İhtida eden Ermenilerden eski dinlerine dönenlerin olması⁶⁵, ihtidalar konusunda Osmanlı Devleti'nin bir baskısının söz konusu olmadığını göstermektedir. Haddizatında Ermeniler arasında ihtida hadiselerinin tehcir ile birlikte ortaya çıkmadığına da yukarıda değinilmişti. Nitekim önceki dönemlere ait pek çok ihtida hadisesi bunu göstermektedir.

iv. Mezhep Değiştirme ve İhtidalar Karşısında Ermeni Cemaatinin Tavrı

Bir yandan Protestan ve Katolik mezhebine geçişler diğer yandan bazı kimselerin Müslüman olduklarını açıklamaları, Ermeni Cemaati'ni tedirgin etmiştir. Ermeni Cemaatinin, en başından beri ihtidalarından rahatsızlık duyması anlaşılır bir durumdur. Fakat son dönemlerdeki gelişmeler Ermeni Cemaati için çok daha ciddi görünmektedir. Zira kısmen alışık oldukları ihtidalara son zamanlarda Protestan ve Katolik mezheplerine geçişler eklenmiştir. İkinci hususla ilgili olarak Ermeni Cemaati için bir ikilem de söz konusudur. Zira Osmanlı Devleti'ne karşı yeni tavizler için destek bekledikleri Avrupa devletlerinin yol açtığı bu durum Ermeni Cemaati'nin bölünmesi anlamına gelmekte idi.

Ermeni din adamları ve Kilise, ihtidalara karşı çıkarak engellemeye çalışmışlardır. Mesela bir Ermeninin Müslüman olduğunu haber alır almaz Osmanlı idaresine başvurarak ihtidanın kabulünü önlemek için çaba harcamışlardır⁶⁶. Ermenilerin ruhani liderlerinin

⁶² Günay,54.

⁶³ Kartın, 526.

⁶⁴ Kara, 49.

⁶⁵ Kartın, 531.

⁶⁶ Terzioğlu, 74

cezalandırmalarından kurtulmak için Katolik mezhebine geçtikleri belirtilmektedir⁶⁷.

d. Ermenilerde Türk Tesiri

Uzun süre birlikte yaşamının bir sonucu olarak Türkler ve Ermeniler birçok yönden birbirlerinden etkilenmişlerdir. Tabiatıyla her alanda Ermenilerin daha çok etkilendikleri düşünülmelidir. En çok etkilenilen alanın dil olduğu söylenebilir. Nitekim Türkçe bilmeyen, evinde Türkçe konuşmayan, Türk adet ve anelerini benimsemeyen Ermeni ailesinin bulunmadığı veya zikredilmeyecek kadar az olduğu belirtilmektedir⁶⁸. Yine Müslümanlardan etkilenen Ermenilerin, Türkler arasında yaygın isimleri kullandıkları⁶⁹ da kaydedilmektedir. Bu açıdan azınlıklar içinde Türk yaşayışına en çok uyum sağlayanların Ermeniler olması, bu yüzden onlar için "Hıristiyan Türkler" denmesi⁷⁰, anlaşılır bir durumdur. Zira isim, kimlik demektir.

Ermeniler, Türkçeyi sadece günlük hayatta kullanmış değildirler. Türkçeyi aynı zamanda edebiyat dili olarak kullanmışlardır. Toplumumuzda her dönemde Türkçe yazan Ermeni yazarlar bulunmuştur⁷¹. Ermeni harfleriyle Türkçe yazılmış bir roman olup Kerem ile Aslı hikâyesi ile pek çok benzerliği bulunan *Akabi Hikâyesi*, üzerinde düşünülmesi gereken bir örnek olarak zikredilebilir. 1850-1890 yılları arasında İstanbul'da çıkarılan 100 kadar süreli yayından 54'ünün kısmen veya tamamen Ermeni harfleriyle Türkçe basıldığı ve 1899'da İstanbul'daki 90 matbaanın 32'sinin Ermeniler tarafından yönetildiği⁷² de dikkate alınırsa Ermenilerin Türk tefekkür ve matbuat hayatındaki yeri çok daha iyi anlaşılabilir.

⁶⁷ Kara, 49.

⁶⁸ Cafer Ulu, "Türk-Ermeni Sosyo-Kültürel Etkileşimi: Dil ve Edebiyat Örneği", *HTE*, I, 508.

⁶⁹ Karataş 371.

⁷⁰ Budak, 326, 336.

⁷¹ Son dönemin popüler ismi Hrant Dink gibi Türkçe yazarlar hakkında bir yazı için bk. Ömer Lekeşiz, "Türkçe Edebiyatın Ermeni Yazarları", *Yeni Şafak Kitap eki*, sy. 14 (7 Şubat 2007), s. 18.

⁷² Budak, 337, 339.

Ermenilerin Türk kültürü ile olan güçlü bağlarının ve Ermeniler üzerindeki Türkçe tesirinin en önemli göstergelerinden birisi de Türkçe söyleyen Ermeni âşıklardır. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Ermeni asıllı Türk âşıkların sayısının 400'den fazla olduğu belirtilmektedir⁷³. Yine Türk halk edebiyatının Köroğlu, Âşık Garib ve Kerem ile Aslı gibi hikâyelerin Ermeniler arasında da nesilden nesile aktarılması⁷⁴, ortak değerler hakkında bir fikir verebilir. Üç Ermeni âşık mektebinden birisinin, Türk/Osmanlı Ermeni Âşık Mektebi olması ve Kafkasya, İran ve Osmanlı coğrafyasındaki Ermeni âşıkların ağırlıklı olarak Türkçe türküler okuyup şiirler yazmaları ve halk hikâyeleri anlatmaları⁷⁵, Osmanlı kültürünün Ermeniler üzerindeki etkileri bakımından dikkate değerdir.

Kültür etkileşimi ile ilgili önemli alanlardan birisi de musiki-dir. Nitekim Osmanlıda Ermeni musikişinasların eserlerini ve icralarını Müslüman Türk bestecilerin eserlerinden ve icralarından ayırmanın hiçbir zaman mümkün olmadığı belirtilmektedir⁷⁶.

e. Ermenilerin Türk Kültürüne Etkisi

Etkileşimin karşılıklı olacağı açıktır. Ermeniler, Osmanlı toplumundan ve İslâm kültüründen etkilendikleri gibi birçok açıdan da Türkleri etkilemişlerdir. Nitekim Erzincan'da Ermenilerin Türkçe konuşmasının yanı sıra Türklerin de Ermenice öğrenmeleri⁷⁷, etkileşimin karşılıklı olduğunu göstermektedir.

Ayrıca Ermenilerin Osmanlı kültürünün oluşumuna önemli katkılar sağladıkları bilinmektedir. Mesela *Ermeni Nizamnâmesi*'nin ilk Osmanlı anayasasına dolaylı etkisinin olduğu hatta bir model görevi gördüğü belirtilmektedir⁷⁸. Yanı sıra Osmanlı tiyatrosunun yenilenmesi ve yaygınlaşmasında Ermenilerin önemli rolü olmuş-

⁷³ Ulu, 515.

⁷⁴ Budak, 337.

⁷⁵ Ali Kafkasyalı, "Türk Âşıklık Geleneğinin Ermeni Kültürüne Etkisi ve Yaşayan Ermeni Âşıklardan Yusuf Ohannes (Yusufi)", *HTE*, I, 389.

⁷⁶ Mehmet Kınık, "Osmanlı Musiki Geleneği İçerisinde Ermeni Bestekârlar", *HTE*, III, 46.

⁷⁷ Kankal, 226.

⁷⁸ Özen Tok, "Osmanlı İmparatorluğunda Millet Sisteminin Çözülmesi Bağlamında Ermeni Milleti Nizamnamesi", *Hoşgörüden Yol Ayrımına Ermeniler*, III, 450.

tur. Oyunların Türkçe'ye çevrilmesi ve Türkçe oyun yazılmasındaki katkıları da üst düzeydedir⁷⁹. Vartan Paşa'nın *Akabi Hikâyesi* adlı çalışmasının Osmanlı coğrafyasında ilk roman denemesi olması⁸⁰ gibi hususlar da dikkate alınırsa bu husus kolayca anlaşılabilir. Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte bu kadarı ile iktifa edilebilir.

3. Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkması

a. İç Dinamikler

Osmanlı toplumunda Türklerle Ermeniler arasında bazı sorunlar yaşansa da iyi komşuluk ilişkilerinin öne çıktığını söylemek gerekir. Kendi mahalleleri olmakla birlikte Osmanlı toplumunun farklı kesimleri aynı mahalle veya köylerde yan yana komşu olarak yaşamışlardır. Bu durum herkesten çok Ermeniler için geçerlidir. Üstelik onlar daha çok ticaret ve zanaatla meşgul oldukları için köy veya mahallenin dışında çarşıda da Müslümanlarla birlikte dirler. Ayrıca Bu itibarla müşterilerinin daha çok Müslümanlar olduğu muhakkaktır. Aynı köyü, aynı mahalleyi ve aynı şehri paylaşan bu insanlar pek tabii olarak birbirlerinin sevinç ve hüznlerini de paylaşmışlardır.

Türkler ve Ermenilerin birbirlerinin kiracısı olmaları⁸¹ ve başka yerlere giden Ermenilerin eşlerinin günlük nafakalarını temin etmek üzere Müslüman tanıdıklarını kefil yapmaları⁸² gibi örnekler, Müslümanlarla Ermeniler arasındaki iyi komşuluk ve dostluk örnekleri olarak zikredilebilir. Dostluğun en iyisi şüphesiz çocuklar arasında kurulandır. Türk ve Ermeni çocukların birlikte beş taş oynamaları ve ekmeklerini paylaşmaları⁸³, bu anlamda önemli bir husustur. Ermeniler arasında oynanan Han-Paşa ve Pehlevan gibi oyunlar ve bunların hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tara-

⁷⁹ Budak, 327 vd.

⁸⁰ Budak, 339.

⁸¹ BilgehanPamuk, "Bilgehan Pamuk, "XVII. Yüzyılda Erzurum Şehrinde Uyumlu Bir Yaşam: Türk-Ermeni Birlikteliği", *HTE*, I, 466.

⁸² Açıknel, 301.

⁸³ Kankal, 226.

findan sevilmesi de, Osmanlı toplumunda Ermenilerle diğer unsurların önemli şeyleri paylaştıklarını göstermektedir⁸⁴.

Türklerle Ermeniler arasındaki dostluk ve iyi komşuluk ilişkileri böyle iken topluma entegre olmuş, bu kadar geniş hak ve imkânlara sahip, *millet-i sadıka* olarak bilinen Ermeniler, nasıl oldu da bir tehlike, bir mesele haline geldiler? Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde sun'î olarak başlatılan ve günümüzde hâla Türk tarihini mahkûm etmek için kullanılan Ermeni Meselesinin mahiyeti nedir? Bu meselenin arkasında hangi güçler vardır? Bu süreci hazırlayan unsurlar nelerdir? Bu konuda son zamanlarda çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Konuya, kısaca iç dinamikler ve dış etkenler açısından değinmekte fayda vardır.

Süreci etkileyen iç dinamiklerin başında Ermeni Kilisesi gelmektedir. Dış mihrakların etkisi ile oynadığı rol ayrı olmak üzere Kilisenin Ermenileri Osmanlıya karşı örgütleyen bir yapıya dönüşmesi üzerinde durmak gerekir. Denilebilir ki, Ermeni milliyetçiliğinin ortaya çıkmasında Kilise birinci derecede önemli rol oynamıştır. Şüphesiz bunda Osmanlı'nın da katkısı söz konusudur. Kilise önderlerini ve din adamlarını kendi toplumlarının liderliğine yükselten ve onlara olağanüstü bir güç atfeden millet sistemi bir yönüyle bu süreci hazırlamıştır. Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu dönemlerde vergilerin Ermeni Cemaati önderleri eliyle alınması merkezi otoritenin temsilcisi olarak hizmet eden bu gücün otoritenin zaafa uğradığı dönemde sorunun kaynaklarından birisi olmasına yol açmıştır.

19. yüzyıla kadar Ermeni Kilisesi otoritesini, Ermeni aristokrasisinden oluşan bir millî konseye dayanarak koruyabilmiştir. Fakat Islahat Fermanı'nın getirdiği imkânlardan yararlanan Ermeniler, yeni bir millet nizâmnamesi yapıp, asillerin tahakkümünü tamamen ortadan akaldırınca; Kilise önderleri, Fatih Sultan Mehmed'den bu yana ellerinde tuttıkları iktidarı Ermeni milletiyeye paylaşmak durumunda kaldılar. Bu ise Ermeni Kilisesi'nin ken-

⁸⁴ Ayrıntılar için bk. Anahide Ter Minassian, "Osmanlı İmparatorluğunda Ermeni Gençlerinin Oyunları", *Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak*, s. 235-256.

di geleceğini tehlikede görmesine yol açtı. Bu durum Kilise'nin Ermenileri devlete karşı örgütlenmesi ile sonuçlandı. Bazı yerlerde papazların Ermenileri cizye ödememeye teşviki⁸⁵, Kilise'nin sürece nasıl müdahil olduğunu göstermektedir. Esasen Ermeni din adamlarının konu ile ilgili çalışmaları çok eski dönemlere dayanmaktadır. Nitekim II. Viyana Kuşatması'nın başarısız olmasından sonra Karabağ'lı bir Ermeni din adamı olan İsrail Ori'nin, 1698-1711 yılları arasında Fransa, İngiltere, Almanya ve Rusya'yı dolaşarak Ermenistan'ı kurtarmak için bir Haçlı seferinin düzenlenmesini temine çalışması⁸⁶, ilk örnek olarak zikredilebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, iç dinamiklerin dış etkenlerle birlikte değerlendirilmesi gerekir. Zira bunlar birbirini besleyen ve birbirinden etkilenen bir yapı içinde oluşurlar. Nitekim Doğu Anadolu'da 19. Yüzyıl sonlarından itibaren ortaya çıkan isyanlar, Batılı devletlerin bölgeye dikkatlerini çekmek ve müdahalelerine imkân hazırlamak için çıkarılmıştır⁸⁷. 1862'den 1915'e kadar çok vergi alındığı ve kendilerine haksızlık yapıldığı iddiasıyla iki yılda bir isyanı gelenek haline getiren Ermenilerin Rusya, İngiltere ve Fransa'nın nüfuzundan yararlanarak bağımsız olmak istedikleri belirtilmektedir⁸⁸. Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan milliyetçilik hareketlerinden doğal olarak Ermeniler de etkilenmişlerdir. Başka türlü de olamazdı. Zira her etnik unsurun attığı bir adım diğerlerini de etkilemekteydi. Bu itibarla konunun bu yönü iç dinamikler içinde değerlendirilebilir.

Bağımsızlık için çalışan Ermenilerin Bulgaristan'ı örnek almaları⁸⁹, bu açıdan şaşırtıcı değildir. Haddi zatında Osmanlıdan ayrılan diğer Balkan milletlerini benzer şekilde izledikleri ve bu süreçten etkilendikleri düşünülmelidir.

⁸⁵ 1957 Nolu Trabzon Şer'iyye Sicili, 41b-42a.

⁸⁶ Mehmet Saray, *Ermenistan ve Türk-Ermeni İlişkileri*, Ankara 2005, s. 27.

⁸⁷ Kemal Çiçek, *Ermenilerin Zorunlu Göçü*, Ankara 2005, s. 318.

⁸⁸ Eyicil, 218.

⁸⁹ İlhan, 146.

b. Dış Etkenler

Bugün en çok konuşulan konulardan birisi olan Ermeni Meselesi, aslında bir açıdan Avrupa ile Rusya'nın Osmanlı üzerindeki hâkimiyet mücadelesidir. Rusya, Osmanlı coğrafyası üzerinden Akdeniz'e inmek isterken İngiltere aynı coğrafya üzerinden Uzak Doğu ile irtibat kurmak istiyordu. İngiltere, Rusya'nın Osmanlı Devleti üzerinde tek başına hâkimiyet kurmasını ve böylece Akdeniz'e ulaşmasını istemiyordu. Fakat bölgede önü tamamen kesilirse dikkatini Uzak Doğu'ya çevirebilir, bu da İngiltere'nin Hindistan ve Çin'deki çıkarlarını tehlikeye sokabilirdi. Konunun bu boyutu Ermeni Meselesi ile ilgili olarak dış etkenler üzerinde durmayı gerektirmektedir.

Fransız İhtilali ile birlikte dünyanın hızlı bir değişim yaşadığı ve bu sürecin imparatorlukların sonunu getirdiği bilinen bir gerçektir. Ermeniler de bu süreçten etkilenmişlerdir. Bu anlaşılabilir bir durumdur. Fakat Osmanlı Devleti'ni zaafa uğratmak isteyen dış mihraklar da bunu kullanmışlardır. Sürecin iki önemli aktörü vardır. Biri Rusya diğeri ise İngiltere ve Fransa'nın başını çektiği Avruda'dır. Konu Rusya ve Avrupa devletlerinin bu süreci tahrik etmeleriyle farklı bir boyut kazanmıştır. Bugün de Ermeni Meselesi, dünya kamuoyuna Türk-Ermeni meselesi olarak yansıtılmak suretiyle konu üzerindeki Avrupa etkisi saklanmak istenmektedir. Konu Ermenilerin soykırıma tabi tutuldukları iddiası ile birlikte diğer boyutlarından da soyutlanmış olmaktadır. Oysa konunun bütünüyle bir Türk-Ermeni meselesi olmadığı, bu hadisenin birçok sebeplerinin bulunduğu ve bunların arkasında İngiltere, Rusya, Fransa, Amerika gibi Batılı devletlerin olduğu bilinmektedir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Ermeni olaylarını perde arkasından yönetme çabasında, Batılılar Osmanlı Devleti'ne karşı başarılı olmuşlardır. Yeni dönemde tekrarlanan ve o çabanın devamı olarak ortaya çıkan bugünkü tezgahın başarısızlığa mahkum edilebilmesi için bunun bir an önce fark edilmesi gerekmektedir.

Ermenileri Osmanlı için ilk olarak mesele haline getiren Ruslar olmuştur. Hatta tarih boyunca Ermenileri kendi çıkarları için en

çok kullanan milletin Ruslar olduğu belirtilmektedir⁹⁰. Rusların konuya ilgisi Çar Petro dönemine (1689-1725) kadar eskiye gitmektedir⁹¹. 1827-1829 yılları arasında önce İranlılar ve ardından Osmanlı ile yaptıkları savaşlar sonrasında bölgedeki Ermenileri bölgede toplayan Ruslar, bugünkü Ermenistan'ı kurmakla bu sürecin ilk önemli adımını atmışlardır. Bu çerçevede Ruslar Türkmençay Antlaşması'ndan sonra İran'dan 40 bin ve Edirne Antlaşması'ndan sonra Doğu Anadolu'dan ise 100 bin Ermeni göç ettirilerek Revan Hanlığı (bugünkü Ermenistan) topraklarına yerleştirdiler ve bölge Ermeni Vilayeti adıyla Rusya'ya dahil edildi⁹². Ruslar, Ermenileri bölgeye yerleştirme siyasetini sürdürdüler. Nitekim 19. Yüzyıl sonlarında Revan ve çevresine Ruslar tarafından yerleştirilen Ermenilerin sayısının bir milyona ulaştığı belirtilmektedir⁹³. Rusların Ermenileri Gümrü, Ahıska ve Ahilkelek'e yerleştirmeleri⁹⁴ de bu dönemin bir uygulaması olarak karşımıza çıkmaktadır ve sorunun devam edeceğinin bir göstergesidir.

19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Osmanlı devleti için ciddi bir Ermeni galesi yoktu. Ancak 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı sonrasında yapılan Ayastefanos (3 Mart 1878) ve Berlin Antlaşmalarıyla (13 Temmuz 1878) Ermeni meselesi Rusya'nın çabalarıyla devletlerarası bir boyut kazandı. Nitekim Ayastefanos Antlaşması, Ermenilerin yaşadığı Doğu Anadolu'da ıslahat istiyor ve onları Türk, Kürt ve Çerkeslere karşı korumayı öngörüyordu⁹⁵. İngiltere ve Avrupa'nın sürece dahil olmaları, sorunun boyutunu daha da büyütüştür. Berlin Kongresi'nden sonra Osmanlı İmparatorluğunu

⁹⁰ Aygün Abbasova, "18. Yüzyılda Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışında Rusya'nın Rolü", *Hoşgörüden Yol Ayrımına Ermeniler*, II. Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu, 22-24 Mayıs 2008, haz. Metin Hülagu vdğr., Kayseri 2009, s. 234.

⁹¹ Saray, 27.

⁹² Saray, 30. Ayrıca bk. Kemal Beydilli, *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler*, Ankara 1988.

⁹³ Bilal Dedeyev, "19. Yüzyıl Ermeni Milliyetçiliğinin Yapılanmasında Rusya'nın Rolü", *Hoşgörüden Yol Ayrımına Ermeniler*, I, 336, 343.

⁹⁴ Enver Konukçu, "Osmanlılar ve Millet-i Sadıkadan Ermeniler", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara 1999, IV, 328.

⁹⁵ Abdurrahman İlhan, *Arşive Belgelerine Göre 1915 Yılındaki Tehcir Olayının Sivas'ta Uygulanması*, yl tezi, Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir 2008, s. 148.

uğraştıran, Batılı devletlerin kendi çıkarları doğrultusunda Osmanlı'nın iç işlerine karışmasına sebep olan en önemli konu Ermeni meselesi olmuştur.

Rus desteğinden yararlanmak Ermeniler için faydalı görünmekle birlikte bir tehlikeyi de beraberinde getirmekteydi. Rusya'nın İstanbul üzerindeki emelleri, Ermeni Kilisesi için bir tehlikeye de işaret etmekteydi. Eğer Ruslar, İstanbul'a hâkim olup, Bizans'ı tekrar canlandırma iddiasında başarılı olurlarsa, İstanbul Ermeni Patrikhânesi'nin bütün hakları ve imtiyâzları sona erebilirdi. Bu endişeler sebebiyle Kilise dünyevî yetkilerini koruyabilmek için İmparatorluk içinde muhtar bir Ermenistan kurmayı düşünmeye başladı. Hedefe ulaşabilmek için, Milliyetçilik akımından yararlanma yoluna gidildi.

Bundan sonra İngiltere'nin Protestanlar ve Rusya'nın da Ortodoksları himaye politikası izlemeleri ile Osmanlı geri dönüşü olmayan bir şekilde Batılı devletlerin tesirine daha açık hale geldi. Tanzimat hamlesi ile Osmanlı tebaasını yeniden toparlamaya çalıştıysa da bunda başarılı olamadı.

Ermeniler Islahat Fermanı'ndan sonra Batılı devletlerin desteğiyle 1860 Ermeni Milleti Nizâmnâmesi adı altında bir anayasa oluşturmuşlardı. Bu anayasadan sonra Batılı devletler kendi güdümlerinde Bağımsız Ermeni Devleti fikrini işlediler.

Patrikhâne ise bu maksatla Ermeni milletçiliğini güçlendirmeye çalışırken, diğer taraftan Avrupa devletlerinin ve kamuoyunun dikkatini konuya çekmeye uğraştı.

1875 yılında Bosna Hersek isyânı sonrasında Avrupalı devletlerin baskısıyla bölgede ıslahat yapılması Osmanlı devletinden istenince, patrikhâne Doğu Anadolu'da muhtar Ermenistan projesini hızlandırmış, henüz İngiltere, Osmanlı toprak bütünlüğünden yana olduğu için bu teklif yeterince destek bulmamıştı. Ancak patrikhâne propaganda çalışmalarına hem içeride hem de dışarıda devam etmişti.

Ermeni sorununun ortaya çıkışı ile ilgili farklı tarihler üzerin-

de durulmakla birlikte Ermenilerin 1880'li yıllardan itibaren dış güçlerin de etkisiyle Osmanlı Devleti için sorun olmaya başladıkları belirtilmektedir⁹⁶. Osmanlı Devleti'nin 1877-78 Savaşı'nda Rusya'ya yenilmesi üzerine Osmanlı politikasını değiştirmeye başlayan İngiltere, Osmanlı Devleti'nin tek başına Rusya'nun kontrolüne geçmemesi için süreci kendi lehine çevirmeye çalışmıştır. Sonuçta Rusya'nun Ermenileri himâye etme gerekçesiyle Akdeniz'e inme çabası ve Osmanlı üzerindeki Rus nüfuzu kırılrsa da Ermeni meselesine İngiltere ve Avrupa'nun doğrudan müdahil olmasının da yolu açılmış oldu. Ermeni sorununun siyâsî olduğunu söyleyen Kemal Çiçek, sorunun, Rusya'nın sıcak denizlere inmek için sadık destekçiler araması ve Osmanlı Ermenilerini himayesine almasıyla başladığını, Rusya'nın bu politikasından rahatsız olan İngiltere ve diğer yayılcı güçlerin kısa sürede sürece dahil olarak kendilerine bağlı misyonerler vasıtasıyla Ermenileri kışkırtmaları ve onların da dış tahriklere kapılarak bağımsız bir devlet kurmak için silaha sarılmaları ile ortaya çıktığını ifade etmektedir⁹⁷.

Bu şekildeki bir mücadele içinde Osmanlı Devleti kendisini kurtlar sofrasının tam da ortasında buldu. Düşmanları Rusya ve Avrupa ise Ermeni Meselesi sayesinde Osmanlı Devleti'ni kısıp almış oldular. Girilen bu yol Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ile sonuçlandı gibi Ermenilere de bağımsızlık getirmemiştir. Dış mihrakların çabalarıyla iki taraf da kaybederken süreden karlı çıkan yalnızca Rusya ve Batılı sömürgeci güçler olmuştur. Burada haklı olarak bir soru akla gelmektedir. Osmanlı Devleti'ne karşı Ermenilerden maharetle yararlanan güçler neden Ermenilerin bağımsızlığı için ısrarcı olmamışlardır? Rusya'da 1917 yılında gerçekleşen devrimden sonra yeni bir rejim işbaşına geldiği için bazı politika değişiklikleri olduğu söylenebilir. Fakat Avrupa için ne değişmiştir? Savaştan galip çıktıktan sonra bunu daha kolay sağlama imkânına kavuşmuş değil midir? Anadolu'nun direnişi ve Milli Mücadele'nin etkisi elbette göz ardı edilemez. Fakat acaba başka etkenler de söz konusu olabilir mi? Yoksa Batı dünyası Malazgirt'te

⁹⁶ İlhan, 146.

⁹⁷ Çiçek317.

Türklerin safına geçmelerini unutmadıkları Ermenileri her zaman düşman olarak gördüğü⁹⁸ için cezalandırmak istediği ve Ermeni Meselesi ile hem Osmanlı Devleti'nden hem de Ermenilerden öğ aldığı da düşünülebilir mi?

4. Tehcir: Bin Yıllık Birlikte Yaşamın Sekteye Uğraması

a. Uygulamalar-Sorunlar

Tehcir, bilindiği gibi I. Dünya Savaşı sırasında Rusların Doğu Anadolu'yu işgali tehlikesi ve Ermenilerin kendileri ile işbirliği yapacaklarına dair güçlü istihbarat üzerine uygulamaya konan bir tedbirdir. Tedbir çerçevesinde bölgede Ruslarla işbirliği yapabilecek olan Ermeni vatandaşlar Osmanlı Devleti'nin bir kararı ile daha iç bölgelere nakledilmişlerdir.

Uygulama sırasında bazı sorunlar yaşanmıştır. Tehcir uygulaması sırasında karşılaşılan en önemli sorunlardan birisi, Ermenilerin yollarda saldırıya uğramalarıdır. Buna karşı tedbirler alındığı dikkat çekmektedir. Erzurum vilayetine gönderilen 30 Mayıs 1331 (12 Haziran 1915) tarihli ve Dahiliye Nazırı Talat Paşa imzalı yazıda tehciire tabi tutulan Ermenilerin yolculukları sırasında can güvenliklerinin sağlanması istenmekte ve yollarda aşiretlerin saldırılarına fırsat verilmemesi için gerekli tedbirlerin alınması tembih edilmektedir⁹⁹.

Tehcir uygulaması sırasında karşılaşılan önemli sorunlardan birisi de açlık olmuştur. Uzun zamandan beri sürdürmek zorunda kaldığı ve hala içinde bulunduğu savaş şartları sebebiyle Osmanlı Devleti'nin iâşe temininde zorluklar yaşadığı ve tehciire tabi tutulan Ermenilerin açlıktan ölümlere varan zorluklar yaşadıkları olmuştur. Dahiliye Nazırı Talat imzasıyla Halep'te Muhacirin Müdürü Şükrü Bey'e yazılan 13 Teşrinievvel 1331 (26 Ekim 1915) tarihli yazıda Ermeni kafilelerinde her gün açlıktan ölenlerin olduğu belirtilerek iâşelerinin temini için en az yüz bin lira gönderilmesini isteyen 4. Ordu Kumandanlığının 10 Teşrinievvel 1331 (23 Ekim

⁹⁸ Dabağyan, 82

⁹⁹ BOA, DH, ŞFR, nr. 54/10

1915) tarihli telgrafından bahsedilerek durum hakkında bilgi istenmektedir¹⁰⁰.

Tehcir uygulaması, bütün Ermenilere yönelik olmamıştır ve bazıları bundan istisna edilmişlerdir. Mesela Sivas'taki Protestan ve Katolik Ermeniler bu kabildendir¹⁰¹. Bunun gibi Ereğli Kömür Havzası ve Zonguldak göç kapsamı dışında tutulmuştur¹⁰². Ayrıca ihtida edenlerin tehcir kapsamı dışında tutulduğu fakat bu uygulamanın çok kısa sürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim 22 Haziran 1915 tarihinde tüm vilayet ve mutasarrıflıklara çekilen bir telgrafta sevk edilen kabilelerde ihtida etmiş Ermeniler varsa bunların sınırlar dâhilinde kalması belirtilmiş, fakat 1 Temmuz 1915 tarihli yeni bir telgrafta ihtida edenlerin de göç ettirilmesi istenmiştir¹⁰³.

Bir süredir biriken güvensizlik ve düşmanlıklara rağmen Müslümanlar ile Ermeniler arasında hala birlikte yaşama için güçlü bağlar bulunduğu söylenebilir. Zira Müslümanların Ermenilerin acılarını paylaştıkları görülmektedir. Nitekim tehcir sırasında Müslümanların Ermenilere yardım ettikleri, yemek verdikleri, ayrıca tehcire tabi tutulmamaları için onları sakladıkları ve çeşitli şekillerde onlara sahip çıktıklarına¹⁰⁴ şahit olunmaktadır. Urfa kadısı başta olmak üzere pek çok kimsenin Ermenileri evine kabul etmesi ve himayesine alması¹⁰⁵, devletin bir güvenlik tedbiri olarak ortaya çıkmış olmakla birlikte halkın tehciri gönül rahatlığı ile benimsemediğini göstermektedir.

b. Geri Dönüşü Teşvik

Osmanlı Devleti, I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden hemen sonra şartların değiştiği düşünülerek tehcire tabi tutulanların geri

¹⁰⁰ BOA, DH, ŞFR, nr. 57/110. Zorunlu göç uygulaması ve karşılaşılan sorunlarla ilgili ayrıntı için bk. Hikmet Özdemir vd.ğr., *Ermeniler: Sürgün ve Göç*, Ankara 2004, s. 53-108.

¹⁰¹ İlhan, 152.

¹⁰² Öğreten, 271.

¹⁰³ Terzioğlu, 76.

¹⁰⁴ Kankal, 277-78

¹⁰⁵ Bu konudaki örnekler için bk. Hans-Lukas Kieser, "Bir Misyoner Hastanesinin Çevresindeki Küçük Dünya: Urfa, 1897-1922", *Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak*, 257-287.

dönebileceklerini duyurmuştur. Osmanlı, tehcir şartları ortadan kalktığı için Ermenilerin geri dönüşü ile ilgili çalışmalar başlatmış, fakat bu konuda İtilaf devletlerinin baskıları da söz konusu olmuştur¹⁰⁶. Ermenilerin bir kısmı bu çerçevede geri dönmüşlerdir. Mesele 1 Kasım 1918 tarihli bir belgeye göre 3160 Ermeni'nin Sivas'a döndükleri belirtilmektedir¹⁰⁷.

Osmanlı Devleti'nin geri dönüşü teşvik ettiği görülmektedir. Bu çerçevede muhtaç olanların yol masrafları ve zaruri ihtiyaçları devlet tarafından karşılanmıştır. Nitekim Dahiliye Nazırı Vekili imzasıyla 16 Kanunisani 1335 (16 Ocak 1919) tarihli Konya vilayeti ile Eskişehir ve İzmit mutasarrıflıklarına gönderilen yazıda sevkiyata tabi tutulmuş Ermenilerden muhtaç olanların yol masrafları ile zaruri ihtiyaçlarının karşılanması istenmekte, ayrıca isterlerse memleketlerinden başka yerlere de gidebilecekleri, fakat harcırahlarının memleketleri dikkate alınarak hesaplanacağı ifade edilmektedir¹⁰⁸.

Osmanlı Devleti, tehcir sonrası geri dönecek Ermenilere yardım etmek suretiyle bu millete karşı özel bir düşmanlık beslemediğini göstermiştir. Dahiliye nazırı vekili imzasıyla Mamuretü'l-Aziz vilayetine gönderilen Kanunisani 1335 (Ocak 1919) tarihli yazıda Rum ve Ermeniler için seferberlik tahsisatından 400 bin kuruş gönderildiği ve memleketine dönecek olanlardan yardıma muhtaç olanlara yardım yapılması istenmektedir¹⁰⁹. Yine Dahiliye Nezareti'nden Ankara Vilayetine gönderilen 6 Kanunisani 1335 (6 Ocak 1919) tarihli yazıda avdet eden Ermenilerden muhtaç olanlardan büyüklere 3 kuruş küçüklere ise 60 para yevmiye verilmesi, ayrıca gıda yardımı yapılması emredilmektedir¹¹⁰.

Teşvik ve yardımlara rağmen tehciire tabi tutulanların önemli bir bölümünün geri dönmediği anlaşılmaktadır. Tehcir öncesi 184

¹⁰⁶ Dilara Uslu, *The Times Gazetesine Göre Türkler ve Ermeniler (1918-1919)*, yl tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2006, s. 88.

¹⁰⁷ İlhan, 153.

¹⁰⁸ BOA, DH, ŞFR, nr. 95/137

¹⁰⁹ BOA, DH, ŞFR, nr. 95/209

¹¹⁰ BOA, DH, ŞFR, nr. 95/52

Ermeni hanenin bulunduğu Geyve'ye 15-20 hanenin döndüğü, kaymakamın dönenlere karşı ilgisiz hatta olumsuz tavır takındığı ve fakat İzmit mutasarrıflığının konu ile ilgilenerek zor durumda olanlara yardım edilmesi yönünde adımlar attığı belirtilmektedir¹¹¹. Bu durum, bazı yerlerde dönenlerin sayısının düşüklüğü kadar süreçte yöneticilerin de etkisinin bulunduğunu göstermektedir.

Dönenlerin eski yerlerine gitmeleri sağlanmaya çalışılmıştır. Geri dönüşlerle ilgili karşılaşılan en önemli sorunlardan birisi, tehire tabi tutulan Ermenilerin evlerinin bir kısmına Rus işgali ve Ermeni çetelerinin saldırılarından kaçanların yerleştirilmiş olmasıdır. Fakat sorun, hem Ermenilerin hem de buralara yerleşen Müslüman muhacirlerin mağdur edilmeyeceklerine dair Ahmet İzzet Paşa hükümetinin verdiği güvence ile çözülmeye çalışılmıştır¹¹². Geri dönenlerin sorunları sadece eski yerlerine dönmek değildir. Döndüklerinde Müslüman halk ile savaş döneminde yaşanmış olaylar sebebiyle oluşan husumet, Ermeniler için bazı bölgelerde eski huzur ortamının yerini sorunlara terk ettiği görülmüştür. Bazı kimselerin bu durumu tahmin ederek dönme çabasında bulunmadıkları da düşünülebilir.

Sonuç

Osmanlı Devleti, tarihte kurulmuş en güçlü devletlerden biridir. Büyüklüğünden daha önemli olan yanı oluşturmayı başardığı, muazzam birlikte yaşama kültürüdür. Çok sayıda farklı inanç mensubunu uzun süre bir arada barış içinde yaşatabilmesidir. Ermeniler, bu muazzam birlikte yaşama kültürünün oluşumuna katkı sağlayan milletlerin en önemlilerinden biridir. Onlar Osmanlıdan önce de Selçuklular ve daha önceki dönemlerden beri Müslümanlarla birlikte yaşamışlardır.

Osmanlı, bu birlikte yaşama kültürünü önceki Müslüman toplumlardan devralmıştır. Fakat Osmanlı bunu herkesten daha uzun soluklu kılabilmıştır. Denilebilir ki, Osmanlı toplumunun farklılık-

¹¹¹ Günay, 55.

¹¹² Uslu, 88 vd.

larla birlikte barış içinde yaşama başarısı, herkes tarafından takdir edilmiştir. Ermeniler Müslümanlarla sosyal ilişkiler açısından diğer toplumların önüne geçmişlerdir. Hem Osmanlı toplumundan etkilenmişler hem de Osmanlı toplumunu etkilemişlerdir. Günlük hayatta Türkçeyi kullanabilmeleri ve Türklerden ayırt edilememeleri, millet-i sadıka olarak anılmaları, etkileşim, karşılıklı güven ve dostluğun boyutları hakkında bir fikir verir niteliktedir.

İlişkiler uzun süre mükemmel bir şekilde devam ederken Ermeniler, Fransız İhtilali'nden sonra gelişen milliyetçilik hareketlerinden etkilenmişler ve Avrupa ile Rusya'nın da tahrikleri ile bağımsızlık talebinde bulunmaya başlamışlardır. Bu konuda Osmanlı Devleti'nin ürettiği politikalar maalesef Ermenilerle yeniden ortak bir zeminde buluşabilmeyi sağlayamamıştır. Doğuda beliren ve yaklaşık bir asırdır sürekli Osmanlı aleyhine güçlenen Rusya tehlikesi, bir noktadan sonra Osmanlı Devleti'ni ciddi tedbirler almak zorunda bırakmıştır. I. Dünya Savaşı içinde 1915 yılında Ruslarla işbirliğinin engellenmesi arzu edildiği için tedbir, Ermenilerin bölgeden uzaklaştırılarak iç bölgelere zorunlu göçü şeklinde uygulanmıştır. Bu bin yıllık birlikte yaşamının sekteye uğradığının bir göstergesi gibiydi. Savaş ve tehcir sırasında bütün Osmanlı toplumu büyük bir dram yaşamıştır. Evlerini ve yurtlarını terk etmek zorunda kaldıkları için Ermenilerin dramı daha farklı olmuştur. Osmanlı Devleti, çeşitli tedbirler aldıysa da uzun süren savaşların getirdiği imkânsızlıklar sebebiyle tedbirler, göç ettirilenlerin ihtiyaçlarını karşılayamamıştır. Daha sonra Rusya'nın savaştan çekilmesi ile tehdit ortadan kalktığı için tehcire tabi tutulanlara eski yurtlarına dönebilecekleri açıklanmıştır. Bir kısmı geri dönse de eski ahenk ve uyumun yakalanması artık mümkün değildir. Aslında tehcir sırasında Müslümanların Ermenilere yaptıkları yardımlar, yeniden barış içinde yaşamak için her şeyin bitmediğini göstermekteydi. Fakat savaş şartlarının herkes üzerinde bıraktığı olumsuz etkiler durumu bir hayli değiştirmişti. Geri dönüşler yeterli düzeyde olmadı ve Ermenilerin bir kısmı Suriye bölgesinde kalırken büyük bir kısmı Avrupa ülkelerine doğru yeniden göç yolunu tuttular. Burada Osmanlı Devleti'ne Ermenileri yeniden

kazanamadığı için bir eleştiri yöneltilebilir. Fakat Avrupa'nın barışın ve birlikte yaşamanın yeniden ikamesi için olumlu hiçbir katkıda bulunmadığını da söylemek gerekir. Doğrusu Avrupa'dan bunu isterken çok şey istemiş de olmaktayız. Zira Avrupa bunu yapabilecek tarihî derinlikten yoksundu. Batı medeniyetinin bu anlamda birlikte barış içinde yaşama tecrübesi ve birkimi henüz bunu yapabilecek düzeyden çok uzaktı. Bunun çok zaman isteyen ve zor kazanılan bir husus olduğu malumdur. Son dönemlerde attığı önemli adımlarla aldığı mesafeye rağmen bu konuda hala çok sorunlu bir yerde durduğu da düşünülürse o dönemde böyle bir beklenti içinde olmak aşırı iyimserlik olurdu.

Tarih, dostluk ve barışın yeniden tesisi için bize kılavuzluk edebilir. Türk-Ermeni ilişkileri çok farklı boyutlarıyla yeniden ele alınabilir. Nitekim Bursa Türk-İslâm Eserleri Müzesi'nde sergilenen Anadolu Selçuklu sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Ermeni Kralı Hetum ile Sis'te basılmış müşterek sikkesi, başka birçok örneğiyle birlikte konunun Osmanlı öncesini de kapsayacak şekilde daha geniş boyutta ve farklı alanlarda ele alınmasının gerektiğini göstermektedir. Tarih, toplumun hafızası olarak bugün yeniden yardıma çağrılmalıdır. Orada hem artılar hem eksiler birlikte bulunmaktadır. Her şeyi görerek ve hiçbir şeyi inkâr etmeden geçmişte yaşananları gözden geçirmeliyiz. Fakat geleceği inşa ederken olumlu noktalar üzerinden yürümek gerekmektedir. Osmanlıdaki birlikte yaşama tecrübesi tam da böyle bir zemini bize sunmaktadır. Olumsuzluklar üzerinden bir çıkış yolu ise gözükmemektedir.

Uzun zamanlar birlikte barış içinde yaşadığımızı gösteren tarih, bugün çok uzak yerlerde duran bizlere, bunu yeniden başarabileceğimizi söylemektedir. Tarih ve coğrafyamız, bunu başaracak güç ve imkânı bize sunmaktadır. Hem Türkler hem Ermeniler bunun için yüzleşmek ve affetmek kavramları üzerinde yoğunlaşmalıyız. Geleceği sağlıklı bir zeminde inşa etmek ve tarihte olduğu gibi yeniden birlikte barış içinde yaşamak istiyorsak buna mecburuz. Herkes emin olmalıdır ki, bu topraklar yüzleşmeyi de affetmeyi de başarabilir.

Kaynakça

- Abbasova, Aygün, "18. Yüzyılda Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışında Rusya'nın Rolü", *Hoşgörüden Yol Ayrımına Ermeniler (HYAE)*, II. Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu, 22-24 Mayıs 2008, haz. Metin Hülagu vdğr., Kayseri 2009, s. 233-249.
- Açıkel, Ali, "Tokat'ta Hukuk Alanında Türk-Ermeni İlişkileri 1770-1810", *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler (HTE)*, Kayseri 2007, I, 291-320.
- Akdemir, Hakan, *2032 Nolu Trabzon Şer'iyeye Sicilinin Transkripsiyonu ve Tahlili*, yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. SBE, Samsun 2008.
- Andreasyan, Hrand D., *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi: 1608-16019*, İstanbul 1964.
- Asıl, Harun, *18 Numaralı (H.1229/M.1813-1814) Tokat Şer'iyeye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, Erciyes üniv., SBE, Kayseri 2006.
- Beydilli, Kemal, *1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşında Doğu Anadolu'dan Rusya'ya Göçürülen Ermeniler*, Ankara 1988.
- Bilirli, Tahir, *111 Numaralı Tokat Şeriyeye Sicilinin Transkripsiyonlu Metni ve Değerlendirilmesi*, Gaziosmanpaşa Üniv., SBE, Tokat 2006.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *DH, ŞFR*, nr. 54/10
DH, ŞFR, nr. 57/110.
DH, ŞFR, nr. 95/52, 137, 209
- Budak, Ali, "Ermenilerin XIX. Yüzyılda Yeni Bir Sosyal Hayat ve Edebiyatın Oluşum Sürecine Katkıları", *HTE*, I, 343-344.
- Çetin, Osman, "Bursa (Fethi Etnik Yapısı Müslim-Güymüslim Münasebetlerine Kısa Bir Bakış", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, İstanbul 1999, IV, 270-276.
- Çiçek, Kemal, *Ermenilerin Zorunlu Göçü*, Ankara 2005.
- Dabağyan, Levon Panos, *II. Abdülhamid Han ve Ermeni Meselesi*, İstanbul 2001.
- Dedeyev, Bilal, "19. Yüzyıl Ermeni Milliyetçiliğinin Yapılanmasında Rusya'nın Rolü", *HYAE*, I, 335- 349.
- Demir, Alparslan, *XVI. Yüzyılda Samsun-Ayıntab Hattı Boyunca Yerleşme Nüfus ve Ekonomik Yapı*, doktora tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2007.
- Eyicil, Ahmet, "Maraş'ta Türk-Ermeni İlişkileri", *HTE*, I, 177-219.
- Günay, Bekir, *Ermeni Meselesi ve Tehcir (İzmit Ermenileri ve Tehcir)*, İzmit 2006.
- İlhan, Abdurrahman, *Arşive Belgelerine Göre 1915 Yılındaki Tehcir Olayının Sivas'ta Uygulanması*, yl tezi, Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir 2008.
- Kafkasyalı, Ali, "Türk Âşıklık Geleneğinin Ermeni Kültürüne Etkisi ve Yaşayan Ermeni Âşıklardan Yusuf Ohannes (Yusufo)", *HTE*, I, 383-401.
- Kankal, Ahmet, "Ermeni Edebiyatında Türk ve Ermeni Toplumları Arasındaki Komşuluk İlişkilerine Bakış", *HTE*, I, 221-235.

- Kara, Adem, *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Antakya (1800-1850)*, doktora tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2004.
- Karataş, Ali İhsan, "Şer'iyye sicillerine Göre Tanzimat'a Kadar Bursa'nın Sosyo-Ekonomik Hayatında Ermeniler", *HTE*, I, 367-280.
- Kartın, Cengiz, "Türk-Ermeni İlişkilerindeki Hoşgörü İklimi Çerçevesinde İhtida Hareketleri", *HTE*, I, 521-532.
- Kaynakçı, Ahmet Gökhan, *XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Larende*, yl tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2007.
- Kenger, Selahattin, *190 Numaralı Besni (Behisni) Kazası Osmanlı Şer'iyye Mahkemesi Kayıtlarının 118-236 Sahifelerinin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, yl tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv. SBE, Kahramanmaraş 2006.
- Kılıç, Davut, *Osmanlı Ermenileri Arasında Dini ve Siyasi Mücadeleler*, Ankara 2006.
- Kınık, Mehmet, "Osmanlı Musikî Geleneği İçerisinde Ermeni Bestekârlar", *HTE*, III, 35-47.
- Kırmızı, Abdülhamit, "Osmanlıcılık İle Milliyetçilik Arasında Hamidiye Bürokrasisinin Ermeni Memurları", *HTE*, I, 69-79.
- Kieser, Hans-Lukas, "Bir Misyoner Hastanesinin Çevresindeki Küçük Dünya: Urfa, 1897-1922", *Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak*, 257-287.
- Konukçu, Enver, "Osmanlılar ve Millet-i Sadıkadan Ermeniler", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Ankara 1999, IV, 326-333.
- Küçük, Cevdet, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi", *Osmanlı*, IV, 208-216.
- Lekesiz, Ömer, "Türkçe Edebiyatın Ermeni Yazarları", *Yeni Şafak Kitap eki*, sy. 14 (7 Şubat 2007), s. 18.
- McCarthy, Justin, *Müslümanlar ve Azınlıklar*, trc. Bilge Umar, İstanbul 1998.
- Oğuz, Ahmet. "Osmanlı İmparatorluğunda İlk Demokrasi Denemesi ve Ermeni Mebuslar", *HTE*, I, 237-257.
- Öğreten, Ahmet, "Osmanlı Topumunda Birlikte Yaşama Sanatına Bir Örnek: Ereğli Kömür Havzası", *HTE*, 259-279.
- Özdemir, Hikmet vdğr., *Ermeniler: Sürgün ve Göç*, Ankara 2004.
- Özkul, Ali Efdal, "XVIII. Yüzyıl Kıbrıs Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumları", *HTE*, 351-364.
- Pamuk, Bilgehan, "Bilgehan Pamuk, "XVII. Yüzyılda Erzurum Şehrinde Uyumlu Bir Yaşam: Türk-Ermeni Birlikteliği", *HTE*, I, 459-480.
- Pehlevan, Arzu, *1495 Numaralı Şer'iyye Sicili Defterine Göre Rize'nin Ekonomik ve Sosyal Hayatı*, yl tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2008.
- Poş, Abdullah, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Tarsus'ta Türk-Ermeni İlişkileri", *HTE*, I, 101-112.
- Rize Şer'iyye Sicili*, no: 1495.
- Saray, Mehmet, *Ermenistan ve Türk-Ermeni İlişkileri*, Ankara 2005.

- Saydam, Abdullah, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Trabzon'da Ermeni Nüfus ve Cemaatlerarası İlişkiler", *HTE*, I, 115-142.
- Smyrnelis, Marie-Carmen, "İzmir'de Avrupa'lı Koloniler ve Etnik-Dinî Cemaatler, Birlikte Var Olma ve Toplumsallık Ağları (XVIII. Yüzyıl Sonu-XIX. Yüzyıl Ortası)", *Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak*, s. 209-234.
- Şeker, Mehmet, *Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, 2. bs., Ankara 2002.
- Ter Minassian, Anahide, "Osmanlı İmparatorluğunda Ermeni Gençlerinin Oyunları", *Osmanlı İmparatorluğunda Yaşamak*, s. 235-256.
- Terzioğlu, Ayşe, *Vilayeti Sittede Ermeniler (1878-1914)*, Trakya Üniv., SBE, yıl tezi, Edirne 2005.
- Tok, Özen, "Osmanlı İmparatorluğunda Millet Sisteminin Çözülmesi Bağlamında Ermeni Milleti Nizamnamesi", *Hoşgörüden Yol Ayrımına Ermeniler*, III, 439-454.
- Trabzon Şer'iyye Sicili.*, no: 1957, 1958, 1960.
- Ulu, Cafer, "Türk-Ermeni Sosyo-Kültürel Etkileşimi: Dil ve Edebiyat Örneği", *HTE*, I, 505-518.
- Uslu, Dilara, *The Times Gazetesine Göre Türkler ve Ermeniler (1918-1919)*, yıl tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya 2006, s. 88.
- Vahapoğlu, M. Hidayet, "Yönetim ve Azınlıklara Bakış Açısından Osmanlı Devleti", *Erdem*, c. VIII, sy. 22 (Ocak 1996), s. 49.
- Vartan Paşa, *Akabi Hikâyesi İlk Türkçe Roman (1851)*, haz. Andreas Tietze, İstanbul 1991.



The Experience of Living Together in Ottomans: An Example of Armenians

Citation/©: Gümüş, Nebi, (2009). The Experience of Living Together in Ottomans: An Example of Armenians, *Milel ve Nihal*, 6 (2), 165-198.

Abstract: Ottoman history teems with the most pleasant examples of living together. Although the Armenians, that is one of the nations producing this experience, began struggle against the Ottoman Empire with the influence of the nationalist movement occurring following the French Revolution. Russia and Europe also supported them. As a result of Armenians' cooperation with the Russians during the World War I, resorted to relocation as a result in 1915. After this execution disrupting living together, the return of the Armenians could not be provided in the desired manner. Thus, the Turks and Armenians fell apart from each other whom they had been living for a millennium.

Key Words: Ottoman Empire, the experience of living together, Armenians, Relocation.



İki Sultan, St. Francis, Fransiskanlar ve Bir Arada Yaşama Sorunu

Cengiz BATUK*

Atıf/©: Batuk, Cengiz (2009). İki Sultan St. Francis, Fransiskanlar ve Bir Arada Yaşama Sorunu, Milet ve Nihal, 6 (2), 199-231.

Özet: Bu makalede farklılıkları ortadan kaldırmadan, herkesin kendisi olarak kaldığı bir ortamda bir arada yaşamının mümkün olup olmadığı İslam tarihinden iki örnekle tartışılacaktır. Bunlardan ilkinde Eyyubi hanedanından Mısır sultanı el-Kamil'in Assisili Francis'le yaptığı görüşme ikincisinde de Fatih Sultan Mehmet'in Bosnalı Fransiskanlarla karşılaşması ve onlara verdiği ferman incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Fatih, el-Kamil, Assisili Francis, Fransiskanlar, dinlerarası diyalog, bir arada yaşama.

Giriş

Rönesans sonrasında Batı'da gelişen bütün düşünce akımları hümanizm de dâhil olmak üzere şu ya da bu şekilde insanları tek tipleştirip kendi inşa ettikleri hapisanelere hapsedme çabası içinde olmuştur. Örneğin Fransız ihtilaliyle başlayan milliyetçilik akımı herkesin kendi ırkını, milletini sevmesi, öncelemesi gibi masum bir gerekçenin arkasına sığınarak ülke denilen kavramı sadece bir ırka

* Yrd. Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [cengiz.batuk@omu.edu.tr].

ait olan ya da üzerinde sadece bir ırkın yaşama şansının olduğu toprak parçasına indirgedi. Bugün gelinen noktada ise Avrupa Birliği gibi bir takım yapılarla insanların hapsedildiği sınırlar genişletilmeye çalışılmakta ve farklı dil, din ve ırklara mensup insanların bir arada yaşamaları sorunu tartışılmakta ve çözümler üretilmeye çalışılmaktadır. Genel olarak bu noktada Avrupa Birliği ülkelerine bakıldığında farklı renk ve ırklardaki insanların değer yargıları ve hayata bakışları statükoyla uyumlu olduğu sürece inançsal farklılıklarına tahammül gösterildiğini görürüz. İslam'la bir arada yaşanabilir ama İslam Hıristiyanlığın karşısında bir mekâna sahip olmadığı sürece.

Nasıl bir dünya da yaşamak isterdiniz? Herkesin aynı şekilde düşündüğü ve aynı şekilde inandığı bir dünyada mı? Eşitlik ve adalet adına herkesin tek renk ve tek tip elbise giydiği bir dünyada mı? Herkesin aynı şeye inandığı ve farklılıkların ortadan kaldırıldığı, tüm ötekilerin berikileştirildiği bir dünya ideal barışçıl bir dünya mıdır?

Farklılıkları ortadan kaldırmadan da bir arada ve barış içinde yaşamak mümkün olamaz mı? Hangi farklılığa nereye kadar müsaade edebilirsiniz? İsviçre'nin dediği gibi Müslüman'a evet, camiye evet ama minareye hayır mı? Ya da Fransa'nın dediği gibi Müslümanlar bu ülkede yaşayabilir ama başörtüsüyle okula gidemezler ya da peçeyle sokağa çıkamazlar mı? Bu, ötekinin özgürlüğünün sizin belirlediğiniz sınırlar içinde olması yani kısmi bir özgürlük anlamına gelmez mi? Bu soruları ve örnekleri çoğaltmak mümkün. Biz burada "öteki"ne "kendisi" olarak kalarak "berikileştirme"den yaşama şansı tanıma konusunda İslam dünyasından iki örnek vermek istiyoruz. Birisi kilometrelerce uzaktan Akdeniz'in karşı kıyılarından kalkıp ülkesini işgale ve kendilerini yok etmeye gelen Haçlı ordularının içindeki bir keşişin talebi karşısında onunla savaş çadırının içinde teolojik tartışmalara girerek dinlerarası diyalog toplantılarının tarihteki ilk örneklerinden kabul edilen bir görüşmeyi gerçekleştiren Mısır sultanı Sultan el-Kamil'dir. Diğeri ise Ortaçağın en organize misyonerleri olan

Fransiskenlere, “öteki”ne verilebilecek en büyük “eman”ı veren Fatih Sultan Mehmet’tir.

-I- Assisili Francis ve Sultan el-Malik

Savaş meydanında ya da Batı’nın Doğu’yu istila etmek ve yok etmek için din, siyaset ve yoksulluk psikolojisinin harmanlandığı, tarihin en uzun süren savaşlarından birisinde istilacıyla vatanını savunan kişi aynı masanın etrafında teolojik konuşma yapmak üzere bir araya gelebilir mi? Bir araya gelseler bile her an birbirini öldürmek üzere elleri tetikte bekleyen insanların kuşatması altında huzurlu bir tartışma ve diyalog ne kadar mümkün olabilir? Eylül 1219’da tarihin hem en ilginç, dikkat çekici karşılaşması gerçekleşir hem de dinler arası diyalog toplantılarının/buluşmalarının ilklerinden kabul edilen ve bugünkü toplantılara esin kaynağı olan bir buluşma gerçekleşir. İnancı uğruna soylu zengin ailesinin tüm servetini reddeden, bir anlamda İslam dünyasındaki İbrahim b. Ethem gibi tacı tahtı terk eden Assisili Francis (1181/82-1226)’le Mısır sultanı, Sultan el-Malik Muhammed el-Kamil (1180-1238) barışı, dostluğu ve inancı konuşmak üzere V. Haçlı Seferi esnasında Dimyatta bir araya gelirler.

Dimyat o tarihte Haçlı ordularının kuşatması altındadır ve verdikleri onca zayiata karşın şehri almaya muvaffak olamazlar. Bu iki mütevazı adamın bir çadırda yaptığı görüşme çok büyük bir etki doğuracak ve görüşmenin mekânından zamanına, içeride konuşulanların muhtevassından mekânın dekarosyonuna, görüşme esnasında tarafların birbirlerine göre konumlarından yani oturma ya da ayakta durma şekillerinden kimin kimden etkilendiğine kadar pek çok şey tartışma konusu olacaktır. Her iki ismin ortak bazı noktaları vardır. Her ikisi de savaştan çok barışı ve sorunları konuşarak diyalogla çözme düşüncesindedirler. Bir keşiş olarak Francis’in bu tavrı her ne kadar tartışma konusu olsa da fazlaca yadırganmazken Sultan’ın tavrı ciddi derecede tartışma konusu olmuştur. Her ne kadar pek çok savaşta önemli başarılarla imza atsa, haçlıları defalarca püskürtmüş olsa da onun barış yanlısı tutumu zaman zaman bir ihanet olarak değerlendirilmiş hatta bizzat

kendi kardeşleri bile ona düşman olmuştur.¹

Kuşkusuz onunla ilgili olumsuz kanaatlerin oluşmasında 1229'da II. Frederick'le bir anlaşma imzalayarak on yıllığına Kudüs'ü haçlılara bırakmasının rolü daha büyüktür. Dimyat'taki uzun süren haçlı kuşatmasını püskürtmüş olmakla birlikte el-Kamil, hanedanın diğer üyeleriyle aralarındaki ihtilaflar nedeniyle zor durumdadır ve Kudüs'ü Şubat 1229'da hiç kan dökülmesine meydan vermeden II. Frederick'e bırakarak onun Kudüs Kralı unvanını almasına neden olur. II. Frederick, Sultan'a anlaşma gereğince Hıristiyanlara karşı bile olsa yardım edeceği, Müslüman askerlerin Kudüs'te kalmaya devam edeceklerine dair söz verir. Ancak yine anlaşma gereğince Müslüman askerlerin istihkam alanları ve sığınaklar inşa etmelerine izin verilmeyecektir.²

Bütün bunlarla birlikte Eyyubi hanedanından gelen ve Selahaddin Eyyubi'nin yeğeni olan Sultan el-Kamil, şairdir ve entelektüel bir kişiliğe sahiptir. İlim adamlarıyla entelektüel konularda tartışmalar yapmaktan hoşlanan birisidir.³ Yine onun bir sufi olduğu ve yumuşak tabiatının da buradan geldiği de iddia edilmektedir. Assisili Francis'le görüşmesi de biraz da onun entelektüel yönüyle ilgili olsa gerek. Görüşme talebi öncelikle Francis'ten gelir. Her ne kadar görüşme olağanüstü bir mekânda bir savaş alanında karşılıklı çarpışma halindeki bir yerde gerçekleşiyor olsa da resmi bir barış görüşmesi değildir. O esnada şehir haçlı ordusunun kuşatması altındadır ve Müslümanlar şehirlerini ve kendilerini savunmaktadırlar. Bu nedenle de haçlı ordusunun içinden çıkıp gelen ve resmi bir sıfatı olmayan, dindar, mistik, inancı uğruna ölümlü (şehidliği) yaşamaya tercih eden Assisili Francis'le her ne ka-

¹ Fareed Z. Munir, "Sultan al-Malik Muhammad al-Kamil and Saint Francis: interreligious dialogue and the meeting at Damietta", *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 10, No:3, October 2008, ss.305,307.

² Jonathan Riley-Smith, *The Oxford History of the Crusades*, London-New York: Oxford University Press, 1999, s.134; Björn K. U. Weiler, "Crusade of Emperor Frederick II (1227-1229)" *The Crusades An Encyclopedia*, Alan W. Murray (ed.), California, ABC-Clio, 2006, c.1, s.315; Carole Hillenbrand, "Ayyūbids", *The Crusades An Encyclopedia*, c.1, s.126; Kenneth M. Setton (ed.), *A History of the Crusades*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969, c.2, s.455.

³ Hillenbrand, "Ayyūbids", s.127.

dar dindar ve tasavvufi bir kişiliğe sahip olsa da resmi olarak Mısır'ın sultanı ve haçlılarla çarpışmakta olan ordunun en yetkili komutanı el-Kamil'in inancı, dostluğu, bir arada yaşamayı konuşacak olmaları dikkat çekicidir. Taraflardan birisinin resmi bir sıfatı yoktur ama haçlı ordusunun bir neferidir diğeri Müslüman ordusuna kumanda etmektedir ve en yetkili kişidir. Her halükarda El-Kamil'in Assisili Francis'i hiçbir unvanı olmayan bu haçlıyı kendi makamına kabulü ve onun anlattıklarını ciddiyetle dinlemesi büyük bir lütuftur.

Assisili Francis'in imansızlara vaaz eden havariler gibi yaşamayı ve imansızlar tarafından şehit edilmek suretiyle havariler gibi ölmeyi arzu ettiği anlatılır. Francis bu arzusunu gerçekleştirmek ve imansız olarak kabul ettiği Müslümanlara vaaz etmek amacıyla 1212'de Haçlı seferine gidenlere katılmak için İtalya'da Outremer'e giden gemiye binmek ister fakat bazı aksilikler o gemiye binmesine mani olur. Lakin çabasından vazgeçmez ve 1219'da Outremer'e ulaşarak V. Haçlı Seferi (1217-1221) sırasında Dimyat'taki (Damietta) haçlı kampına gelir. Thomas of Celano'nun anlattıklarına göre önce haçlı kampındaki askerlere savaşın bizzat kendisinin bir hezimet olduğunu anlatır. Onunla ilgili en önemli tartışma konularının başında da bu konu yani savaş karşıtlığı gelir. Acaba gerçekten Francis bu denli savaş karşıtı mıydı? Savaş karşıtıysa neden ısrarla Müslüman bölgelerine haçlılarla birlikte gitmeye çabalıyor? Kampta bulunduğu sırada sık sık askerlerle sohbet ettiği, onlara vaazlar verdiği anlatılmaktadır. Şayet böyle ise onun askerleri savaştan soğutacak ve morallerini bozacak tarzda konuşmalar yapmasına kamp yöneticileri izin verir miydi? Ve onca yolu askerleri savaşmaktan vazgeçirmek için mi gelmişti? Savaş ya da çatışma olmayacaksa o çok arzuladığı söylenen imansızlar tarafından şehit edilme mertebesine nasıl ulaşacaktı? Tüm bu sorular cevaplanmaya muhtaç olmakla birlikte Francis'in duruşunu, bazı tarihçiler bu hadiseyi -genel olarak onun düşünce dünyasından hareketle- onun haçlı seferlerine karşı olduğu ya da seferleri pasifize etmeye çalıştığı şeklinde yorumlamışlardır. Ancak bu konuda derinlikli araştırmalar yapan John Tolan'a göre bu iddiayı

destekleyecek yeterince kanıt yoktur. Bir diğer iddia ise onun genel olarak haçlılara muhalif bir konuşma yapmadığı sadece askerleri savaşın getirdiği bazı hastalık ve sorunlara karşı uyardığı şeklindedir.⁴ J. M. Powell, Francis'in Dimyat'a barış misyonu ile gittiği konusunda bir şüphe olmadığını ancak yine de onu bir pasifist (barışçıl) ya da haçlı seferlerini eleştiren birisi olarak etiketlemenin doğru olmadığını söyler.⁵ Adam L. Hoose ise Haçlı seferlerini anlatan klasik yazarların Francis'in Haçlı seferlerini desteklediği ve karşı çıkmadığını anlattıklarını, seferleri eleştirdiği yönündeki düşüncelerin modern Fransisken yazarlara ait olduğunu iddia eder.⁶ Bazı araştırmacılar ise Francis'in, Müslümanlara İsa'nın mesajını ulaştırmak için haçlı seferlerinin bütünüyle yanlış olduğunu düşündüğünü ve onun haçlı seferini engellemek için uğraştığını fakat Kardinal Pelagius'u ikna edemediğini aktarırlar.⁷ Nitekim Kardinal, Sultan el-Kamil'in barış teklifini de reddeder.⁸

Lakin öncelikle Francis'in sonrasında ise onun takipçileri olan Fransiskenlerin en önemli misyon alanı olarak Müslümanları görmeleri, onun Eyyubi Sultanı el-Kamil'le görüşme arzusu taşıması iddiasını öne çıkarmaktadır. Zaman zaman Kilisenin inanmayanlara ya da heretik gruplara karşı düzenlediği haçlı seferlerinde üs olarak -aşağıda Bosna örneğinde de değinileceği üzere- Fransisken manastırlarını kullanması, problemlili bölgelere Fransisken rahipleri sevk etmeleri savaş konusunda, en azından Müslümanlar konusunda çok fazla derecede olumsuzluk taşımadıkları izlenimini do-

⁴ John Tolan, "Francis of Assisi (1182-1226)" *The Crusades An Encyclopedia*, Alan V. Murray (ed.), California: ABC-Clio Inc., 2006, s.464; James M. Powell, "Fifty Crusade (1217-1221)", *The Crusades An Encyclopedia*, s.430.

⁵ James M. Powell, "St. Francis of Assisi's Way of Peace", *Medieval Encounters* 13 (2007) s.279.

⁶ Adam L. Hoose, "Francis of Assisi's Way of Peace? His Conversion and Mission to Egypt" *Catholic Historical Review*, Jul2010, Vol. 96 Issue 3, s.450; Benzer tartışmalar için bk. Christopher Ohan, "A Christian Remedy in a Climate of Fear" *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture*, Winter 2010, Vol. 13 Issue 1, ss.16-34.

⁷ Abhijit Nayak, "Crusade Violence: Understanding and Overcoming the Impact of Mission Among Muslims", *International of Review of Mission*, Vol. 97 No. 386/387, July/October 2008, s.284.

⁸ Paul Moses, "Mission Impossible St. Francis & the Sultan", *Commonweal*, September 25, 2009, volume 136, issue 16, s.11.

ğurmaktadır. Öte yandan Francis'in en önemli amaçlarından birisi olan Müslümanları Hıristiyanlaştırma çabasının savaşa dair olumsuz görüşlerini gölgelemesi gayet doğaldır. Zira hadiseye dair anlatılar tamamen haçlı kaynaklarından gelmektedir. Bunlardan birisinde James of Vitry, Francis'in haçlı kampına kalbi imanla dolu olarak geldiğini ve haçın düşman üzerinde galip geleceğinden asla endişe etmediğini anlatır. Ona göre Francis, orada Müslümanlara Tanrı'nın sözünü anlatmış lakin bir başarı elde edememiştir. Ama yine de metinlerde bu hadiseyi anlatırken Sultan'ın onu can kulağıyla dinlediği hatta Sultan'ın gizlice Hıristiyan olduğu bile anlatılır.

Ayrıca Francis, İtalya'ya döndükten sonra da Müslümanlara dönük faaliyetlerini kesintisiz olarak devam ettirir. 1220'de beş arkadaşını İspanya'ya gönderir. Onlarda Seville ve Marakeş'te camilerde ve meydanlarda İslam'a ve Hz. Peygambere karşı vaazlar verirler, Hıristiyanlık propagandası yaparlar. Lakin provakatif davranışlar sergileyen rahipler Hz. Peygamber ve İslami kurallar hakkında olumsuz, çirkin ve hakaret içeren sözler sarf ederler. Faaliyetlerinin rahatsızlık doğurması üzerine tutuklanırlar ve halife Ebu Yakup Yusuf el-Mustansır, öncelikle onlara olumlu yaklaşır ve İtalya'ya geri göndermek ister. Bu bugünde pek çok devlette uygulandığı üzere sadece sınır dışı edilmeleri anlamına gelmekteydi. Rahipler konuşmalarıyla halifeyi Marakeş'te kalmaları konusunda ikna ederler. Lakin rahipler serbest kalır kalmaz faaliyetlerine kaldıkları yerden devam ederler. Özellikle Hz. Peygamber'e hakaret etmeye devam etmeleri üzerine halife tekrar tutuklanmalarını emreder. Sonunda da rahipler idam cezasına çarptırılarak öldürülürler. Hıristiyan kaynaklarda halifenin onlara Müslüman olmaları karşılığında kadın, para ve dünyevi itibar teklif ettiği onlarınca kabul etmeyerek ölüme gittikleri anlatılır. Yine bu kaynaklarda onlara öldürülmeden önce fazlasıyla işkence yapıldığı da anlatılmaktadır. Arkadaşlarının ölüm haberini aldığı anda Francis,

haberi adeta sevinçli bir haber almış gibi karşılar ve “işte şimdi gerçekten beş kardeşim oldu.” der.⁹

Bütün bunlar Assisili Francis’in sıradan bir Hıristiyan kimliğiyle orada bulunmadığını kendince ulvi bazı amaçlar taşıdığını ve Müslümanlara dönük faaliyetleri –zaman zaman bazı olumsuzluklar olsa bile- tasvip ettiğini göstermektedir. Bu yüzden birbirinden tamamıyla farklı inançlara sahip olan ve aynı zamanda çatışma halinde olan toplumlara mensup iki insanın her şeye rağmen kendileri olarak kalmak suretiyle diyalog çabası içine girmeleri son derece manidardır. Bu son derece önemli görüşmeye ilişkin kayıtlar büyük oranda Hıristiyan dünyaya aittir. Özellikle Fransisken kaynaklarda detaylı olarak hatta biraz da menkıbevi tarzda anlatılmaktadır.¹⁰ Hadisenin kaynaklarının tek taraflı olması İslam Tarihi kaynaklarında sultanın sadece bir iki sayfalık yer tutması ve görüşmenin birincil derecede önemli bir konu olarak görülmemesi ve ondan hiç söz edilmemesi meseleyi doğru olarak tahlil etmeyi güçleştirmektedir. Sultan’ın tavrı muhaliflerince düşmanla uzlaşma olarak görülmekle birlikte bu iki insanın temelde yapmaya çalıştığı şey savaşın yönlendiricisi olarak görülen dini, düşmanlıkları ortadan kaldıracak, gerçek bir barışı tesis edecek ve bir arada yaşamayı mümkün kılacak bir hareket noktası haline getirmektir. Sultan, hakkındaki olumsuz bakış açısına rağmen, kendinin Hz. Peygamber’in yolundan gittiğini ve yaptıklarının onun sünnetini takip etmekten başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Onun Enfâl suresinde yer alan bir ayeti kendisine referans olarak aldığı iddia edilmektedir¹¹: “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah’a dayan, çünkü O, işitendir, bilendir. Eğer sana hile yapmak isterlerse (korkma) Allah sana yeter. O ki, yardımıyla seni ve mü’minleri destekledi.” (Enfâl 8/61-62)

⁹ John Tolan, *Saint Francis and the Sultan, the Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, London: Oxford University Press, 2009, ss.6-7; Tolan, “Francis of Assisi (1182-1226)” ss.464-465.

¹⁰ Hadiseye dair anlatıların menkıbevi tarzda olması gerçekte görüşmenin yapılmadığı, Assisili Francis’in ya da Fransiskenlerin bu görüşmeyi hayali olarak kurguladığı şüphesini de uyandırmaktadır.

¹¹ Munir, “Sultan al-Malik Muhammad al-Kamil and Saint Francis”, ss.305-307.

Hıristiyan dünyada bu sahneyi Francis'in sultanı Hıristiyan yapma çabası olarak gören bir anlayış da söz konusudur. Hatta kimilerine göre sultan Hıristiyan olmuş ya da Hıristiyanlığa sempati duymaya başlamıştır. Ünlü Hıristiyan ressam Gustave Doré'nin "François devant le Sultan" (Francis Sultan'ın önünde)", adlı tablosunda bu sahneyi batının perspektifinden yorumlar. Sultan oturmakta ve can kulağıyla Francis'i dinlemektedir. Francis ayakta, mağrur, kendisinden emin ve ders verir bir edayla konuşmaktadır. Bununla birlikte bu sahnenin aksini düşünen ve diyalog ortamında yer alan bu iki kişinin de karşılıklı olarak birbirlerinden etkilendiğini ve özellikle Francis'in etkilendiğini düşünenler de vardır. Bazı yirminci yüzyıl yazarları, Francis ve el-Kâmil karşılaşmasını, fanatik haçlılar ve cihadistlerin arasındaki kavganın uzağında iki barış adamının sohbeti olarak görmektedirler. Onlara göre Sultan'ın çadırındaki konuşma, dostça bir konuşmaydı. Konuşma boyunca Francis, barışı anlattı ve iki adam kendi ruhsallıklarının köklerini keşfettiler. Öyle ki Francis açısından Sufizmi tanımmasını sağlayan bir fırsat olduğu iddia edilmektedir.¹²

Francis'in Sultanla bir haftalık zaman geçirdiği ve bu süre zarfında özellikle İslam, İslam'ın ibadet ve duaları konusundaki düşüncelerinde çok büyük değişimler meydana geldiği, aslında gerçek niyetinin Sultanı Hıristiyan yapmak olmasına karşın bunu başaramadığı ancak Müslümanlardan öğrendikleriyle kendi Hıristiyan imanını daha derinleştirip zenginleştirdiği ve büyük kazanımlarla oradan ayrıldığı iddia edilmektedir.¹³

Idries Shah, James Cowan ve Robert Graves gibi isimler, Francis'in Doğu'ya kendi köklerini aramak için gittiğini, haçlılarda da sırf bu niyetle yolculuk ettiğini, Sultan'ın çadırında da aradığını bulduğunu iddia ederler. Shah'a göre, Francis hiç kimseyi ihtida etmekle uğraşmamış aksine haçlı kampına geri döndüğünde onları savaştan vazgeçirmeye uğraşmıştır. Gerek Shah ve gerekse Cowan, Francis'in Sultan'dan ve onun çadırındaki sufilerden çok şey öğ-

¹² Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, ss.1, 294.

¹³ Scott Robinson, "To Go Among the Saracens A Franciscan Composer's Journey into the House of Islam" *Cross Currents*; Fall 2006, Vol. 56 Issue 3, s.413.

rendiğini ve bunları sonraki hayatında kendi tarikatının kurumsal yapısının oluşturulmasında kullandığını iddia ederler. Onlara göre Francis tarikatını Dimyat'tan döndükten sonra kurar ve İslami tarikatlardakinden hiç de farklı olmayan bir yapı ihdas eder. Fransisken tarikatında kullandıkları pek çok sembolden dua şekillerine giydikleri kıyafete kadar pek çok şey İslam Sufizminden izler taşımaktadır. Barış, esenlik dileği anlamına gelen Fransisken selamı “*selamu'n aleykum*”un çevirisinden ibaret olduğu gibi, giydikleri kıyafet sufi dervişlerin kıyafetinin bir kopyasıdır.¹⁴ Yine Francis'in tasavvuf geleneğindeki *zikir* (*dhikr*) olgusundan son derece etkilendiği ve bunu Hristiyanlığa adopte etmeye uğraştığı bilinmektedir.¹⁵

Görüldüğü üzere görüşme üzerinde oldukça fazla spekülasyonlar yapılmaktadır. Tüm bunlarla birlikte bu görüşme Hristiyan İslam karşılaşmasındaki önemli köşe taşlarından birisini oluşturmaktadır. Her ne kadar görüşme, sonuçları açısından veya görüşme esnasındaki bir takım duruşlardan hareketle farklı yorumlanmaya çalışılsa da dinin çatışmanın ve savaşların sebebi olduğu iddiasına savaş alanından verilen önemli bir cevaptır. Kuşkusuz diyalog çadırından ayrılan her iki kişi de birbirlerinden bir şeyler öğrenerek, belki etkilenecek ve en önemlisi birbirlerini gerçekten tanıyarak uzaklaşmışlardır. Ama ne Francis inancından ve misyonundan ne de Sultan el-Kamil davasından vazgeçmiştir. Her ikisinin de sonraki yaşantıları kendi inançlarından vazgeçmediklerini göstermektedir. Bu görüşme sonucunda maalesef savaş son bulmamıştır. Her ne kadar el-Kamil Müslümanlar açısından savaşı sona erdirecek kudrette olsa da Francis'in haçlılar nezdinde böyle bir konumu ve etkisi yoktur. Bu yüzden de görüşme büyük oranda entelektüel bir girişimin ötesine geçememiştir. Buradan diyalogun hiçbir faydasının olmadığı gibi bir sonuç çıkar mı? Bu zorlama bir sonuç olur. Koskoca bir orduyu sıradan bir keşişin, sultandan etkilenerek ya da görüşmenin bir sonucu olarak savaştan vazgeçirmesini beklemek Assisili Francis'e –o gün itibarıyla- olduğundan fazla

¹⁴ Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, ss.307-308.

¹⁵ Robinson, “To Go Among the Saracens” ss.413, 417-420.

anlam yüklemek olurdu. Kaldı ki kendisinin de savaşa karşı olup olmadığı bugün açısından önemli bir tartışma konusudur.

Haçlı kampına gelirken en önemli misyonu Müslümanları Hıristiyanlaştırmak olan Francis'i çadırına kabul ederek onu dinleyen Sultan aslında her şeyden önce kendi büyüklüğünü ve barışa, karşılıklı konuşmaya, diyaloga ve sorunların çatışmadan da çözülebileceğine olan inancını göstermiştir. Gustave Doré'nin tablosunda Francis'i cesur, son derece kendisinden emin ve Avrupalı değerleri temsilcisi olarak resmettiği ifade edilir. Oysa ortada bir fazilet varsa o fazilette, sizin ülkenize sizinle savaşmaya gelen bir ordunun içinden çıkıp gelen ve en iyi yaptığı iş misyonerlik olan bir adamı huzurunuzda kabul edip konuşmaktır. Çünkü onun konuşması aynı zamanda bir tür misyonerlik faaliyetidir ki Francis de böyle olduğuna inanmaktadır. Her ne kadar Sultan'ın çadırında etkisinde kaldığı tasavvufi atmosferi kendi inanç dünyasına yansıtmış olsa da hem kendisinin hem de tarikatının üyelerinin Müslümanları kazanmaya dönük çabası sürekli olagelmıştır ve bu süreç sonrasında daha bilinçli hareket etmişlerdir.

-II- Fatih ve Fransiskanlar

İkinci ilginç karşılaşma Sultan el-Kamil'le görüşen Assisili Francis'in yolunu sürdüren Bosnalı Fransiskanlar'la Fatih Sultan Mehmet arasında gerçekleşir. Ve bir kez daha Batı dünyasına Müslümanların bir arada yaşama ve barış konusunda ne denli samimi oldukları gösterilmiş olur. Fatih İstanbul'u fethi sonrasında Batı'ya doğru ilerleyişini sürdürerek 1463'de Bosna-Hersek'i fetheder. Bu tarih, aynı zamanda önemli bir karşılaşmanın da tarihidir: Fransiskanlarla Fatih Sultan Mehmet'in karşılaşmasının tarihidir.

Ortaçağ'da Bosna'da genel olarak üç kilise vardır: Bosna Kilisesi, Ortodoks Kilisesi ve Katolik Kilisesi. Bosna Kilisesi, Bogomiller adıyla bilinmekte ve heretik olarak kabul edildiği için de hem Ortodokslardan hem de Katoliklerden ciddi baskılar görmektedir. Sapkın olarak görülen Bogomilleri yeniden kazanmak için Papalık misyonerlik faaliyetlerinden, şiddet uygulamaya ka-

dar uzanan birçok yöntem denerler. 1235 yılında Hırvatistan Dükü Koloman ve Macaristan Kralı II. Andrew'in oğullarından birisi Papa'nın teşvikiyle Haçlı seferi düzenlerler. Papa, savaş sonrasında Bosna'yı Macar krallığına bırakır. Lakin Macarların baskı ve çabaları fazla bir işe yaramaz. Bosnalıların bütünüyle Katolikleştirilmeleri mümkün olmayınca 1291'de Papanın emriyle Bosna engizisyon mahkemeleri kurularak ölüm tehdidiyle karşı karşıya bırakılırlar. Yine onbeşinci yüzyılda Katolikler, heretik kilisesine yani Bosna kilisesine mensup insanlarla çatışmaya girerler. Bosnalı köylüler baskı ve zulümlerin ötesinde esir edilerek köleleştirilirler. Bu amaçla örneğin Dubrovnik'te kurulan pazarlarda Bosnalı kadın, kız ve çocuklar Bosnalı Katoliklerce yabancılara satılır.¹⁶

Bosnalı Fransiskenler de aslında bu çatışma ve heretikleri Katolikliğe kazanma politikasının bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Fransisken rahipler Bosna'da ilk olarak 13. yüzyılın sonunda görülürler. Papa bütün Bosna krallığını misyon bölgesi olarak ilan eder ve Fransisken rahiplere heretik Bogomil Kilisesine karşı koyma, onlarla mücadele etme ve onlara karşı misyonerlik faaliyetlerini yürütme görevini verir. Ayrıca birçok Fransisken rahip Bosna engizisyon mahkemesinin üyesi olarak da atanır. İlk olarak 1291'de Bosna'ya geldikleri ve ilk manastırlarını 1340'ta inşa ettikleri söylenen rahipler, İngiliz, Alman, İtalyan ve Aragon Fransiskenleridir.¹⁷ Misyon görevlerine bağlılıkları ve gayretleri nedeniyle Fransiskenler Bosna tarihini önemli bir parçası haline gelirler.¹⁸

Bosna'nın Osmanlı toprağı haline geldiğı onbeşinci yüzyılın ortaları Fransisken tarikatının Bosna'daki altın yılları olduğu iddia edilmektedir. Bu dönemde ülkede altı manastırları bulunan Fransiskenler doğrudan Papalıktan aldıkları özel imtiyazlarla ça-

¹⁶ Kadir Albayrak, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, Adana: Baki Kitabevi, 2004, s.190-194; W. Miller, "Bosnia before the Turkish Conquest" *The English Historical Review*, [Oxford University Press], Vol. 13, No. 52 (Oct., 1898), ss.653-654.

¹⁷ István György Tóth, "Between Islam and Catholicism: Bosnian Franciscan Missionaries in Turkish Hungary, 1584- 1716" *The Catholic Historical Review*, [Catholic University of America Press], Vol. 89, No. 3 (Jul., 2003), ss.410-411.

¹⁸ Miller, "Bosnia before the Turkish Conquest" ss.655-656.

lışımlarıdır. Bogomilizmin yaygınlığı ve Bogomillerin yerel kiliselerinin azlığı nedeniyle geleneksel kilise modelinin aksine Fransiskan rahipler kilise rahipleri (parish priests) olarak da görev yaparlar.¹⁹ Fransiskan rahipler halkı Katolikliğe döndürme konusunda muvafık olmasalar da özellikle elit kesim, yöneticiler, kral ve baronlar üzerinde etkili olurlar ve onların ihtida etmelerini sağlarlar.²⁰

Fransiskanların Fatih'in Bosna'yı fethinden önceki durumları hakkında söylediklerimizi şöyle özetleyebiliriz: i) Fransiskanlar Bosna'nın yerlisi olmayıp farklı ülkelerden buraya gelmişlerdir. ii) Papalık tarafından özel bir misyonla, heretik Bogomilleri Katolik yapmak üzere görevlendirilmişlerdir. iii) Kısa sürede Bosna'da ayrıcalıklı bir konum elde etmişler ve özellikle yöneticilerle yakın olmuşlardır.

Bosna doğuyla batının kuzeyle güneyin kesişim noktasında özel/stratejik bir yerdir. Sadece coğrafi olarak bütün yönlerin kesişim noktası değil aynı zamanda batı Hıristiyanlığıyla doğu Hıristiyanlığının da kesişim noktasıydı. Ortodoks ve Katolik dünyanın ortasında sıkışmış olan Bogomiller, her iki Hıristiyan kilise için de heretikdiler. Ama Fransiskanlar durumu Katolik dünyanın yani Batı Hıristiyanlığının lehine çevirmek, bölgede onların nüfuzunu arttırmak için vardılar. Osmanlı'nın Batıya doğru ilerlemesi esnasında Hıristiyan dünyası içindeki ayrılıkları ya da küçük grupları genellikle kendi lehine kullandığı, bazen ihtilafları körüklediği ve hatta merkezi İstanbul olan Ortodoks Kilisesinin tamamen Osmanlı'nın himayesi altında hareket ettiği iddia edilmektedir.²¹

Doğu ve Batı Hıristiyanlığının arasında kalan Bogomiller Osmanlı'yı kabullenmekte zorlanmazlar. Hatta bazı rivayetlere göre ülkelerini Fatih'e kendileri teslim ederler. Zaten kısa sürede de halkın tamamı Müslüman olur. Organize misyonerlik faaliyetleri

¹⁹ Tóth, "Between Islam and Catholicism", s.411.

²⁰ A.V. Soloviev, "Bogomils" *New Catholic Encyclopedia*, Berard L. Marthaler (Executive Editor), Second Edition, Washington: The Catholic University of America, Thomson & Gale, 2003, c.II, s.459.

²¹ Tóth, "Between Islam and Catholicism", s.412.

konusunda son derece başarılı olan Fransiskanlar Bosna'da Türkler karşısında bir anlamda başarısızlığa uğramışlardır. Bu durumda her ne kadar manastırları olsa da harici bir unsur olarak ve Osmanlı'nın Ortodokslara daha yakın durması hasebiyle ülkeyi terk etmeleri beklenirdi. Ancak durum öyle olmaz. Fransiskanlar ülkeyi terk etmezler ve Fatih Sultan Mehmet'te onların ne başını vurdu-rur ne de manastırlarına el koyar.

Fransiskanlar, Osmanlılardan Papalığın ve Katolik Kralların Bogomillere uyguladığı, baskı, zulüm tarzında hiçbir davranış göstermezler. 7 Temmuz 1463'te Seniçe'de ve 17 Temmuz'da Üsküp'te ordugah kuran Fatih, yolda Fojnica Manastırında, Bosnalı Fransiskanların manevi lideri Fra Anđeo Zvizdović (1420-1498) ile görüşür.²² Amaçları kendilerini anlatmak ve manastırlarının devamlılığını sağlamaktır. Rivayetlere göre Fransiskan Rahibin görüşme esnasında Fatih'in yeni ele geçirdiği bölgenin nüfusunun tehlikeli bir biçimde azaldığı konusunda dikkatini çekmeyi başarmış ve bunun üzerine Fatih özgürlüklerini bağışlamıştır.²³ Görüşme sonucunda Fatih onlara istediklerinden çok daha fazlasını verir. Tarihteki profesyonel misyonerliğin ilk temsilcileri olan, Papalığın doğrudan verdiği misyon göreviyle ve özel izniyle hareket eden, adeta attıkları her adım papalığın bilgisi dahilinde gerçekleşen bu insanlara öncesinden çok daha özgür bir ortam sunar. Onlar Bosna'daki konumlarını yitirmekten endişe ederken bir anda bütün Osmanlı topraklarının kapıları onlara açılır. Belki de bu sayede hem kendilerinin Bosna'daki geleceklerini hem de dolaylı olarak diğer Hıristiyanların geleceklerinin korunma altına alınmasını sağlamışlardır.

Bu görüşme sonucunda, bugün aslı Bosna-Hersek'in Fonitsa (Fojnica) şehrindeki Fransiskan Katolik Kilisesi'nde bulunan bir ferman (ahdname) ya da onların ifadesiyle özgürlük berati (the charter of freedom) verir. Ferman fetih sonrasında 1 Muharrem 883

²² Ante Čuvalo, *Historical Dictionary of Bosnia and Herzegovina*, Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, Inc.2007, ss.3,262-263.

²³ Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamani*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Oğlak Yayınları, 2003, s.201.

(28 Mayıs 1463/1478)'de Milodraz'da yazdırılmış ve tarikatın Bosna'daki lideri Zvizdović'e verilmiştir.²⁴ Bu ferman Din ve vicdan özgürlüğünün, ötekine kendisi olarak kalmak suretiyle yaşam hakkı tanınmanın en uç örneğini teşkil eder. En önemli işlerinden birisi misyonerlik olan bir tarikata faaliyetlerine devam edebileceği bir ortam sunmak, bugün açısından bile özgürlük ve demokrasi havarisi pek çok ülkede bile mümkün olabilecek bir şey değildir. Hele hele Papalığın Türklere karşı tertiplen seferler için Fransiskenlerin manastır ve evlerini adeta bir üs gibi kullandığı²⁵ bir ortamda bu özgürlüğü bahşetmek tamamıyla bir büyüklük ve özgüvenin göstergesidir.

Ferman'ın asıl metni²⁶

“Nişân-ı hümayûn oldur ki,

Ben ki Sultan Mehmed Han'ım; cümle havâss u avâma ma'lûm ola ki,

İş bu dârendegân-ı fermân-ı hümayûn Bosna râhiplerine mezid-i inayetim zuhûra gelüp buyurdum ki:

Mezbûrlara ve kilisalarına kimesne mâni' u müzâhim olmayub, ihtiyâtsiz memleketimde duranlara ve kaçup gidenlere emn ü amân ola ki gelüp bizim hâssa memleketimize havfsız sâkin olup kilisalarında mütemekkin olalar ve yüce hazretimden ve vezirlerimden ve re'âyalarımından ve memleketim halkından kimesne, mezbûrlara dahl ü ta'arruz

²⁴ Čuvalo, *Historical Dictionary of Bosnia and Herzegovina*, ss.262-263.

Ferman/Ahidname'nin tarihi 28 Mayıs/1 Muharrem 883'tür. Ancak kaynaklarda bu tarihin miladi takvime uyarlanması 28 Mayıs 1463/1464; 24 Mayıs 1463 ya da Kültür Bakanlığının internet sitesinde olduğu gibi 1478 olarak yer almaktadır. Hicri 1 Muharrem 883 tarihi miladi 4 Nisan 1478'e tekabül etmektedir. F. Babinger'e göre 7 Temmuz 1463; Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğüne göre hicri 1 Muharrem 883 miladi 4 Nisan 1478; Čuvalo, (*Historical Dictionary of Bosnia and Herzegovina*)'ya göre 24 Mayıs 1463'tür. Belgenin aslı Fojnica Manastırında sureti ise Osmanlı Arşivi'nde "Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Düvel-i Ecnebiyye Defteri 14/2_1" de kayıtlıdır.

²⁵ Nicolae Jorga, *Fatih ve Dönemi Büyük Türk*, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007, s.101.

²⁶ Cevat Ekici (ed.), *Gökkubbe Altında Birlikte Yaşamak, Belgelerin Diliyle Osmanlı Hoşgörüsü/ Living Together Under the Same Sky* Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayın Nu:77, 2006, ss.2-4.

etmeyüp incitmeyeler. Kendülerine ve cânlarına ve mâllarına ve kilisalarına ve dâhi yabandan hâssa memleketimize âdem getirirler ise yemîn-i mugallaza iderim ki, yeri göğü yaradan Perverdigâr Allah'ın hakkı için ve ulu Peygamberimiz Muhammed Mustafa sallallâhu te'âla aleyhi ve sellem hakkı için ve yedi Mushaf hakkı için ve yüz yirmi dört bin peygamberler hakkı için ve kuşandığım kılıç için bu yazılanlara bir ferd muhâlefet eylemeye, mâdâm ki benim hidmetime ve emrime muft' olalar.

Tahrîren fi 28 şehri Mayıs / Gurre-i Muharremü'l-Harâm sene 883 Be yurd-ı Kal'a-i Drac.²⁷

Metnin sadeleştirilmiş hali

"Nişanı-ı hümayun şu ki

Ben ki Sultan Mehmed Han'ım; üst ve alt tabakada bulunan bütün halk tarafından şu şekilde bilinsin ki, bu fermanı taşıyan Bosna rahiplerine lütufta bulunup şu hususları buyurdum:

Söz konusu rahiplere ve kiliselerine hiç kimse tarafından engel olunmayıp rahatsızlık verilmeyecektir. Bunlardan gerek ihtiyatsızca memleketimde duranlara ve gerekse kaçanlara emn ü aman olsun ki, memleketimize gelip korkusuzca sakin olsunlar ve kiliselerinde yerleşsinler; ne ben, ne vezirlerim ne de halkım tarafından hiç kimse bunlara herhangi bir şekilde karışıp incitmeyecektir.

Kendilerine, canlarına, mallarına, kiliselerine ve dışardan memleketimize getirecekleri kimselere yeri ve göğü yaratan Allah hakkı için, Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) hakkı için, yedi Mushaf hakkı için, yüz yirmi dört bin peygamber hakkı için ve kuşandığım kılıç için en ağır yemin ile yemin ederim ki, yukarıda belirtilen hususlara söz konusu rahipler benim hizmetime ve benim emrime itaatkâr oldukları sürece hiç kimse tarafından muhalefet edilmeyecektir."²⁸

²⁷ (4 Nisan 1478) Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Düvel-i Ecnebiyye Defteri 14/2_1.

²⁸ Bu sadeleştirme ve belgenin bir kopyası için bk. <http://www.kultur.gov.tr/TR/Genel/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF019F601AD2C14EFC&Vurgulanacak=ferman> [10.08.2010].

Ferman'da onlara tanınan hakları şöyle sıralayabiliriz:

1. Hiç kimse onları rahatsız etmeyecektir. Dolayısıyla *bireysel özgürlük*
2. Kilise ve manastırlarındaki faaliyetleri aynen devam edebilme hakkı: *cemaat özgürlüğü*
3. Hıristiyanların dinlerini özgürce yaşama ve ritüellerini icra etme hakkı: *dinsel özgürlük*.
4. Serbest ikamet ve serbest dolaşım hakkı yani herhangi bir bölgede zorunlu ikamet yok, istedikleri yere yerleşebilirler ve istedikleri yere seyahat edebilirler: *ikamet ve seyahat özgürlüğü*
5. *Can ve mal güvenlikleri* sağlanacaktır.
6. Dışarıdan yani farklı ülkelerdeki Fransiskanların da gelip yerleşebilmelerine izin: Tarikat zaten Bosna menşeli olmadığı gibi üyelerinin çoğu yukarıda da söylediğimiz gibi yabancıdır. Dolayısıyla bu ifade yabancı gelişinin yani yeni misyonerlerin gelmesine de izin verilmesi anlamına gelmektedir.
7. Diğer insanları kendi inançlarına davet etmelerine yani *misyonerlik faaliyetlerine* izin verilmektedir: *ifade ve inancını yayma özgürlüğü*.
8. Onlardan istenen tek şey *sadakat ve devlete isyan etmemeleri* ya da isyan hareketleri içinde yer almamaları.

Tüm bu hususlar Fransiskan rahiplerin önceden sahip oldukları Papalık imtiyazlarının bile ötesini ifade etmektedir. Bu yüzden olsa gerek sonraki dönemlerde Fransiskan rahipler kimilerini rahatsız edecek oranda Osmanlı yönetimiyle çok sıcak bir ilişki içinde olacaklardır. Önceki durumlarıyla karşılaştırıldığında ise sonrasında daha fazla başarı kaydettikleri görülecektir.

1463 sonrasında Fransiskanlar kaçmak ve ülkeyi terk etmek yerine Fatih Sultan Mehmet'ten aldıkları fermana da güvenerek

Fermanın farklı bir sadeleştirilmesi için bk. <http://www.turkislamtarihi.net/makaleler/bosna.php> [10.08.2010].

kalmayı tercih ederler. Kendilerine son derece hoşgörölü ve toleranslı davranılır ve destek görürler. Kimi araştırmacılara göre bu tıpkı Osmanlı'nın Ortodokslarla ilişkisinde olduğu gibi tamamen halkı kontrol etme amacına matuf bir toleranstır. Katolik halkı cizyesini ödemek suretiyle barış içinde tutabilmek için öncelikle Fatih'in sonrada diğer padişahların onlara ihtiyacı vardı. Onlardan elde edilen destekle de aynı zamanda Katolik halkın göçü engellenmiş olacaktır. Bu bakış açısında olanlara göre tolerans ve hoşgörü gösteren Osmanlı'nın çeşitli küçük kiliseler arasında birliği teşvik etmesi gerekirmiş. Oysa onların ayrı ayrı desteklenmesi hem birleşme yönündeki umudu azaltırken hem de Osmanlıya karşı ayaklanmanın önünü kesmekteymiş.²⁹ Doğrusu hoşgörüyle küçük kiliselerin birleşmesi için çaba sarf etmek aynı şeyler olmasa gerektir. Farklılıkların ortadan kaldırılarak tek bir yapı altında toplanma sorunu Hıristiyan tarihi boyunca Roma Kilisesinin bir sorunu olagelmiştir. Nitekim Bosna'ya gönderilen Fransisken rahipler de bu bölgedeki ayrılıkçı Bogomil/Bosna Kilisesini Katolikleştirmek suretiyle Vatikan'la birleştirmek üzere gönderilmişlerdi. Böylesi bir birliktelik için Vatikan'ın uğraşması gayet normalken Osmanlı'nın bu yönde bir çaba göstermesini beklemek abestir. Oysa Bosnalı Fransiskenlerin yaptıkları iş devletin bekası için Hıristiyan dünyayı bölmek değil tam tersine padişah fermanıyla Bosna'nın uzağında bile Katolik imanı yaymaktır. Bütün bunlarla birlikte kendi topraklarında bir sorun istemeyen Fatih'in hedeflerinden birisi de Vatikan'la son derece yakın ilişki içinde olan Fransiskenlerin orayla irtibatını zayıflatmak olabilir. Ama bu onların inançsal anlamda baskı gördüklerini değil Fransisken manastır ve kiliselerinin bir düşmanlık üssü olarak kullanılmasının önüne geçilmek istendiğini göstermektedir. Zira fermana açıkça başka ülkelerden bile rahiplerin gelip yerleşebilecekleri söyleniyor.

Fatih'in fermanının sağladığı avantajları iyi kullanan Bosna'daki Fransiskenler, nüfuzlarını korumaya ve devletin sağladığı

²⁹ Tóth, "Between Islam and Catholicism", s.412; Ante Čuvalo, *Historical Dictionary of Bosnia and Herzegovina*, Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, Inc.2007, ss.39,88-89.

imkânlardan yararlanmaya devam ettiler. Bosna küçük bir ülke iken Osmanlı Devleti o dönemde büyük bir ülke durumundadır. Bosna Osmanlı toprağı haline gelip Fransisken rahipler Osmanlı vatandaşı olunca bir an da bütün Osmanlı topraklarında serbestçe dolaşma hakkına sahip olurlar. Ki fermanla da açıkça Osmanlı toprakları içinde hiçbir yerde hiç kimsenin onlara karışamayacağı ve engel olmayacağı açıkça deklare edilmektedir. Budapeşte'den İstanbul'a kadar geniş bir alanda serbestçe ticaret yapma imkânı bulan Bosnalı tüccarlar gibi Fransisken rahipler de Türkler tarafından kendilerine müsamaha gösterilen özel kişiler olarak etki ve nüfuz alanlarını genişletmişlerdir. Oysa aynı tarihlerde Bosna'daki durumları geçmişe nazaran hiç de içaçıcı değildir. Bogomillerin yanı sıra Katolik halkın da Müslüman olmaya başlaması Fransisken manastırların cemaat kaybetmesine neden olur. Bu yüzden de onaltıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren misyonerlik faaliyetlerini daha da hızlandırırılar. Bu dönemde seyahat kolaylığı nedeniyle misyon alanlarını Bosna dışındaki bölgelere Transilvanya, Moldovya, Bulgaristan ve Macaristan'a doğru genişletirler. Osmanlı'nın ya da fermanın onlara sağladığı en önemli avantajlardan birisi de daha önce rekabet halinde oldukları diğer tarikatlar ya da misyon yapılanmaları veya Katolik rahipler ve Cizvitler gibi grupların bile onları rahatsız edememesidir. Böylelikle daha önceden faaliyet gösteremedikleri bölgelerde nüfuz alanlarını arttırma yoluna gitmişlerdir.³⁰

Fermanın onlara önemli avantajlar sağladığının göstergelerinden birisi de Türklerin Doğu Avrupa'daki ilerlemelerine paralel bir yol izlemeleridir. Türklerin yeni girdiği bölgelere onların da girdiği ve faaliyetlerde buldukları bilinmektedir. Örneğin Osmanlı onaltıncı yüzyıl ortalarında Macar krallığı üzerindeki hâkimiyetini güçlendirip sonunda tamamen ele geçirdiğinde Bosnalı Fransiskenlerin Macaristan'ın kuzeyine doğru ilerleyip Sava ırmağının karşısına geçtikleri görülmektedir. Ayrıca bölgede reform süreciyle zayıflayan kiliselerin oluşturduğu boşluğu yeni ve farklı bir soluk olarak onlar doldururlar. Osmanlı yönetiminin verdiği

³⁰ Tóth, "Between Islam and Catholicism", s.412.

izinle Slovenya'da terk edilmiş durumdaki üç manastırı alırlar. Daha sonraları bu üç manastırı (Velika, Nasice ve Serengrad) yayılma faaliyetleri için bir üs olarak kullanacaklardır. Yine bunun dışında Osmanlı tarafından fethedilen yeni yerlerde çoğu bizzat kendi papazları tarafından tahrip edilmiş olan pek çok kiliseye de el koymalarına ve oraları yeniden imar ederek faaliyette bulunmalarına izin verilmiştir. Macaristan bölgesine doğru ilerlemek Bosnalı Fransiskanları son derece rahatlanan ve yeni faaliyet alanları açan bir durum olmasının ötesinde onların ciddi gelir kaynaklarına ulaşmalarını da sağlamıştır. Başlangıçta Bosna, diğer bölgelerdeki faaliyetleri destekleyen bir merkezken sonrasında durum tersine dönmüş ve kuzey bölgelerinden elde ettikleri destekler ve maddi imkânlarla Bosna'daki manastırlarını ayakta tutmaya çalışmışlardır. Kuzey bölgeleri Bosna dağlarındaki köylere nazaran daha zengindiler. Bu durum o bölgeleri, onlar açısından daha önemli kılıyordu. Misyon tarihi bakımından da yeni ve farklı bir durum ortaya çıkarıyordu. Normalde misyon merkezleri, merkezin dışındaki faaliyetleri maddi olarak desteklerken bu defa misyon bölgelerinde toplanan paralar misyon merkezindeki manastırların masrafları için kullanılır. Bu durum yani Bosnalı Fransiskanların misyon alanlarından gelen destekle ayakta durmaları Osmanlı'yı rahatsız etmezken, onların gittikçe güçlenmesi maddi kaynaklarının artması diğer Hıristiyan grupları rahatsız eder. 1620'lerde bu rahatsızlık iyice artar ve Zadar'dan piskopos yardımcısı Pietro Sabbatini, Macaristan'da Fransiskanların Türk otoritelerince sağlanan kâğıtları kullandıklarını ve bunlarla papazların bölgelerini ele geçirdiklerini Roma'ya şikâyet eder.³¹

Türk yöneticilerle olan yakın ilişkilerini çoğunlukla kendi yararlarına kullanmalarına karşın özellikle İtalya'dan gelen rahipler açısından bu durum hiç de alışıldık bir şey değildi. Bu hayret verici dostluk onlara göre sınırlarını çoktan aşmıştı. Zira Türk bölgesindeki Kiliselerin sorunlarına ya da faaliyetlerine Roma'da karar verilmezdi. Bunun yerine yerel Türk beyleri rahibin vaaz etmesi, ekmek şarap (Mass) ayinini düzenlemesi, herhangi bir yerde bağış-

ta, yardımda bulunmasına karar veren tek kişiydi. Bu ise Bosnalı misyonerleri, Habsburg İmparatorluğundan ya da İtalya'dan gelen misyonerlerden daha avantajlı konuma yükseltiyor ve daha rahat iş yapmalarını sağlıyordu.³²

Aslında ilişkiden ve dostluktan her iki tarafta yararlanıyordu. Ferman sonrasında oluşan yumuşak havayla Fransiskanlar yol üzerindeki manastırlarında Türkleri ve Türk askerlerini misafir etmişlerdir. Ancak bazılarında göre Türkleri ağırlama ve onlara misafirhane hizmeti sunma karşısında bazı imtiyazları elde etmişlerdir. Oysa durumun tam olarak böyle olduğunu söylemek zor zira birçok Bosnalı Fransiskan zamanının çoğunu Türklerle gönüllü olarak geçiriyordu ve hatta birçoğu Türkçe'yi öğrenmişti. Tüm bunların normal karşılanması beklemek zordur. Bu rahatsızlığın bir sonucu olarak mı üretildi yoksa iyi giden ilişkiye rağmen cereyan eden istisnai hadiseler mi tam olarak tespit etmenin zor olduğu bir iki münferit olumsuz hadiseden de söz edilir. Bunlardan birisine göre Türk askerleri misafir olarak kaldıkları bir manastırda kendilerine hizmet eden gence tecavüz ederler. Entresan olan bu hadise bugün fermanın hala muhafaza edildiği Fojnica manastırında cereyan eder ve Türk askerlerine engel olmaya çalışan başrahip delici bir aletle yaralanır. Son nefesini vermeden önce de bu hadiseleri kaleme alır. Yine yolda gitmekte olan iki Fransiskan rahibin elbiseleri Türk askerleri tarafından çıkarılarak onlardan hayvanları üzerindeki örtüleri elbise olarak kullanmaları istenir.³³ Hadise böyle cereyan etmiş olsa neden hâlâ başrahiplerinin öldürüldüğü manastırda Fatih'in fermanının orijinalini saklayarak dünyaya teşhir etmektedirler? Eğer anlatılan hadiseler gerçek olsa bu takdirde fermanı hayırla değil, olumsuzluklarıyla anmaları ve kötülemeleri gerekmez miydi?

Bu tarz abartılı olumsuz öykülerin muhalif Hıristiyanlarca uydurulma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Zira onların rahatsız oldukları sadece yakın ilişki ve diğer Hıristiyan grupların kiliselerini ele geçirmeleri değildi. Fransiskanların bir kısmının bu yakın

³² Tóth, "Between Islam and Catholicism", s.423.

³³ Tóth, "Between Islam and Catholicism", ss.424-425.

ilişki sonucunda Müslüman olmalarıydı. Yine şaşırtıcı bir şekilde Fransiskanların birçoğu İslam'ı seçmekle kalmayıp Katolik imanını yaymak için kullandıkları enerjilerini bu defa İslam'ı anlatmak için kullanırlar. Bosna'nın İslamlaşma sürecinde katkıda bulunurlar.³⁴ Fransiskanlar arasındaki İslamlaşmanın nadir bir hadise olmaması da onlar hakkında anlatılan olumsuz öykülerin gerçek olma ihtimalini zayıflatmaktadır.

Osmanlı Devleti Bosna'da hoşgörü ve toleransı sadece Fransiskanlara göstermiyordu. Aynı oranda Bogomiller ve Yahudiler gibi farklı inançlara mensup insanlar da bu hoşgörü ve toleranstan istifade ediyorlardı. Bu özgürlük ortamı insanların özgürce inançlarını gözden geçirmelerine de neden oluyordu. Gönüllü Müslüman olmayı tercih eden Fransiskanlardan önce ve daha fazla sayıda Bogomil gönüllü olarak İslam'ı seçmekteydi. Bunun en önemli sebebi olarak ise Bogomillere hoşgörü ve iyi niyetle yaklaşan tek halkın Müslüman olması gösterilmektedir. Müslüman olan Bogomillerin inandıkları değerler dışında dilleri ve geleneksel kültürlerine ait şeyler ise aynen korunuyordu.³⁵

"Bosnalı Fransiskanlar gönüllü olarak, kendi iradeleriyle Müslüman oldular." diyen István György Tóth, bütün bunlarla birlikte bazı istisnalar olduğundan söz eder ve bazı Fransiskanların ölüm korkusuyla Müslüman olduğunu daha doğrusu Müslüman olmuş gibi göründüklerini anlatır. 1647'de Bosnalı Fransiskan Marino Ibrishimovich, Roma'da iken Propaganda Fide için Bosnalı Fransiskan rahip Giorgio Loretich'in din değiştirmesi ve tekrar geri dönmesiyle ilgili olarak bir rapor yazar. Marino raporda Bosnalı Fransiskan Giorgio Loretich'in Bosna'da rahip olarak otuz yıl hizmet verdiğini manastır ve köy arasında gidip geldiği bir sırada Türkler tarafından yakalandığını ve Müslüman olmazsa kazığa oturtulmak ya da yakılmakla tehdit edildiğini, onun da hayatını kurtarabilmek için iman ettiğini söylediğini anlatır. Marino bu

³⁴ Tóth, "Between Islam and Catholicism", ss.426-427.

³⁵ Janko Lavrin "The Bogomils and Bogomilism", *The Slavonic and East European Review*, Vol. 8, No. 23 (Dec., 1929), s.281.

örneğin tek olmadığı benzer şekilde Müslüman gibi görünenlerin olduğunu söyler.³⁶

Yukarıdakine benzer bazı zorlama hadiseler anlatılmakla birlikte araştırmacılar Fransiskanların gönüllü olarak ve tamamen kendi rızalarıyla Müslüman olduklarını ifade ederler. Kaldı ki ölümü yaşamaya tercih eden Assisili Francis'in yolunu sürdüren insanların baskı karşısında kolayca din değiştireceklerini düşünmek abestir. Diğer bir noktada şayet din değiştirme konusunda ciddi bir baskı görüyor idilerse o takdirde nasıl oluyor da manastırlarında Türkleri ağırlayacak kadar yakın ilişki kuruyorlardı? Aradaki ilişkinin boyutu, Fransiskanların Bosna ve Bosna dışındaki faaliyetleri baskı görmediklerini tam tersine kendi faaliyetleri için bile destek gördüklerini göstermektedir. Nitekim Papalık raporlarında bile Türk hâkimiyetindeki bölgelerde bulunan terk edilmiş kiliseleri Türk yönetiminin desteğiyle yeniden faaliyete geçirdikleri yer almaktadır. Bütün bunlar baskıyla ilgili olarak anlatılanları şüpheli hale getirmektedir. Vele ki gerçek olsalar bile diğerlerinin yanında münferit vakalar olarak durmaktadırlar. Fatih fermanında bütün verdiği haklar karşılığında tek bir şart öne sürer o da devlete bağlılık/itaattir. Oysa Fransiskanlara karışılmaması, baskı uygulanmaması şartını ihlal eden Türkler olabileceği gibi karşı taraftan da her şeye rağmen devlete bağlılığı ihlal edenlerin olduğu da bir vakıadır. Örneğin Mayıs 1580'de Fransiskan Baba Angelo of Trogir, Dalmaçya'da Türkleri Klis'ten uzaklaştırmak için tertiplenen bir isyanı teşvik eder. Yaklaşık iki yıl süren isyan başarısızlıkla sonuçlanır.³⁷

Fatih Sultan Mehmet'in Fransiskanlara verdiği ferman özel bir gruba has olmakla birlikte özgürlük ortamı herkesi kapsamaktadır. Zira Bosna'nın köylerinde Müslümanlar, Yahudiler ve Ortodokslar birlikte yaşadılar, birlikte alışveriş yaptılar ve birlikte öldüler ve

³⁶ Tóth, "Between Islam and Catholicism", s.428.

³⁷ Detaylı bilgi için bk. G. E. Rothenberg "Christian Insurrections in Turkish Dalmatia 1580-96" *The Slavonic and East European Review*, Vol. 40, No. 94 (Dec., 1961), ss.139-140.

Fransiskanların de vadiler boyunca müstahkem yerleri vardı.³⁸ Türklerin İslam'ı büyük bir hoşgörüyü temsil etmeleri insanları etkileyen en önemli şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı'nın İslam'a geçmeyi mümkün kılacak hatta Müslüman olanların iyi görevlere gelmelerini kolaylaştıracak bir yapısı olmakla birlikte asla görev almak ya da iyi vatandaş olmak için Müslüman olma şartının dayatılmadığı da bilinmektedir. Bu bağlamda misyonerlik bağlamında en ciddi tartışmalardan birisi olan, başkasını hile, rüşvet ve güç kullanmak suretiyle kendi dinine çevirme anlamına gelen "proselitizm" in Osmanlı'nın bir karakteri olmadığı ısrarla iddia edilmektedir.³⁹

Sonuç

Karşısındakinin kimliğine müdahale etmeksizin farklı kimliklerin bir arada yaşaması sorununa Müslümanlar tarih boyunca genellikle olumlu çözümler üretmişlerdir. Zaman zaman farklı inanç mensuplarına şu ya da bu sebepten ötürü olumsuz yaklaşımlar sergilendiği de bir vakiydir.⁴⁰ Fakat diğeri kadar genelleme yapılabilecek düzeyde değildir. İlk olarak Medine vesikasıyla birlikte net

³⁸ John Laird "Finality in Theology" *Philosophy*, Vol. 20, No. 76 (Jul., 1945), Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, s.109.

³⁹ Zoran Brajovic, "The Potential of Inter-Religious Dialogue Lessons from Bosnia-Herzegovina" *Peacebuilding and Civil Society in Bosnia-Herzegovina: Ten Years after Dayton*, Martina Fischer (ed.), Münster: Lit-Verlag, ss.193-194. İslamlaşma konusunda muhalif görüşler de bulunmaktadır. Sırp kaynaklarında Türklerin egemenliği altında geçen yılları Sırp tarihinin en karanlık yılları olarak nitelendirir ve Türklerin zorla bütün Sırpı köleleştirdiğinden söz edilir. Onlara göre Türkler şehirleri ve kiliseleri yakıp yıkmış ve yağmalamışlardır. Örneğin bk. Bojan Aleksov, "Perceptions of Islamisation in the Serbian National Discourse" Radomir Popovic, *Serbian Church in History*, http://www.atlantaserbs.com/learnmore/history/Serbian_Church_In_History.pdf (15.08.2010).

⁴⁰ Örneğin Abbasi halifesi Me'mun'un (MS 786-833) Harranlı Paganistleri Müslüman olma ya da Kur'an'da ismi geçen dinlerden birisini seçme konusunda zorladığı ve putperest olarak yaşama şansını vermeyeceğini söylediği nakledilmektedir. Lakin Harran, Müslümanların yönetimi altına Hz. Ömer döneminde MS 639'da girer ve ilk kez Sâbiî olarak anılmaya başladıkları 833'e kadar yaklaşık iki yüzyıl boyunca onların inançlarına ve yaşam tarzlarına müdahale edilmez. Halife Me'mun'un bu baskısı sonucunda Harranlı Paganistlerin bir kısmının Müslüman olduğu geri kalan kısmının ise Sâbiî ismini aldıkları rivayet edilmektedir. Bk. Muhammed b. İshak İbn Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut: 1994, ss.389-390; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun: Etüt Yayınları, 1998, ss.117-122.

olarak ortaya konan farklı inançlara mensup insanlarla bir arada yaşama pratiği, Endülüs, Osmanlı vb. örneklerle devam etmiştir. Müslümanların çözüm önerileri sadece teorik düzeyde kalmamış pratik düzlemde de –zaman zaman olumsuz bazı hadiseler olsa bile- ortaya konulmuştur.

Müslümanlar çoğunlukla diyaloga açık olmuşlardır. Savaş meydanında, kuşatma altında bile kendilerine uzatılan eli geri çevirmemeye özen göstermişlerdir. Sultan el-Kamil karşısındaki adama kendisini anlatması fırsatını verdi. Konuşma ve diyalog sonucunda tarafların birbirinden etkilenmeyeceğini düşünmek abestir. Bu karşılaşmanın da en tartışmalı kısmı kimin kimden daha fazla etkilendiğidir. Fanatik futbol taraftarları gibi bir tarafgirlikle olaya yaklaşanlar kendi tuttıkları tarafın diğerine baskın gelmesini arzu etmişler ve Gustave Doré gibi isimler eserlerine bunu yansıtmuşlardır. Oysa kendi inancını diğer insanlara anlatmak ve onların da kendisi gibi düşünmesini ya da inanmasını arzu etmek son derece doğal bir durumdur ve bu iki insanın da benzer kaygılar taşıdıkları sonraki yaşantılarında da görülmektedir. Ancak onlar birbirilerine kafalarının içinde yer alan davet/tebliğ ya da misyon düşüncesiyle yaklaşmış olsalar bile yakaladıkları bu fırsatı, ötekini tanıma fırsatını sonuna kadar kullanmışlardır.

Assisili Francis'in yoldaşları olan Fransiskenlerle Bosna'da karşılaşan Fatih Sultan Mehmet'in, Batı'nın algısındaki Müslüman yönetici imajı açısından bakılınca bu insanları öldürmese bile manastırlarından dışarı çıkmalarına izin vermemesi gerekirdi. Çünkü bu insanlar serbest kaldıkları takdirde sıradan bir Hıristiyanın çok daha fazla misyonerlik faaliyetinde bulunacak ve özellikle Müslümanları kazanmaya çalışacaklardır. Oysa Fatih, onlara verdiği ahidnameyle talep ettikleri özgürce ibadetin de ötesini bahşetmiş ve Osmanlı topraklarında şiddete bulaşmadıkları ve itaat ettikleri sürece misyonerlik faaliyetinde bulunmalarına bile izin vermiştir. Kendine ve kendi inancının gücüne güvenen bu iki Müslüman yönetici fikir özgürlüğünün ne olduğunu tüm dünyaya göstermişler ve karşısındakinin kendini anlatmasının bir problem

olmadığını, din değiştirmenin de bireylerin kendi özgür iradelerine bağlı olduğunu göstermişlerdir.

Kaynakça

- Albayrak, Kadir, *Bogomilizm ve Bosna Kilisesi*, Adana: Baki Kitabevi, 2004.
- Aleksov, Bojan, "Perceptions of Islamisation in the Serbian National Discourse", Radimir Popovic, *Serbian Church in History*, http://www.atlantaserb.com/learnmore/history/Serbian_Church_In_History.pdf (15.08.2010).
- Ante Čuvalo, *Historical Dictionary of Bosnia and Herzegovina*, Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, Inc.2007.
- Babinger, Franz, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Oğlak Yayınları, 2003.
- Brajovic, Zoran, "The Potential of Inter-Religious Dialogue Lessons from Bosnia-Herzegovina" *Peacebuilding and Civil Society in Bosnia-Herzegovina: Ten Years after Dayton*, Martina Fischer (ed.), Münster: Lit-Verlag, ss.185-214.
- Ekici, Cevat (ed.), *Gökkubbe Altında Birlikte Yaşamak, Belgelerin Diliyle Osmanlı Hoşgörüsü/ Living Together Under the Same Sky* Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayın Nu:77, 2006.
- Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Hillenbrand, Carole, "Ayyübidis", *The Crusades An Encyclopedia*, Alan V. Murray (ed.), California: ABC-Clio Inc., 2006, c.1, ss.123-128.
- <http://www.kultur.gov.tr/TR/Genel/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF019F601AD2C14EFC&Vurgulanacak=ferman>
- Hoose, Adam L., "Francis of Assisi's Way of Peace? His Conversion and Mission to Egypt" *Catholic Historical Review*, Jul 2010, Vol. 96 Issue 3, ss.449-469.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut: 1994.
- Jorga, Nicolae, *Fatih ve Dönemi Büyük Türk*, çev. Nilüfer Eçeli, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.
- Laird, John, "Finality in Theology" *Philosophy*, Vol. 20, No. 76 (Jul., 1945), Cambridge University Press on Behalf of Royal Institute of Philosophy, ss.99-116.
- Lavrin, Janko, "The Bogomils and Bogomilism", *The Slavonic and East European Review*, Vol. 8, No. 23 (Dec., 1929), ss.269-283.
- Miller, W., "Bosnia before the Turkish Conquest" *The English Historical Review*, [Oxford University Press], Vol. 13, No. 52 (Oct., 1898), ss.643-666.

- Moses, Paul, "Mission Improbable St. Francis & the Sultan", *Commonweal*, September 25, 2009, volume 136, issue 16, ss.11-16.
- Munir, Fareed Z., "Sultan al-Malik Muhammad al-Kamil and Saint Francis: interreligious dialogue and the meeting at Damietta", *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 10, No:3, October 2008, ss.305-314.
- Nayak, Abhijit, "Crusade Violence: Understanding and Overcoming the Impact of Mission Among Muslims", *International of Review of Mission*, Vol. 97 No. 386/387, July/October 2008, ss.273-291.
- Ohan, Christopher, "A Christian Remedy in a Climate of Fear" *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture*, Winter 2010, Vol. 13 Issue 1, ss.16-34.
- Powell, James M., "Fihty Crusade (1217-1221)", *The Crusades An Encyclopedia*, Alan V. Murray (ed.), California: ABC-Clio Inc., 2006, ss.427-432.
- Powell, James M., "St. Francis of Assisi's Way of Peace", *Medieval Encounters* 13 (2007) ss.271-280
- Riley-Smith, Jonathan, *The Oxford History of the Crusades*, London-New York: Oxford University Press, 1999.
- Robinson, Scott, "To Go Among the Saracens A Franciscan Composer's Journey into the House of Islam" *Cross Currents*; Fall 2006, Vol. 56 Issue 3, ss.413-423.
- Rothenberg, G. E., "Christian Insurrections in Turkish Dalmatia 1580-96" *The Slavonic and East European Review*, Vol. 40, No. 94 (Dec., 1961), ss.136-147.
- Setton, Kenneth M., (ed.), *A History of the Crusades*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969.
- Soloviev, A.V., "Bogomils" *New Catholic Encyclopedia*, Berard L. Marthaler (Executive Editor), Second Edition, Washington: The Catholic University of America, Thomson & Gale, 2003, c.II, ss.458-460.
- Tolan, John, "Francis of Assisi (1182-1226)" *The Crusades An Encyclopedia*, Alan V. Murray (ed.), California: ABC-Clio Inc., 2006, ss.464-465.
- Tolan, John, *Saint Francis and the Sultan, the Curious History of a Christian-Muslim Encounter*, London: Oxford University Press, 2009.
- Tóth, István György, "Between Islam and Catholicism: Bosnian Franciscan Missionaries in Turkish Hungary, 1584- 1716" *The Catholic Historical Review*, [Catholic University of America Press], Vol. 89, No. 3 (Jul., 2003), ss.409-433.
- Weiler, Björn K. U., "Crusade of Emperor Frederick II (1227-1229)" *The Crusades An Encyclopedia*, Alan Murray, W. (ed.), California, ABC-Clio, 2006, c.1, ss.315-317.



Two Sultans, St. Francis, Franciscans and the Problem of Co-existence

Citation/©: Batuk, Cengiz, (2009). Two Sultans, St. Francis, Franciscans and the Problem of Co-existence, *Milel ve Nihal*, 6 (2), 199-231.

Abstract: This paper takes into account the problem of co-existence of people of different faiths by discussing how they can live together remaining as themselves in their social spaces with special reference to two examples in Islamic history. Within this context, firstly, it is dealt with the meeting held by el-Kamil, Sultan of Egypt from Ayyubi Dynasty and Francis of Assisi, and then it is examined the meeting between Sultan Mehmet, the Conqueror and Bosnian Franciscans as well as the official document given by Sultan Mehmet II to Bosnian Franciscans.

Key Words: Francis of Assisi, Sultan al-Kamil, Franciscans, Sultan Mehmet II, Dialog interreligious dialogue, co-existence.

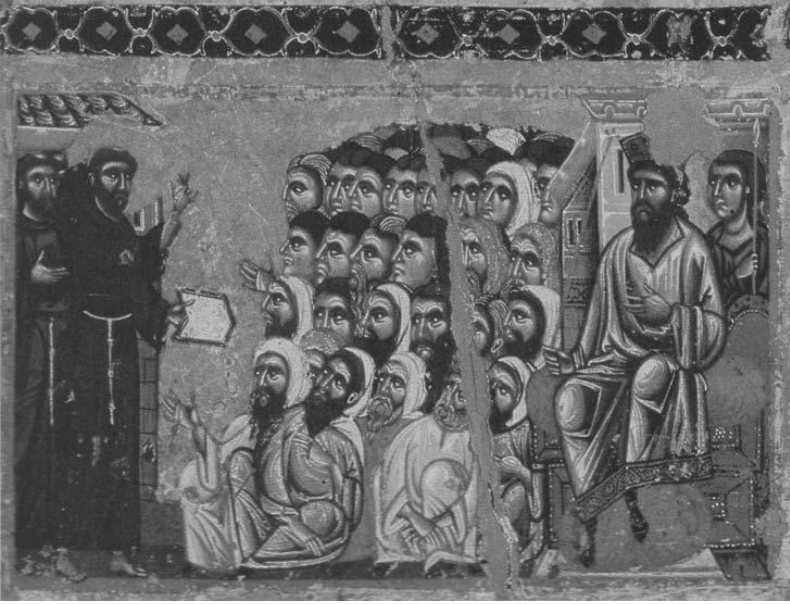


EK: Metinde Söz Edilen Belge ve Tablolar.



Resim 1. Gustave Doré'nin "François devant le Sultan"
(Fransis Sultan'ın önünde) isimli tablosu.

Joseph-François Michaud, *Histoire des croisades, illustrée de 100 grandes compositions par Gustave Doré* (Paris, 1826), gravure 50, i. 402'den aktaran John Tolan, *Saint Francis and the Sultan*, s.2.



Resim 2. 1240'larda yapılan Francis'i Müslümanlara vaaz ederken gösteren bir tablo.

John Tolan, *Saint Francis and the Sultan* s.93.



Resim 3. MS 1266 tarihli bir resim "Roma, Museo dei Cappuccini"

John Tolan, *Saint Francis and the Sultan* s.188.



Resim 4. Fatih Bosnalı Fransisken Rahiplerine verdiği fermanın Osmanlı Arşivindeki kopyası Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Düvel-i Ecnebiyye Defteri 14/2_1.

Cevat Ekici (ed.), *Gökkuşbuğ Altında Birlikte Yaşamak, Belgelerin Diliyle Osmanlı Hoşgörüsü* Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayın Nu:77, 2006, s.2'den alınmıştır.



Resim 5. Fatih'in Fermanının Fojnica Manastırındaki Orijinali ve bir Fransisken Rahip



Resim 6. Fojnica Manastırı

بوسنه رهبا نلرینه سلطان محمدخان مرحوم
وپرد وکی عهد نامه نك صورتید

لسانه هماهونه اولور که برکه سلطانه محمدخان جمله خولص و عولام معلوم بر
لینین وار سکاوه فراه هماهونه بوسنه راهلرینه خیر غایغ ظهور کلوب سورج
زبورره و کلیا اینک ماله و درج اولیور اضا طند ملکته طولاناره
و ماچوب کینل ارم و لانه اولدکه کلوب بزغ خاصه ملکته خوشن ساکن
اولور کلیا اینک مکنز اولدر و بوسه حضرتنه و وزیر لرینه و رعایا
و مملکت خلقته کنه زبورره و غیره نوسن اینیور اینجه لکنه وارینه و جانانه
و مالارینه و کلیا اینه و درج یازنه خاصه ملکته ارم کنور لر الیه من
ایورم که بری و کویک برلونه پرور کار حقن لکونه و اولو سحر نوسن اسیال
علیه و سلج حقن لکونه و برین معصف حقن لکونه و برین بکیمی و برین سبیل سحر لر
حقن لکونه و قوش نرغ قلیج لکونه و یاز لیلک بر فو حقن لکونه اریله
ماورج که بنج خدمته و لزوم مطبع اولدر لکونه
نخه یوزمخ الخراج ۸۱۳

سلطان محمدخان

Resim 7. Fermanın Osmanlı Arşivindeki Kopyasının yakın görünümü.

<http://www.kultur.gov.tr/TR/Genel/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFAA6AA849816B2EF019F601AD2C14EFC&Vurgulanacak=ferman>



Almanya'dan iki fotoğraf: Alman bayrağı üzerindeki gittikçe belirginleşen cami ve Dier Spiegel'in "Mekka Almanya: Sessizce İslamlaşma" başlıklı sayısının kapağı.

Almanya'da Çokkültürlü Yapının Ayrıştırılan Unsuru Olarak Müslümanlar ve Entegrasyon Deneyimleri

Erkan PERŞEMBE*

Atf/©: Perşembe, Erkan, (2009). Almanya'da Çokkültürlü Yapının Ayrıştırılan Unsuru Olarak Müslümanlar ve Entegrasyon Deneyimleri, Milet ve Nihal, 6 (2), 233-263.

Özet: Bu çalışmamızda çokkültürlülük tartışmalarında Avrupa'daki var olan durumu, Kanada ve ABD'ndeki uygulamalardan ayrılan yönünü, özellikle Müslüman göçmenlerin entegre olamayan pozisyonları dolayısıyla sorunsallaştıran konumuyla birlikte ele almaya çalıştık. Almanya'daki yabancıların kültürel tanınma ve eşit haklar mücadelesi, Müslüman Türkler söz konusu olduğunda henüz hak ettiği yere gelebilmiş değildir. Çokkültürlülük sorununa Almanya örneğinde yaklaşıldığında, yarım asra yaklaşan bir arada yaşama deneyimine rağmen, yerli halklarla göçmenler arasında ideal entegrasyon modeli geliştirilememiştir. Bunda Alman toplumunun yabancı düşmanı, ötekileştirici yaklaşımı kadar, Müslüman göçmenlerin geliştirilemeyen, tecrit edilmiş pozisyonları ve parçalı kimliksel görünümü de etken olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürlülük, Entegrasyon, Kimlikler, Müslüman Göçmenler.

Giriş

Avrupa, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kendi isteğiyle gerçekleşen göç hareketliliğinde, yüzyıllardır çatışmalı olduğu Müslümanlarla aynı zaman ve mekânı paylaşırken çokkültürlülüğe ilişkin sorunlarla karşılaştı. Yeniden şekillendirilen Avrupa'ya büyük

* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı [erkanper@omu.edu.tr].

katkısı bulunan göçmenler, zamanla göç ettikleri ülke toplumlarının bir parçası olmalarına rağmen, etnik ve dinsel farklılıkları nedeniyle Avrupalının zihin dünyasında genellikle uyumsuz aktörler olarak tanımlanmıştır. Muhafazakâr siyasetçiler Avrupalılığı, Hıristiyanlık ve onunla bağlantılı değerler etrafında oluşturulan ortak bir kültürel değer olarak tanımlamakta ve bu kültürün dışındakilere, özellikle İslâm'a bu tanımda yer verilemeyeceğini dile getirmektedirler. Çağdaş demokrasi geleneği her ne kadar çeşitlilik, kültürel farklılık, insan hakları ve sekülerizm gibi ilkelere dayansa da, Avrupalılık kimliği, kendisi dışındaki unsurlara bu yapı içinde belirlenmiş konumları dışında yer vermeyi pek gündeme almak istememektedir.

Konuya çokkültürlülük tartışmaları açısından bakıldığında, Avrupa'daki mevcut durumun Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çokkültürlülük uygulamalarından bariz şekilde ayrıldığı görülebilir. Dolayısıyla Avrupa'da yaşayan Müslüman göçmenlerin kendi kültürel değerlerini koruma ve ifade edebilmede henüz arzulanan düzeyde ivme yakalayamadıkları söylenebilir.

11 Eylül 2001 sonrasında, Batılı siyasetçiler ve medya kuruluşları bilinçli bir şekilde bütün Müslümanları azınlıktaki marjinal dinî hareketlerle ilişkilendirerek, onlara yönelik tehdit edici argümanları sıklıkla gündeme getirmeye başlamışlardır. "Avrupa'da İslâm korkusu yaygınlaştırılmakta, Müslümanların şiddet yanlısı oldukları gündemde tutularak, Avrupa yaşam biçimine ciddi bir tehdit oldukları iddia edilmektedir."¹ Radikal eğilimli küçük grupların faaliyetleri, bütüne şamil kılınarak Müslümanlar öteleştirilmektedir.

Avrupa'ya geldikleri günden beri kültürel ve dinî farklılıkları nedeniyle dışlanan ve entegrasyon şansı verilmeyen Müslüman göçmenlerin buradaki varoluşları, Avrupalının gündelik yaşamında genellikle sorunlu olarak kabul edilmektedir. Avrupa'da yaşayan Müslümanların, kendilerinden kaynaklanan uyum sorunları

¹ Avrupa'da yaygınlaştırılan *İslamofobi* konusunda Bkz: *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, Ed.K.Canatan; Ö.Hıdır, Eski Yeni Dergisi, İstanbul 2007.

bulunmakla birlikte, yarım yüzyılı aşan bir arada yaşama deneyiminde misafir işçi kabul eden ülkelerin soruna, insani ve akılcı şekilde yaklaşmadıkları da görülmektedir. Göçmenlerin entegrasyonu üzerine yapılan çalışmalarda, genellikle Müslümanların parçalı ve çok yönlü kimliksel varoluşlarıyla çokkültürlü yaşam deneyimlerine arzulanan düzeyde katılmadıkları ve dışlandıkları vurgulanmaktadır.² Bu kapsamda Avrupa'da çokkültürlülük sorunu, Müslümanların ve diğer göçmenlerin nasıl entegre(asimilasyon ağırlıklı) edilebileceği ya da pasifleştirilebileceği tartışmaları çerçevesinde yapılmaktadır.

Bu çalışmada Almanya'da yaşayan Müslümanların önemli bölümünü oluşturan Türkler kapsamında entegrasyon tartışmalarını ve çokkültürlülüğe ilişkin yaklaşımları analiz etmeye çalışacağız. Bu kapsamda anavatan dışında yeni vatan olarak kabul edilen bu coğrafyada yaşayan Müslüman Türklerin bu toplumda ötekilerle nasıl bir etkileşim içinde oldukları, entegrasyon ve çokkültürlülük tartışmalarına açılım sağlaması bakımından önem kazanmaktadır.

Böylece, çokkültürlülük kavramının işaret ettiği anlamda farklı kültürlerin bir arada yaşayabilmesi idealinin, Avrupa için bir ütopyadan öteye geçip geçmediğini, Almanya örneğinde tartışmak istiyoruz. Almanya, göçmen hareketliliğini sürekli yaşayan, yabancılar sorunu konusunda dönemsel olarak uyum stratejileri ve vatandaşlık tanımlamaları geliştiren bir ülkedir. Göçmenlerin ülkelere dönmeleri ya da kalıcı olmaları konusunda kararsız politikalar uygulayan Almanya'da yabancılarla ilgili birçok problem çözümsüz kalmaya devam etmektedir. Bunun en önemli nedenleri arasında Almanya'da hakim kültür ile yabancı kültürler arasındaki karşılaşmanın ve güç ilişkilerinin başlangıçtan beri aynı kalan eşitsiz konumu gösterilebilir. Böylece toplumun yaşama pratiğine

² Bkz.; Nermin Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul 2002; Gündüz Vassaf, *Daha Sesimizi Duyurmadık, Almanya'da Türk İşçi Çocukları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2002.; Erkan Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, Araştırma Y., Ankara 2005.

uyum sağlayamayanların başarılı bir şekilde bu toplumla bütünleşme şansı kalmamaktadır.

Çokkültürlülük tartışmaları ve tanımlama sorunu

Toplum, bireylerin oluşturduğu toplumsal grupların karşılıklı etkileşiminden oluşur. Bu etkileşim, ben ve öteki arasındaki ilişki ile ifade edilir. Ben, bireysel bir özneyi ifade edebildiği gibi, herhangi bir toplumsal grubu da ifade edebilir ve farklı toplumsal gruplar arasında da ben ve öteki ilişkisi kurulabilir. Toplumsal gruplar birbirlerinden kültürel yapılarındaki dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimleri bakımından farklılık gösterirler. Her kültürel grubun yaşama biçimi, ahlak anlayışı ve değer sistemi diğerlerinden ayırt edici özellikler gösterebilmektedir. “İnsanlar, kültürel kodlar kanalıyla hem üyesi olduğu topluluğun ve hem de kendi davranışlarının sınırlarını belirlemektedir. Kültürel kodlar, bireylerin, olay ve olgulara bir gözle bakmalarını sağlamaktadır. Yani olayları ve problemleri aynı anlamlar altında değerlendirmelerini olanaklı kılmaktadır.”³

Kültürü, belli unsurlarla (ırk, dil, din, tarih ve coğrafya gibi) birbirinden kesin çizgilerle ayrılabilir insan gruplarına (özellikle etnik veya ulusal gruplara) özgü bir yaşam biçimi olarak tanımladığımızda, çoğulcu ya da çokkültürlü toplum dediğimizde, kendisini belirten bu unsurlardan biri veya birkaçı ile tanımlayan birden çok kültürel grubun bir arada bulunduğu bir toplumdan, yani birden çok kültürel yaşantının yan yana, birlikte sürdürüldüğü bir siyasal birliktelikten söz edilmektedir. Böyle bir toplumun farklı kültüre mensup grup üyeleri arasında bireysel ve sosyal yaşama dair önemli anlayış farklılıkları ve çok farklı ilişki biçimlerinin mevcut olacağını, hatta bunların bir kısmının toplumsal hayatın pek çok alanında belli çatışmalara yol açacağını kabul etmek gerekmektedir.⁴

³ Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Ç: Ü.Tatlıcan, B.Balkız, Paradigma Y., İstanbul 2003, s.5.

⁴ Onur Bilge Kula, *Demokratikleşme Süreci ve Eleştirel Kültür Bilinci*, Ankara1992, s.30.

Çokkültürlü toplumda bireyler kendi kimliklerinin oluşmasına yardımcı olan kültürel yapıların değer yargılarına göre davranmak, diğer kimlikler ve kültürel yapılar ile karşılıklı bir ilişkiye girmek zorundadır. Bu ilişkiler çerçevesinde çoğulculuk, Taylor'a göre, "kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerekliliğidir.⁵ Bunun hayata geçmesi farklılıkların kurumsallaştırılmasını ve özellikle de, kültürel pratikleri ve özgüllükleri korumayı amaçlayan hukuki garantilere bağlanmasını getirmektedir.⁶

Çokkültürlülük, günümüzün toplumsal uyum politikaları bağlamında en popüler terimlerden birisidir. Toplumsal, dinsel veya felsefi anlamda farklı olanların birlikteliğini, farklılıklar üzerinde inşa olunan birlikteliğin ifadesi olan çokkültürlülük, daha çok göçmen ülkeleri olarak tanımlanan yeni kıtalardaki ülkelerde sıklıkla kullanılan bir terimdir. "Çokkültürlülük mevcut kültürlerin sayısınca çoğalan eski kültür kavramından çok, yeni ve kendi içinde çoğulcu, kendi ve ötekilere atfedilen kültür uygulayımıdır."⁷

Çokkültürlülük, kişileri kendi kültürleri içindeki çeşitlilikten de haberdar eder. Kültürler arasındaki farklılıklar görülmeye çalışıldığında, farklılıklar içinde yetişilen kültürde de aranır ve bunlara karşı daha adil olmanın yolları öğrenilir. Kültürler arasında yaratılan diyalog ortamı, eleştirel ve bağımsız düşünceye yer açarak tarafların birbirlerine karşı hoşgörülü yaklaşımlarını güçlendirir.⁸

Çokkültürlülük kavramı son zamanlarda sosyal bilimciler arasında sıkça tartışılan bir konudur. Bu kavram bir yanı sıra Ame-

⁵ Levent Köker, "Charles Taylor:Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı, Türkçe Baskıya Önsöz", *Çokkültürcülük ve Tanıma Siyaseti*, Ed: Amy Gutman, Yapı Kredi Y., İstanbul 2010., s.13.

⁶ Virginie Guiraudon, "Avrupa'da Çokkültürlülük ve Yabancı Hakları", Ç.P.Güzelyürek, *Avrupa'ya Kimlik Çokkültürlülük Sınava*, Ed: R. Kastoryano, Bağlam Y., İstanbul 2009, s.158.

⁷ Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Ç:İ Demirakın, Dost K., Ankara 2006., s.8.

⁸ Milena, Doytcheva, *Çokkültürlülük*, Ç:T.A.Onmuş, İletişim Y., İstanbul 2009, s.12.

rika ve Kanada gibi değişik kültürlerden göçenlerce kurulmuş ülkeleri, diğer bir yönüyle de II. Dünya Savaşı sonrası gelişen ekonomilerine işgücü sağlamak için yoğun şekilde göç alan Batı Avrupa ülkelerini ilgilendirmektedir. Çokkültürcülük (multiculturalism) kavramı ilk kez 1971 yılında Kanada Hükümeti tarafından yeni bir siyaset biçimini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kanada ve Avustralya gibi devletlerin ülkelerine kabul etmiş oldukları göçmenleri asimile (eritme potası) etmek yerine çok etnikli yapı içinde farklılıklarını tanıyan bir politika girişimi olarak çokkültürcülüğü resmen bir devlet politikası haline getirdikleri 70'li yıllardan sonra konu daha fazla dünya gündemine oturmuştur.⁹ Burada çokkültürcülük politikasının temelini yurttaşların eşitliği ve kültürel çeşitliliğin kabul edilmesi teşkil etmektedir. Kavram ve siyaset olarak çokkültürcülüğün Kanada, Amerika Birleşik Devletleri ve Avustralya gibi geleneksel olarak "göç çeken ülkeler"de ortaya çıkmış olması garipsenecek bir durum değildir. Söz konusu ülkeler göç sebebiyle çok zengin bir etnik, kültürel, dinsel ve dilsel çeşitlilik sergilemektedir. Bu çeşitliliği ortadan kaldıracak hakim bir kültür olmadığı gibi bu yöndeki girişimlerin ülkeyi büyük bir kaosa sürükleyeceği de düşünölmektedir. Bu sebeple söz konusu ülkelerde çeşitlilik bir zenginlik kaynağı olarak görölmekte ve "çeşitliliğin yönetimi" yoluyla, bu çeşitlilikten azami faydanın sağlanması amaçlanmaktadır.¹⁰

Parekh, çokkültürlölölüğü, kültürel çeşitliliğe fırsat tanıyan ve onu koruyan bir siyasal teörinin temel unsuru olarak kavramsallaştırma çabasıındadır. O, çokkültürlölölüğü tek başına farklılık ve kimlikle ilgili değil, kültürle kaynaşmış ve ondan beslenen farklılık ve kimliklerle, yani bir grup insanın kendilerini ve dünyayı anlamakta, bireysel ve toplu yaşamlarını düzenlemekte kullandıkları

⁹ Will Kymlicka, *Çokkültürlölölü Yurttaşlık:Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Ç:A.Yılmaz, Ayrıntı Y., İstanbul 1998, s.47.; "Çokkültürlölölük, bir toplumda kültürel bakımdan anlamlı farklılıklar gösteren grupların bulunması durumudur". Buna karşılık, "çokkültürcölölük, toplumsal çeşitliliğin belli biçimlerinin (kolektif kimliklerin) kamu alanına siyasi araçlar kullanılarak yansıtılmasını esas alan bir değerler ve uygulamalar bütününü ifade etmektedir". Bkz.Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlölölüğe, Çokkültürlölölük ve Liberalizm*, LTD Y.Ankara 1998.

¹⁰ Celalettin Vatandaş, *Çokkültürlölölük*, İstanbul, Değişim yayınları, 2002, ss.30-32.

inançlar/uygulamalar bütünüyle ilgili olarak kavramaktadır.¹¹ Bu çerçevede çokkültürlü toplum, içinde iki veya daha çok sayıda kültürel topluluğun yaşadığı toplumdur. Çokkültürlü toplumlar kültürel çeşitliliğe iki biçimde yaklaşır. Toplum çeşitliliği hoş karşılayıp destekleyebilir ve farklı toplulukların kültürel taleplerine saygı duyarak, çeşitliliği kendine bakışın bir parçası olarak algılayabilir. Bu durumda toplumu çokkültürlü olarak tanımlamak mümkündür. Bunun alternatifi olarak toplum, tekkültürcü bir yaklaşımla, farklı kültürel toplulukları belli ölçülerde baskın kültür içinde asimile etmeye çalışabilir.¹²

Çokkültürlülük, kültürel kökeni ne olursa olsun farklı kültürel geleneklere izin verilen bir toplumda, bireylerin barış içinde ve bir arada yaşayamamaları için hiçbir neden olmadığını ifade eder. Değerlerin ve onların yorumu hakkında gruplar arasında anlaşmazlıkların bir toplumsal yapı içinde kolayca bağdaştırılamaz olduğu yerde ise çokkültürlülük bir problem haline gelebilmektedir.¹³

Taylor'a göre çokkültürlülük, değişik yaşam pratikleri içinde oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması, eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi esasına dayanmaktadır. Tylor, kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer ve çoğulculuğu, kültürel kimliklerin tanınması olarak değerlendirir. Taylor'un savunduğu tez, kimliğimizin kısmen tanınma ya da tanınmama, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanınmasıyla biçimlendirilmiştir. Bir kültür çevredeki insanlar tarafından aşağılanan ya da sevilmeyen bir imajla niteleniyorsa, tanınmama ya da yanlış tanınma onun için zarar verici olabilir, bu durum insanı çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüşebilir.¹⁴

¹¹ Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasal Teori*, Ç:B.Tanrıseven, Phoenix Y., Ankara 2002., s.3.

¹² Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, 64.

¹³ Sibel Özbudun, *Kültür Halleri; Geçmiste, Ötelerde, Günümüzde*, Ütopya Y., İstanbul 2003., s.32.

¹⁴ Charles Taylor, "Tanınma Politikası", Ç:Y.Salman, *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, Ed: Amy Gutman, Yapı Kredi Y., İstanbul, 2010, s.46.

Tanınma konusunda Taylor'un üzerinde durduğu, herhangi bir azınlığın ya da kısıtlı imkanlara sahip bir topluluğun kendilerine özgü bir dizi gelenek ve uygulamalardan oluşan belirli bir bilgi ve estetiğe dayalı tarihsel bir kültürel kimliğe sahip olduğu bilincine varılması gerekliliğidir. Bu kültürel kimlik her toplum açısından büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle, kültürel topluluğa bağlı olanlara ve sonraki kuşaklara, kültürel geleneklerinin ve topluluğun başarılarının tanıtılması, değerinin bilinmesi gereklidir. Çokkültürlülük, farklı kültürlerin taraflara yararlı olacak diyaloglara girmelerini kolaylaştıran ortam yaratır. Farklı gelenekler; ahlaki, artistik, edebi, müzikal değerler birbirlerini sorgular, araştırır, birbirlerine meydan okur, birbirlerinden fikirler ödünç alıp bunlarla denemeler yapar ve sık sık hiçbirinin kendi başına üretmediği yepyeni fikir ve duyarlılıklar ortaya koyarlar. Topluluklar, eleştirileri kabul etmeyecek kadar zorba ya da kendini beğenmiş etnosentrik bir tutum içinde olmadıkları takdirde, kültürel açıdan çeşitlilik gösteren ortamlarda birbirlerini eğitir hatta uygarlaştırırlar.¹⁵

Taylor'a göre kültürler oldukça uzun zaman dilimi içinde toplumlara yaşam vermekte ve her birinin tüm insanlığa söyleyecek önemli şeyleri bulunmaktadır.¹⁶ O, farklı kültürlerin incelenmesiyle, dünyanın daha kapsamlı bir biçimde algılanmasının ve daha duyarlı bir güzellik anlayışına varılabileceğini söylemektedir.¹⁷ Tanınma politikası bizleri yalnızca başkaları daha etkin ve doğru bir biçimde tanısin diye değil, dünyada bizim dışımızdaki insanları ve kültürleri tanımamızı ve onlara daha yakından daha az seçici bir tutumla bakmamızı sağlar.¹⁸ Ortak amaçları benimsemiş bir toplum çeşitliliğe saygı gösterirken temel hakları da güvenceye alabilmelidir.¹⁹

¹⁵ Amy Gutmann, "Giriş", Ç:Ö.Kabakçoğlu, *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, Ed: Amy Gutman, Yapı Kredi Y., İstanbul, 2010., s.32.

¹⁶ Taylor, "Tanınma Politikası", s., 89.

¹⁷ Susan, Wolf, "Yorum", Ç:R.Urgan, *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, Ed: Amy Gutman, Yapı Kredi Y., İstanbul, 2010., s.103.

¹⁸ Wolf, "Yorum", s.104.

¹⁹ Taylor, "Tanınma Politikası", s.79.

Görüldüğü gibi Taylor'un çokkültürlülük modeli, bir arada yaşamak zorunda olan farklı kültürlerin her birini saygın kabul eden, o toplumun yapısına eşit haklarla entegre edilmesi gerekliliğini savunan ideal bir entegrasyon modelidir. Her kültürün birbirinden alacağı ve birbirine kazandıracacağı değerler bulunmaktadır. Demokratik bir toplum bu değerleri ideal bir yönetim ve örgütlenme modeli olarak geliştirebilir.

Habermas, çokkültürlülük konusunda Taylor'dan farklı düşünmektedir. O'na göre, farklı etnik grupların ve onların kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklarla yaşamasının, tek tek kişilere göre biçilmiş bir haklar kuramına ağırlık verecek türden kolektif haklar yoluyla korunmasına gerek yoktur. Siyasal kültür, çokkültürlü bir toplumda var olan farklı yaşam tarzlarının çeşitlilik ve bütünlüğe ilişkin bilinci eşzamanlı olarak güçlendiren bir anayasal yurtseverlik için ortak payda işlevini görmelidir.²⁰ Böylece farklı etnik toplulukların, dil gruplarının, mezheplerin ve yaşam biçimlerinin eşit haklarla bir arada yaşaması toplumun parçalanması pahasına göze alınmamalıdır.²¹

Habermas'a göre, demokratik devletin vatandaşlarıyla ilişkisi ancak istenilen yaşam biçimlerinin gerekli koşullarını hazırlayan bir mekanizma olarak varlık gösterdiği sürece bütünleştirici ve dayanışma sağlayıcıdır.²²

Habermas, farklı kültürlerin ayrımcılık olmadan da aynı ülke sınırları içinde bir arada yaşamalarını mümkün kılacak çözümler aradığı görülmektedir. O'na göre çokkültürlü bir toplumda dışlanan ve kendini dış dünyaya kapatan farklı azınlıklar bulunmamalıdır. Aksine çokkültürlü toplumlar, yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşaması, her yurttaşın bir kültürel miras dünyası içerisinde büyüme ve çocuklarını bu yüzden ayrıma uğramaksızın

²⁰ Jürgen Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı" Ç:M.Doğan, *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, Ed: Amy Gutman, Yapı Kredi Y., İstanbul, 2010., s.145.

²¹ Jürgen Habermas, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, Ç:İ.Aka, Yapı Kredi Y., İstanbul 2002, s.27.

²² Habermas, *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, s.54.

aynı dünya içinde büyütme fırsatını veren siyasal yapılar anlamına gelir. Bu, başka her kültüre karşı durma; kendi kültür mirasını alışılmış biçimi içinde sürdürme ya da dönüştürme fırsatı anlamına geleceği gibi ona kayıtsız kalarak egemenliğinden çıkma ya da özeleştirme yoluyla ondan bağını koparma ve bundan sonra da gelecekte bilinçli bir kopuş yaptığı için bölünmüş bir kimlikle de olsa, yaşamını aynı hızla sürdürme fırsatını veren bir toplum yapısı anlamına gelecektir. Habermas kültürlerin hayatîyetlerini sürdürmede dışa kapanmaları yerine etkileşim içinde varlıklarını daha iyi sağlayacakları kanaatindedir. Bu nedenle çağdaş toplumlarda yaşanan hızlı değişim bütün durağan yaşam biçimlerini parçalarken kültürler, değişim gücünü ancak eleştiriden ve kopmadan alırlarsa yaşamaya devam edebileceklerdir.²³

Görüldüğü gibi Habermas, çokkültürlü toplum olgusuna daha çok farklılıkları duyarlı bir dahil ediş yaklaşımı ile karşılık vermektedir. Habermas, ulusal ve etnik azınlık olgusunun demokratik bir hukuk devletinde çözümsüz olmadığı kanaatindedir. Bu nedenle ayrımcılık sorunu, bireysel ve sınıfsal farklılığın kültürel tabanına yeterince duyarlı kalarak etnik ve ulusal azınlıkları topluma dahil etmekle ortadan kaldırılabilecektir.²⁴

Çokkültürlülük bir parçalanmaya mı yol açmaktadır yoksa bir bütünleşmeyi mi sağlamaktadır bu tartışılabilir. Bir taraf çokkültürlülüğün olumsuzluklarından bahsederek çokkültürlülüğün birçok çeşitlilikten ve farklılıktan kaynaklanan anlaşmazlıkları doğuracağını ve başkaldırını körükleyeceğini düşünmektedir. Diğer taraf ise çokkültürlülüğü olumlu yönden farklı kimlik, kültür ve değerleri birleştirerek tüm farklılıkları bir arada yaşatabilme formülü olarak görmektedir.

Çokkültürlü Toplumda Kimlikler

Kimlik kavramı, kısaca, bir kişinin ya da grubun/topluluğun kendi niteliklerine, değerlerine, konumuna ve kökenine ilişkin bilinçli kavrayışı olarak tanımlanabilir. Bu tanım hem bireysel, hem de

²³ Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", s.147.

²⁴ Habermas, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", s.152.

sosyal kimliklerin ortak bir mantığa dayandıklarını göstermektedir. Başka insanlarla benzerlikler üzerine kurulan sosyal kimlik bireyi çok yakından ilgilendirir ve çeşitli yönlerden ona hizmet eder: bir grup tarafından tanınma, onaylanma, desteklenme ve üyelik verilme gibi. Başka insanlarla farklılıklar üzerine inşa edilen bireysel kimlik de genel anlamda toplumu ve özel olarak onun içinde bulunan çeşitli grupları referans çerçevesi olarak kabul eder.²⁵ Bir kültürel gruba ait olmak bireysel kimliğin istikrarlı bir faktörüdür ve birlikteliğin şartıdır. Yani kimliğin ifadesi bir topluluk içinde bireysel aidiyet hissiyle ötekilerle yüzleşmeyle, kendinin toplumun değişik alanlarında tanımlanmasıyla olur.²⁶

Böylece öz-bilinç sahibi bir varlık olan insan toplumsal yaşamda ve tarihsel süreçte oluşturduğu birikimi ve kültürü, kendini tanımlamada da kullanmaya başlamıştır. Bir insan yaşamı tek başına, kendisini tanımlayacak bir birikim oluşturmaya hiçbir yönden yeterli olmadığı için, insan öz-bilincinin gereksinimini, diğer gereksinimlerini karşıladığı kaynaktan, yani üyesi olduğu toplumdaki karşılamaktadır.²⁷ Bu süreç nedeniyle kimlik bir 'aidiyet' sorunu olarak karşımıza çıkar. O, insanın hangi kültürel birikimin içinde belirlendiğini, hangi birikime bağlı olduğunu ortaya koyar. Yalnız bu noktada belirtilmesi gereken, bu kültür ortamlarının da değişmez ve statik olmadıklarıdır. İnsan bir kültür içinde belirlenirken yani onu içselleştirirken, onu kendi kişiliği olarak, karakter prizmasından yansıtırken, bizzat o kültür ortamı da değişmektedir.²⁸

Birey içine doğduğu aidiyet gruplarını ve onların kendisine aşılacağı kimlikleri sorgulamaya, başka gruplarla ve kimliklerle karşılaştırmaya başlar. Bu sorgulama süreci genel olarak uzun bir

²⁵ Sefa Şimşek "Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri", *U.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S:3(2002), s.31.

²⁶ Joachim Brüß, *Onlar ve Bis, Wir und Ich, Die Wechselseitige Wahrnehmungen und Bewertungen bei Jugendlichen deutscher und türkischer Herkunft*, (Doktora Tezi), Universität Bielefeld, Bielefeld 2000., s.109.

²⁷ Erik Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı*, Ç.T.B.Üstün; V.Şar, Ankara 1984, s.41.

²⁸ Ahmet Ulvi Türkbağ, "Kimlik hukuk ve Adalet Sorunu", *Doğu Batı Dergisi*, S:23 (2003), s.211.

süreçtir. Bu süreç ilerledikçe birey bazı verili kimlik unsurlarını reddederek onların yerine yenilerini inşa edebilir. Bazılarını da sorgulayıp eleştirel bir süzgeçten geçirerek benimseyebilir ve böylece verili bir kimliği kazanılmış bir kimliğe dönüştürebilir. Bireyin kimlik edinme ve onu yeniden üretme sürecinde böyle ikili bir gelişim çizgisi izlemesi aslında insan benliğinin yapısından kaynaklanır.²⁹

Öz-bilinç sahibi varlık olarak insan benliğini en iyi biçimde diğer benliklerden farkıyla ortaya koyuyorsa, kültür blokları da kendi dışlarındaki diğer kültür bloklarından farklarıyla, ayrıldıkları noktalarla kendilerini ortaya koyarlar. Ancak burada özen gösterilmesi gereken nokta, reddedilecek 'öteki'nin daima kimlikle birlikte bulunduğu ve 'öteki' ne ölçüde varsa ve belirginse kimliğin de o ölçüde belirginleştiğidir.³⁰

Taylor'a göre ise kimliğimiz, kısmen tanınma ya da tanınmama, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanınmasıyla biçimlenmektedir. Çevredeki insanlar tarafından aşağılanan ya da sevilmeyen bir imajla niteleniyorsak, tanınmama ya da yanlış tanınma zarar verici olabilir. Bu da, insanı çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskı altına alınmasına, dışlanmasına yol açabilir.³¹ İnsan yaşamının can alıcı noktası, kendini açıklayabilecek, değerlerini ifade edebilmeyi mümkün kılacak tanımlayabilmeyi doğru olarak yapabilmesidir. Başkalarıyla etkileşimde ortaya çıkan dışa vurma biçimleri, kendi kültürel değerlerini doğru olarak temsil edebilmeyle gelişebilir.

Taylor, insanın kendi kimliğiyle ilgili idealizmini, Herder'in insan olmanın özgün var olma durumuyla açıklamaktadır. Buna göre insan olarak her birimizin özgün bir var olma biçimimiz bulunmaktadır. İnsan, kimliğini kendine sadık kalarak geliştirmelidir, başkalarının hayatını taklit ederek hayatın gerçeğini ve insan olmanın ne anlama geldiğini yakalayamaz.³²

²⁹ Şimşek, "Günümüzün Kimlik Sorunu", s.33.

³⁰ Türkbağ, "Kimlik hukuk ve Adalet Sorunu", s.211.

³¹ Taylor, "Tanınma Politikası", s. 46.

³² Taylor, "Tanınma Politikası", s.51.

Özetle, kimliksel var oluş insanın bireysel hayatını, yaşadığı toplumsal deneyimlerle dengeli bir şekilde yaşamasıyla güçlenir. Kimlik karmaşası yaşayan bireyin kendi değerleriyle yabancı toplumun değerleri arasında yaşayabileceği en önemli sorun tercih sorunudur. Çünkü kararsız kimliksel var oluşlar, çok yönlü uyum sorunlarını gündeme getirmektedir. Göçmenlerin geldikleri toplumlarda yaşadıkları kültür şoku kararsız kimliklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Kolektif ve bireysel çıkarlar çeşitlendikçe, kültürel kimlik düzeyinde çokluk ve çeşitlilik, çokkültürlülük yaklaşımının geleceği açısından sorunlar yaratmaktadır. Etnik ve dinsel azınlık kültürlerinin eşit hakları güvence altına alınsa bile, dini yorum farklılıkları ya da diğer bireysel özgürlük talepleri toplumsal sistemin işleyişinde sorunlar doğurabilir. Bu çerçevede, toplumsal yapının işleyişi ve ahengi için, farklı kültürlerin kendilerini ifade etme özgürlüğü tanımlanırken, ortaklaşa yaşam alanındaki idealize edilmiş değerlerin korunması konusunda ittifak gerekir.

“Başka insanlarla olan farklılıklar üzerine inşa edilen bireysel kimlik, genel anlamda toplumu ve özel olarak onun içinde bulunan çeşitli grupları referans çerçevesi olarak kabul eder.”³³ Bu anlamda birey sosyal kimliğini tarif ederken sosyal özdeşleşmelerine bağlı olarak grup aidiyetlerine vurgu yapar. Sosyal kimlik, bireyin aynı grup içinde yer aldığı diğer üyelerle, yani ortak aidiyetleri olan ve benzer pozisyonları işgal eden kişilerle paylaştığı ‘kolektif kimlik’ olarak tanımlanabilir.³⁴ Ancak bunun çeşitli gruplara sıradan bir aidiyet olmadığını da söylememiz gerekir. Çünkü sosyal kimlik, “bireyin din, milliyet, cinsiyet gibi geniş sosyal kategorilere aidiyetinin bilgisine ve bu aidiyet şuurundan kaynaklanan değerlendirci ve duygusal bir anlama sahiptir.”³⁵

Öteki ile sosyal ilişkilerde, kendini olumlu görme ve değerlendirme arzusuyla gerçekleştirilen sosyal kimlik, bireyin kendi

³³ Şimşek, “Günümüzün Kimlik Sorunu”, s.31.

³⁴ Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, Karahan K., Adana 2004, s.55.

³⁵ A.E.Azzi; O.Klein, *Psychologie Sociale et Relations Intergruppes*, Paris 1998, s.75'den zikreden Yapıcı, *Din Kimlik*, s.55.

grubunu diğer gruplarla karşılaştırmasına bağlı olarak bir anlam kazanmaktadır. Çünkü bireylerin kendilerini başkalarıyla kıyaslama yapmaksızın değerlendirmeleri mümkün değildir Buradan hareketle her grubun başka bir grup karşısında, başka bir gruba rağmen ve başka bir grupla birlikte var olduğunu, insanın kimliğinin şekillenmesinin de sadece bir grup içerisinde gerçekleşmediğini söylemek durumundayız.³⁶

şu halde bireyin ait olduğu bir grubun var olabilmesi için onun karşısında bir başka grubun olması ve bireyin onunla kendi grubunu kıyaslayarak değerlendirmeler yapması gerekmektedir. Kişi hem kendi grubunu hem de "teki'ni içinde yaşadığı toplumda cari olan sosyal normlarla ve kendince önemli gördüğü kriterlerle kıyaslamaya başlayınca, artık iki grup arasında sosyal algı dediğimiz mesele devreye girmiş olmaktadır. İşte bu süreçte kendisini hissettiren bir arada yaşama tecrübesi, farklı kimliklerin ve toplulukların ötekilere göre kendisini ifade edebileceği çokkültürlü bir deneyime hazırdır.

Toplumlar, bir arada uyumlu yaşama deneyimiyle, farklı yaşama alışkanlığı ve değerleri olan kültür gruplarının karşılıklı hoşgörü yaklaşımı ve sorumluluk anlayışını geliştirebilir. Farklı kültürlerin çeşitliliğini olumlu karşılayan bir toplum çokkültürlü toplumdur. Böyle bir toplumda, her kültürün kendi kültürel özelliklerini koruyabilecekleri ve geliştirebilecekleri yapı ötekilerin kültürel konumları için tehdit edici ve değerersizleştirici olmayı uygun görmez. Aslında aynı kültüre sahip toplumların bile sistemik bütünleşmesinde ideal olanın gerçekleşmesinin zorlukları düşünüldüğünde, çokkültürlü toplumların yapısını oluşturan farklı kültürel özelliklere sahip toplulukların, başarılı bir entegrasyon temelini gerçekleştirmelerinin zorluğu ortaya çıkmaktadır. Ancak sistemin fonksiyonel sürekliliği için en azından asgari mşterekte, ortak yaşam alanındaki temel prensiplere herkesin uyumu gereklidir. Sisteme sonradan katılanların uyum problemleri, karşılıklı olarak

herkesin kültürüne saygı gösterilmesi ve bunun öğrenilmesi süreciyle çözümlenebilir.

Entegrasyon ve Asimilasyon Kavramları

Entegrasyon, bir bütün halinde hareket etme kabiliyet ve potansiyeline sahip birimlerin, birlikte geliştirdikleri dayanışma sürecidir. Aynı topluma katılan grupların, ortak aksiyonun gerektirdiği sorumluluğu paylaşarak, aralarındaki dayanışmayı canlı tutabilmeleridir. Entegrasyon kavramı, statik anlamıyla alt birimlerin yapısal harmonisini, dinamik anlamıyla ise, karşılıklı dengeli iletişimi ifade etmektedir.

Göçmen işçilerin göç ettikleri ülkenin toplumsal yaşayışına, kurallarına uyum sağlaması anlamında kullanılan '*entegrasyon*' kelimesi, '*asimilasyon*' kavramıyla ilişkilendirilmesine rağmen, gerçekte kendi varlığını koruyarak çoğulcu bir toplum deneyimine başarıyla katılmak demektir. Ancak, *entegrasyon* insani ilişkiler alanında her iki tarafın anlayış, iyi niyet ve sorumluluk çerçevesinde yaklaşımlar geliştirmeleri beklenen bir süreçtir.³⁷ Entegrasyonun en temel koşulu, bir grup veya toplumun kendi özelliklerini koruyarak çok kültürlü bir toplumda diğer kültürlerle birlikte o yapının işleyişine katılmasıdır. Çok kültürlü toplumsal yapılarda, o yapıya farklı etnik, dinî veya kültürel özelliğiyle katılan her grubun, kendi özelliklerini koruyarak o toplumun işleyişine işlevsel olarak katılımı başarılı bir *entegrasyon* için gereklidir. Entegrasyonun kelime anlamı büyük bir bütünde birleşmek, entegre olmaktır. Sosyolojik anlamda ise, ayrı birey veya grupların bir çoğunlukla toplumsal ve kültürel birliği, üniter bütünleşmesidir.

Görüldüğü gibi '*entegrasyon*' ve '*asimilasyon*' kavramlarının net ayırımına işaret edilmesine rağmen, ana toplum yapısına sonradan katılan yabancıların, o toplum tarafından kabul edilme sürecinde gözlenen gelişmelere göre, entegrasyon kavramına geydirilen anlam çeşitli sorunları ortaya çıkartabilmektedir. Başarısız enteg-

³⁷ Thomas Krämer-Badoni, "Urbanität und gesellschaftliche Integration" *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft*, Ed:Wolf-Dietrich Bukow, Erol Yıldız, Leske+Budrich V., Opladen 2002., s.47.

rasyon olarak tanımlanan, göçmenlerin kendi kültürel kimliklerine aşırı bağlılıklarıyla, ana toplumun sisteminde uyumsuz varlıkları, çok kültürlü toplumların alt edemedikleri bir sorun olarak belirliyor. Aslında bu sorunun kaynağında dinî ve etnik kimliklerin karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı pratiği gelmektedir.

Asıl olarak, entegrasyon sürecinde, etnik ve dinî topluluklar arası ilişkiler ve kültürler arası tanımlar, karşılıklı etkileşimle toplumun daha iyi dayanışmasına ve toplumsal iletişimin kolaylaşmasına neden olmalı, etnik ve dinî farklılıkların ortaya çıkartabileceği çatışma potansiyeli azaltılmalıdır.³⁸ Böylece farklı kültürlerin bir arada yaşama zenginliğinin işlevsel bütünleşmesiyle ortaklaşa güvenlik ve esenlik sağlanabilecektir.

Avrupa'nın Çokkültürlü Yapısında Göçmenler

Avrupa tanımları, Avrupa tarihinin ikilemleriyle dolu yapısını yansıtır. Buna göre Avrupa, kanun gücü ile kaba gücü, demokrasi ile baskıyı, maneviyat ile maddeciliği, ölçü ile ölçüsüzlüğü, akıl ile miti bir arada bulunduran bir miras üzerine kurulmuştur. Ancak bugünün Avrupalılık tanımı, geçmişe, tarihsel semboller ve mitle-re referanstan çok, geleceğe ve geleceğin halklarına referansla ifade edilmektedir. Avrupa Birliği'nin kültürel çoğulculuğu esas alan düzenlemelerinde millî, etnik ve dinî temelde bir egemenlik alanı yaratılmaksızın, insan hakları sözleşmesinin öngördüğü bireyi merkez alan bir yapı öne çıkmaktadır. Bununla birlikte bazı Avrupa ülkelerinde millî, dinî ve kültür kökenli sözleşme formülünü savunan siyasetçilerin, AB'ni Batı uygarlığının kültür kökenine dayalı bir proje olarak değerlendirerek, ayrımcılığı savundukları görülmektedir. Bu nedenle, AB'ne Müslüman Türkiye'nin kabul edilip edilmeyeceği tartışmaları ve Avrupa'da yaşayan Müslüman göçmen azınlıkların normal vatandaşlık statülerinin tanınması sorunu, bugün halen belirsizliğini korumaktadır. Çağdaş demokrasi geleneği her ne kadar çeşitlilik, kültürel farklılık, insan hakları

³⁸ Friedrich Heckmann, "Göçmenlerin Almanya'da Ulusal Kimliği ve Entegrasyonu", *Was ist ein Deutscher? Was ist ein Türke? Alman Olmak nedir? Türk Olmak Nedir?Deutsch-Türkisches Symposium 1997*, Körber-Stiftung Y., Hamburg 1998., s.283

ve sekülerizm gibi ilkelere dayansa da, Avrupalılık kimliği, kendisi dışındaki unsurlara bu yapı içinde belirlenmiş konumları dışında yer vermeyi pek gündeme almak istememektedir. "Avrupalılar kendi kültürlerini ve kimliklerini bir medeniyet farklılığı ve özelliği olarak gördükçe, bundan en çok Avrupa projesi zarar görmektedir."³⁹

Farklı kültürdekilerin giderek daha fazla iç içe yaşamaya başlaması, beraberinde ekonomik, toplumsal ve siyasal değişimi de getirmektedir. Avrupa, hem Avrupa Birliği çerçevesindeki serbest dolaşım hakkı hem de üçüncü ülkelerden aldığı göçmen işçiler nedeniyle farklı kültürdeki insanların birlikte yaşadığı bir kıta haline gelmiştir. ABD ve Kanada gibi geleneksel göç alan ülkelere farklı olarak Avrupa, bu yeni durumu tam anlamıyla kabullenmemiş ve dolayısıyla gerekli düzenlemeleri de tam anlamıyla gerçekleştirememiştir.

Avrupa'daki Müslümanların nüfus bilgisi konusunda, tahminlere dayalı bilgilere sahibiz. Avrupa Birliği Etnik ve Yabancı İzleme Merkezi'nin tahmini verilerine göre 2006 yılında Avrupa'da yaklaşık 13 milyon Müslümanın yaşadığı ileri sürülmektedir.⁴⁰ 2025 yılında öngörülen Avrupa'daki Müslüman nüfusun ise 12-20 milyon arasında olacağı tahmin edilmektedir.⁴¹ Aile birleşimi, sığınmacılar ve göçmen ailelerinin doğurganlık oranlarının yüksekliği nedeniyle Avrupa'nın çokkültürlü yapısında Müslümanların nüfus artışı daha hızlı büyümektedir.

Avrupalılar, kendi medeniyet projelerine uymadığını düşündükleri göçmen istilasını, ekonomik ve toplumsal gelişmelere bağlı olarak önemli bir tehdit olarak algılamaktadırlar. Öteki ile yan yana yaşama, komşu olma, aynı mekânları, kentleri, parkları, işyerlerini, okulları, parlamentoyu, hasteneleri, vb. paylaşma zorun-

³⁹ Nilüfer Göle, *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*, Ç:A.Berktaş, Metis Y., İstanbul 2009, s.36.

⁴⁰ EUMC, *Muslims in the EU: Discrimination and Islamophobia*, European Union Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Vienna 2006.

⁴¹ *Muslims in Europe A Report on 11 EU Cities*, Open Society Institute, London, 2009, s.22.

luluğu içinde olmanın giderek gerilimlere neden olduğu gözlenmektedir. Kendine ait bir şeyleri yitirmiş olma duygusu her iki tarafta da farklı düzeylerde yaşanmaktadır. Aynı mekânlar paylaşılsa da bu mekânlarda birbirinden farklı kültürel hayatlar yaşanmaktadır.⁴² Gellner, göçmen kabul eden ülkelerin, ucuz emek ithal etmek konusunda istekli olsalar da, ülkelere gelen ve kültürel olarak kolayca ayırt edilen paryalarla tam vatandaşlığı ve gelişmiş toplumsal altyapıyı paylaşmaktan hoşlanmadıklarını vurguluyor.⁴³

Avrupa ülkelerinde hakim kültür ile göçmenler arasında eşit olmayan karşılaşma, göçün başlangıcından itibaren yapılan işin niteliği ve onlara tanınan yaşam alanlarının konumu açısından önemli bir farklılaşma içermektedir. Göçmenlerin kentlerin dış bölgelerinde yerleştirildikleri gettolar, mekânda farklılaşmanın özel bir halidir. Getto benzeri bölgelerde, genellikle o toplumsal yapıya sonradan katılan düşük toplumsal statülü gruplar yerleşmiştir. Toplumsal statüleri daha düşük konumda olan ve çoğunluğunu yabancı göçmenlerin oluşturduğu bu gruplar, kentin diğer alanlarından ayrıştırılmış kültürel adacıklarda yaşamaktadırlar.⁴⁴

Ortaya çıkan paralel toplum örgütlenmeleri, çoğunluk toplumları tarafından yanlış okunmak suretiyle, Müslüman göçmenlerin muhafazakarlıklarına ve entegre olmak istemeyen tutumlarına bağlanmıştır. Bunun sonucu olarak da, paralel toplumların oluşumundaki asıl nedenlerin, işsizlik, sanayisizleşme, yalıtılmışlık ve ırkçılık gibi yapısal sorunlar olduğu gerçeği gözardı edilmektedir.

Aslında ötekileştirme bir karşılıklılık ilişkisi içinde gerçekleştirilmektedir. Batılılar için İslâm'a olduğu kadar, Müslümanlar için de Batı'ya ilişkin olarak, her zaman iflah olmaz önyargılardan beslenen suçlayıcı tanımlamalara rastlamak mümkündür. Bu tanımlamalar çoğunlukla değer yüklüdür ve sonuçta bütün bunlar, ağır tarihsel miras ve zihinlere kazanmış kimi acı deneyimler üzerine inşa edilmiştir. Bu durum hem Müslümanların hem de Avrupa

⁴² Göle, *İç İç Girişler*, ss. 44-45.

⁴³ Ernest Gellner, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Ç:S.Özertürk, N.Soyarık, İletişim Yayınları, İstanbul 1998., s.68.

⁴⁴ Sema Erder, *Refah Toplumunda Getto*, Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2006., s.24.

yurttaşlarının biraradalığını tehdit etmektedir.⁴⁵ Bunun dışında Müslümanların kendi kutsallıklarıyla modern toplumda varolabilme deneyimlerinde herkesin mutlu olacağı ortak çözüm gerçekleştirilememiştir. Avrupanın zihin dünyası, İslâm adına ortaya çıkan çeşitli Müslümanlık yorumlarının ve bunların gündelik hayattaki farklı yansımaların tedirginliğini de yaşamaktadır. Buna bağlı olarak, Avrupa'da Müslüman toplumun geleceği, her zaman, içine tam anlamıyla nüfuz edilemeyen girift bir fenomen olarak ele alınmaya devam etmektedir.

Tarık Ramazan, Müslümanların, iyi bir Müslüman olmakla batıda yaşamak arasındaki çatışmadan endişe etmemeleri gerektiğini ve kamusal hayata tümüyle katılabilecekleri ve batıda Müslüman olarak yaşayabilecekleri düşüncesini kabullenmeleri gerektiğini söylemektedir. Müslümanlar tarihin izlerinden kurtularak, İslâm'ın daha saf bir versiyonunu geliştirerek yerlilerle karşılıklı güvenin oluşmasına götürecek diyalog yollarını oluşturmaya çabalamalıdır.⁴⁶ Tibi'de benzer şekilde, Müslümanların kendi kültürlerini getto ortamlarına sıkışarak değil, modern kültürle bağdaşarak yaşamalarının önemini vurgulamaktadır.⁴⁷ Avrupa'da gündelik yaşamın bir parçası olan Müslümanların, o yapıya kendi özelliklerini marjinalliğe sivrulmadan koruyarak dahil olabilmelerinin, kendilerinin buradaki geleceklerini de ilgilendirdiği aşikardır. Çünkü Batı'da Müslümanların, özelde Türk cemaatlerinin sergiledikleri alternatif yaşama modellerinin, Müslümanlara sorunlarını giderebilme noktasında bir katkı sağlamadığı görülmüştür. Müslümanların Avrupa'daki bugünkü varolma koşulları ve gelecekleri açısından soruna yaklaşıldığında, kendi aralarındaki parçalı ve uyumsuz görüntüleri giderebilecek projelerin ve organizasyonların geliştirilmesinin önemi anlaşılabilir.

⁴⁵ Necdet Subaşı, "Fransa'da Türkler:Din Eksenli Kimlik ve Bütünleşme Sorunları", *Türkiye'den Fransa'ya Göç ve Göçmenlik Halleri*, Ed:D.Danış, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2008., s.128.

⁴⁶ Tarık Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, Ç:A.Meral, Anka Y., İstanbul 2005., s.298-299.

⁴⁷ Bassam Tibi, *Boğazın İki Yakası Avrupa ile İslamcılık Arasında Türkiye*, Ç: S. Kabakçoğlu, Doğan K., İstanbul 2000.

Avrupa'da göçmenlerle ilgili yabancılar sorunu tartışmaları, onların kalıcı olarak yerleşmeleriyle yoğunlaşmış, göçmenlerin varlığına yönelik direnişler artmaya başlamıştır. Bu olguya karşı yönelen olumsuz tepkilerin hedef noktasını, göçmenlerin beraberinde getirdikleri kültürel farklılıklar, özellikle de İslâm oluşturmaktadır.⁴⁸ Çokkültürlü toplumlarda etnik, ulusal ya da göçten kaynaklanan sınırların, dini sınırlar haline dönüştüğü sıklıkla görülür. Avrupa'da Türkler ve diğer Müslüman gruplar, zamanla ulusal azınlık konumundan çok İslâm 'la ilgili dini azınlık sorunu olarak algılanmaya başlamıştır.⁴⁹ Müslüman nüfus gruplarının giderek bir cemaat görüntüsü alan örgütlenmesi ve kimliklerine ilişkin talepleri zamanla Avrupalı ulus-devletlerin asimilasyoncu doğasına bir meydan okuma olarak görülmektedir.⁵⁰

Dolayısıyla Avrupa'nın çokkültürlü demokratik geleneğinde göçmen azınlıkların sahip olduğu pozisyonlar, farklı olanı tanıma ve ona saygı duyma açısından sorunsal pozisyonunu korumaktadır. 11 Eylül 2001 terör eylemi dışında, İngiltere ve Hollanda'da gerçekleşen saldırılar da, Avrupalıların zihin dünyasında İslâm'la ilgili önceden var olan klasik şablonla ilgili önyargıları yeniden güçlendirmiştir. Müslümanlar ve diğer yabancıların Avrupa'nın modern zamanların gönüllü köleleri gibi algılanması ve hizmet sektöründeki konumları dışına çıkmamaları düşüncesi, çokkültürlülük tartışmalarını anlamsız kılmaktadır.

Böylece, çokkültürlülük kavramının işaret ettiği anlamda farklı kültürlerin bir arada yaşayabilmesi gerçeğinin aslında ütopya olduğu ortaya çıkmaktadır. Göçmenlerin kendi kültürlerini arkada bırakarak Batıya geldikleri, Batının üstün kültürünü özümsemeleri gerektiği şeklinde özetlenecek olan asimilasyoncu stratejiler, başarılı bir entegrasyon deneyiminin önündeki en önemli engeldir.

⁴⁸ Kadir Canatan, "İslamfobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Bir Yaklaşım" *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, ed., K.Canatan, Ö.Hıdır, Eski Yeni Dergisi Y., İstanbul 2007, s.46.

⁴⁹ Gerd Baumann, *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Ç.I.Demirakın, Dost K., Ankara 2006, s.30.

⁵⁰ Riva Kastoryano, *Kimlik Pazarlığı, Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri*, Ç: A. Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s.16.

Almanya’nın Çokkültürlü Yapısında Entegrasyon Sorunları

Türkiye’den Federal Almanya’ya göç 1961 yılında bu ülkeyle imzalanılan ‘Türkiye-Federal Almanya İş Gücü Anlaşması’yla başlamıştır. Türk göçmenler başlangıç döneminde, Almanya’da yalnız birkaç yıl kalıp Türkiye’deki ailelerine birikimleriyle dönmeyi düşünüyorlardı.⁵¹ Alman ve Türk hükümetlerinin planlarına göre geçici bir çalışma dönemini içeren işçi göçü, zamanla öngörülenden farklılaşarak süreklilik kazanan bir olguya dönüşmüştür. Bugün Almanya’da 2.5 milyondan fazla Türkiye kökenli insan yaşamaktadır. 1970’li yıllarda işçilerin aile birleşimleriyle başlayan süreç, kaçak ve siyasi sığınmacı göçlerle birlikte ivme kazanmıştır. Almanya’da doğup büyüyen kuşaklarıyla birlikte Alman toplumunun her katmanında yer alan Türklerin günümüzde homojen bir niteliği bulunmamaktadır.⁵²

Türk göçmenler, 1970’li yılların sonuna kadar, Türkiye’deki geleneksel kültürlerine sıkı sıkıya bağlı, kapalı bir kültür içinde yaşayan “misafir işçiler” olarak tanımlanmakta ve tartışılmaktaydı. O yıllarda Alman toplumu içindeki sınırlı hakları ve geçici statüleriyle, evsahibi topluma entegre olmuş bir parça gibi görülmemekte ve dolayısıyla bu göçmenlerin Alman toplumuyla siyasi ve toplumsal bütünleşmeleri üzerinde durulmamaktaydı.

Göçmen araştırmalarında ve günlük dilde, farklı kökenlerden insanların tanımlanmasında kullanılan terminolojinin dönüşümü bile bu konuda yaşanan süreci tanımlayabilmede ipuçları vermektedir. İlk dönemin koşulları için uygun kavram ‘misafir işçi’ (*Gastarbeiter*) olmuştur, daha sonra ‘yabancı işgücü’ (*ausländische Arbeitskräfte*) kavramı gelmişti. Bu iki kavram yerini, aile birleş-

⁵¹ Rudolf Schmidt, *Die Türken die Deutschen und Europa, Ein Beitrag zur Diskussion in Deutschland*, VS Verlag, Wiesbaden 2004, s.15.

⁵² Türkiye kökenli göçmenler Alman vatandaşlığına geçenleri, kürt, alevi kimliğini öne çıkaranları, aşırı(marjinal)’dan modernist hatta resmi Türk İslamı söylemlerine kadar uzanan dini örgütlenmeleriyle kendi aralarında bile ilginç çokkültürlü deneyimler yaşamaktadırlar.(Farklı kimliksel varoluşun entegrasyon sorunlarına etkisi konusunda bir araştırma için Bkz. Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği*)

tirmesi süreciyle birlikte ve Yabancılar Yasası'nın çıkarılmasıyla 'yabancı' (*Ausländer*) kavramına bırakmıştır."⁵³

Göçmenlik pozisyonunda öne çıkan çatışma unsurları ise, kültürlerarası karşılaşma ve etkileşim, yabancı düşmanlığı ve ayrımcılık, asimilasyon ve dışlama, kurumsal ilişkilere intibaksızlık, güvensizlik ve gettolaşma gibi olgulara odaklanmaktadır. Elbette bütün bunlar başlangıçta geçicilik özelliğiyle tanımlanan göçün, zaman içerisinde kalıcılık karakteri kazanması ve Türklerin Almanya'da sosyal, kültürel ve ekonomik bakımlardan önemli bir toplumsal kesim olarak yer almasıyla gelişen sorunlardır.

Göç alan ülke ile gelinen ülke kültürü arasındaki benzerlik ve farklılıklar uyum açısından büyük bir önem arz etmektedir. Almanya'da yaşayan Türkler, kendi ülkeleri ile sosyal iletişimi kesmediklerinden ve beraberinde getirdikleri âdet ve törelerin halen aralarında yaşaması sebebiyle, toplumsallaşma sürecinde, entegrasyonun o kadar basit olmayacağı ve Alman toplumunun kültürel niteliklerini kabullenmenin zor olduğu ortadadır. Hatta bir bakıma, yabancılarla Almanlar arasındaki bütünleşmenin güçlüğü, Müslüman Türklerle Almanlar arasındaki kültürel farklılığa atfedilmektedir.

Alman ve Türk hükümetleri arasında yapılan göç anlaşmasının başlangıcından beri, Almanya'nın göçmenlere ilişkin uyguladığı politikaların belirsizliği ve sürekli değişen niteliği, burada yerleşen göçmenlerin beklenen uyum göstergelerini engelleyen en önemli faktör olmuştur.

Entegrasyon bir topluma dışarıdan gelen farklı kültürlerin o toplumla bir arada yaşayabilme deneyimleri ve bunun başarısı için gerekli bir süreç olarak tanımlanmasına rağmen, bu çeşit karşılaşmalarda, ana toplum yapısı kendi kültürünün ve sisteminin üstünlüğüne dayanarak sonradan gelenlerin, kendi kültürleriyle bu yapıya uyamayacaklarını varsayabilmektedir. Bu yönüyle bazı toplumlarda kültürlerin kendi kalarak bütünleşmesinden daha çok

⁵³ Faruk Şen; Çiğdem Akkaya; Reyhan Güntürk, 2000 Yılı'nın Eşiğinde Avrupa ve Türkiye, Cumhuriyet K., İstanbul 1999., s.16.

kültürleşme(acculturation) veya asimilasyon kavramlarının kullanımını ön plâna çıkarmaktadır. Toplumsal yapının istikrarı için entegrasyon deneyimlerine tercih edilmesine rağmen, asimilasyon bir kültürün diğer kültür içinde eriyerek yok olması anlamına geldiği için aslında kabul edilebilir bir süreç değildir.

Entegrasyon tartışmalarında en önemli sorun, göçmenlerin kültürel konumlarının, özellikle dinî anlayış ve aktivitelerinin homojenlik taşımayan, kişisel ya da grupsal niteliklerine göre değişken boyutlarda ortaya çıkmasıdır. Göçmenlerin farklı yaşantı deneyimleri ve farklı örgütlenme pratikleri, kendi sorunlarını çözebilme iradesini yok ettiği gibi, yaşanan ülkedeki çokkültürlü toplumsal yapıya olumlu katkıda bulunabilme potansiyelini de zayıflatmaktadır. Araştırmacılar özellikle dini algılamada ve yorumlamada ortaya çıkan farklılaşmaların göçmenlerin entegrasyon deneyimleri üzerinde önemli etkiler yaratabildiğine dikkat çekiyorlar.⁵⁴ Dini kimlik ve cemaatsel yapılar göçmenlerin, öteki kültürlerle karşı en dirençli oldukları alan olmaktadır.

Entegrasyon deneyimlerinin başarısı ya da başarısızlığı, kimliğin tanımlandığı dinî referanslardan hareketle değerlendirilebilmektedir. Bellekle kimliğin kavşağında yer alan ve sadece geçmişi geleceğe bağlamakla kalmayıp, kuşakları da birbirine bağlayan din, ortak bir bellek oluşturmakta, yeni bir topluma girildiğinde, referans kaybına bir cevap olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁵ Din, ortak referans düzeyinde yeniden bütünleşmek, diasporada ötekine göre istikrarlı bir duruş sergilemenin yegâne aracı durumuna gelebilmektedir. Dolayısıyla göç olgusunun açıklanmasında, din temel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinin bu dinamik karakteridir ki, göçmenleri beraberinde getirdikleri her türlü dini-kültürel değer ve sembolleri yurtdışında da değişik koşullar ve ilişkiler içinde devam ettirme temayülüne itmektedir.⁵⁶

⁵⁴ Bkz., Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği*,

⁵⁵ Kastoryano, *Kimlik Pazarlığı*, s.36.

⁵⁶ Abdulvahap Taştan, *Yurda Dönen İşçilerin Uyum Sorunları ve Din*, Laçın Y., Kayseri 2003., s.45.

Almanya'da Türklerin diğeryabancılarla birlikte toplu olarak yoğunlaştıkları kent merkezleri dışındaki bölgeler, hakim kültürün hoşgörü alanları dışına taşmış bir yapıyı ortaya koymaktadır. Gettolarda aynı dili konuşan, aynı kültür ve değerler sistemini paylaşan göçmenler, kendilerine ait cami, dernek ve diğerkuruluşlarıyla adeta birer kültür adacığı meydana getirmişlerdir.⁵⁷ Türk göçmenlerin toplumsallaşma süreçleri daha çok kendi aralarında, kahvehanelerde, lokantalarda, düğünlerde, sünnet törenlerinde, camilerde ve aile ziyaretlerinde gerçekleştirmektedir. Ayrıca, iletişim araçlarındaki gelişmeler sayesinde, Almanya'da yaşayan Türkler arasında Türk gazeteleri, Türk televizyon kanalları evlerinden anavatana açılan pencere gibi Kabul edilebilir. Ulaşım kolaylıkları ve yaşlı kuşağın Türkiye'ye yerleşmesi nedeniyle karşılıklı ziyaretlerle de anavatanla daha yoğun iletişim kurulabilmekte, yeni nesiller için bile kültürel anlamda Türkiye'den beslenebilme mümkün olabilmektedir. Hatta Almanya Türkleri arasında hemen her fırsatta, Türkiye'deki siyasi ve ekonomik sorunlar tartışılmaya, buradaki gündelik tartışmalar gurbete taşınabilmektedir. Türkler, Almanya'da kendi kültürel değerleriyle ve oluşturdukları örgütlenmelerle, asimilasyoncu yaklaşımlara karşı ciddi bir karşı duruş sergileyebilmişlerdir. Entegrasyonun asimilasyon olarak anlaşıldığı bir toplumda çokkültürlülüğün Türk toplumu için ifade ettiği anlam, kendi kültürel değerleriyle burada var olmaya devam edebilmektir. Türk toplumunun kendi içindeki etnik, mezhepsel ve diğery farklılaşmaları ise çokkültürlü bir toplumda yeni alt kültürlerin kendilerini ifade edebilecekleri bir özgürlük alanını ifade etmektedir.

Göçmenlerin toplumsal var oluşunu zorlayan dış koşullar, onların kendilerinden kaynaklanan sorunlarla birlikte, kimlik arayışlarında kendisine özgü deneyimleri ortaya çıkartmaktadır. Özellikle Türk göçmenler dinî ve millî kimliklerinin, ruhları ve bedenleri üzerinde kurduğu bağlılık duygusunu, yaşadıkları toplumdan dışlandıkları ölçüde gündelik yaşam pratiklerine yansıtmaya çalışmaktadır. Böylece Müslüman kimlikle, seküler ve Hıristiyan

kimliğinin ağırlıklı olduğu bir dünyada yaşama ve uyum sağlayabilmenin arasında yaşanan gerilimler, Türk göçmenleri kendi varoluşları ve çocuklarının gelecekleri açısından etkilemektedir. Günah ve yasak olan(dinsel günah ve seküler kurallar) arasındaki ilişkide yaşanan gerilimler, göçmenlerinin kimlik duygularını kuvvetlendirirken, öteki olarak tanımlanmaktan dolayı kurallara uyum konusunu, dinî yasaklara göre daha az dikkate almaktadırlar. Böylece ayrımcılığın ve dışlanmanın ister istemez göçmen topluluklarında, kendi kültürel değerlerini yeniden yorumlama eğilimini doğurduğu, bunun da dine dönüş sürecine yol açtığı gözlenmektedir. Kısacası göçmenlik, marjinalliği, marjinallik ise yeniden kimlik tanımlamasını beraberinde getirmektedir.⁵⁸

Kimliksel var oluşun içeriğinin belli grup ve klikler tarafından bireye iletilen biçimi, özellikle bu türden karşılaşmalarda ötekini, onun kültürünü önemsememeyi bireye kazandırır. Böylece çok kültürlü toplumsal yaşayışta bu yapıya uyum sağlayamayan bu tarz kimliklerin, kendisini ötekine göre farklılaştıran dışlayıcı bir kimliksel tipolojiyle varlığını korumaya çalıştığı görülür. Müslüman Türklerin, çeşitli dinî cemaatlerde tanımlanan marjinal kimliklerle soyutlanmış bir konumda yaşama pratiği geliştirmesinin temel nedeni budur. "Kültürel kimliğin korunması ve var oluşu konusunda duyulan kaygılar, işyerinde ve çeşitli toplumsal ortamlarda sergilenen dışlayıcı tavırlar da, Türklerin içe dönük, bir arada bulunabileceği mekânlar oluşturmalarını gündeme getirirken, bu durum onları gündelik yaşantıdaki çok yönlü ilişkilerden soyutlamaktadır."⁵⁹ Türkler uyumu(entegrasyon) tehdit, korku ya da kültürel ve ırkla ilgili meselelerden kaynaklanan önyargılar olmaksızın Alman halkı ile birlikte yaşayabilme becerisi olarak tanımlamak istemektedir. Ancak Türkler'in 50 yıla yaklaşan Alman-

⁵⁸ Claus Leggewie, "Der Islam im Westen, Zwischen Neo-Fundamentalismus und Islam", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Religion Kultur*, Sonderheft 33/1993, Opladen, s.283.

⁵⁹ David May, "Konflikte und deren Ethnisierung in der Dortmunder Nordstadt", *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft*, (ed., D.Bukow;E.Yıldız), Leske+Budrich, opladen 2002., s, 139-140.

ya'daki yaşam deneyimlerine rağmen, Türk ve Alman sosyo-kültürel yaşamları arasındaki büyük fark dikkat çekicidir.⁶⁰

18-29 yaş arası genç Türk göçmenlerin % 90'ından daha fazlası Almanlarla ilişki içindedir. Türk göçmenlerin tümüyle içine dönük, paralel toplum halinde yaşamadığı, son yıllarda bölgesel yerleşikliğinin (gettoların) çok büyük oranda tercih edilmediği görülmektedir. Bu alanlarda yapılan araştırmalar, Türk göçmenlerin % 56'sının Almanların daha yoğun yaşadığı semtlerde oturduklarını ortaya çıkarmıştır. Bundan daha önemlisi Almanya'da yaşayan Türk göçmenlerin önemli ölçüde ayrımcılıkla karşılaşmalarıdır.⁶¹

F.Almanya'da ilk göçmenlerin eğitim seviyeleri ve çalışma yaşamındaki pozisyonları, devam eden süreçte sonraki kuşakların eğitim alanındaki başarılarını olumsuz etkilemiştir. Bugün yabancı gençlerin Alman okullarındaki başarısızlığı sosyal hayattaki uyumlarını ve iş bulabilme durumlarını etkileyebilmektedir.⁶² "Gençlerin okulda Alman arkadaşları tarafından alay edilerek dışlanmasıyla başlayan kopma durumu, ailesinin çalıştığı koşullar ve onların da dışlandıkları bir ortamda büyüme, onları kendi içlerinde gruplaştırmakta, psikolojik sorunlarla dolu bir yaşama hazırlamaktadır."⁶³ Okul başarısızlığı, işsizlik, ayrımcılık ve kendi kültürüne uymayan toplumsal yaşam, Türk gençlerini toplum dışına itmekte, gençler alkol, kumar eroin gibi kötü alışkanlıklara ve suç işlemeye sürüklenebilmektedir. "Marjinal konuma itilen gençler eğitim ve iş bulma pozisyonlarında karşılaştıkları ayrımcılık ve yalıtılmayı kabullenememektedir. Toplumun hâkim kültürünün yanında kendi kültüründen de ayrılarak alt kültürler oluşturmakta, bu da kültür çatışmalarında belirleyici rol oynamaktadır. Marjinal gençlerin bir yandan çok yönlü sorunların sahibi olması

⁶⁰ Migrationsbericht (2006) *Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung Bundesministerium des Inneren*, Nürnberg 2007.

⁶¹ Faruk Şen, *Euro-Türkler*, Günizi Y., İstanbul 2007., s.123-124.

⁶² Andreas Pott, *Ethnizität und Raum im Aufstiegsprozess: Eine Untersuchung zum Bildungsaufstieg in der zweiten türkischen Migrantengeneration*, Leske und Budrich, Opladen 2002., s.43.

⁶³ Gündüz Vassaf, *Daha Sesimizi Duyurmadık F.Almanya'da Türk İşçi Çocukları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2002., s.153.

diğer yandan bir alt-kültür olarak görülmeleri onların kural dışı davranışlarının nedenidir.”⁶⁴ Görüldüğü gibi, F.Almanya'da, Türk gençleri arasında iki farklı tepkisel eğilim gözlenmektedir. Bir grup giderek kendi toplumuna yabancılaşıp kimlik bunalımı ve kozmopolit bir kültür içinde eriyip giderken, bir diğer grup kendi kültürel değer ve kimliklerini koruyarak toplumda yer edinebilmenin mücadelesini vermektedir.

İslâm'ın farklı Müslümanlık yorumları, Batıdaki Müslüman gruplar arasında önemli bir rekabet atmosferi yaratmakta, etnik ve millî aidiyetlerin dışında farklı Müslümanlık yorumları doğmaktadır. Bu çeşit İslâmi yorum grupları genellikle Modern Batı değerleriyle çatışma zenginliği yaratmaktadır.⁶⁵

Sonuç

Çokkültürlülük, kimlik ve ötekilik ülkelerin farklı etnik ve dini kültürleri bir arada barış ortamı içinde yaşatabilmesi açısından önem kazanmıştır. Çokkültürlü yapıları ve bu konudaki uygulamalarıyla örnek olan ABD ve Kanada gibi ülkelere göre, Avrupa'da konu göçmenlerle ilgili yeni yaşam stratejisi olarak tanımlanmakta, ancak çokkültürlülüğe ilişkin söylemler soyut tartışmaların ötesine geçememektedir.

Farklılığın algılanma biçiminin tüm ülkelerde ve her alanda aynı olmaması, ülkeler ve toplumlar arasındaki farklılıkları ve gerilimleri hangi etkenlerin belirlediği sorusunu da gündeme getirmektedir. Günümüzde giderek artan sayısıyla göçmenler, birçok Avrupa ülkesi için tehdit ve çatışma kaynağı olarak karşılanabilmektedir. Avrupa'nın çokkültürlü yapısında ideal birleşimin dengeli ve istikrarlı entegrasyonu nasıl gerçekleştirilebileceği sorunu, ülkelerin olduğu kadar göçmenlerin geleceği açısından da belirsizliğini korumaktadır.

⁶⁴ Kadir Canatan, *Göçmenlerin Kimlik Arayışı*, Endülüs Y., İstanbul 1990., s.44.

⁶⁵ Ayhan Kaya, Ferhat Kentel, , *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği arasında Köprü mü Engel mi? Almanya-Türkleri ve Fransa-Türkleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışma*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Göç Araştırmaları ve Uygulamaları Merkezi, Mayıs 2005., s.32.

Çokkültürlülük toplumların içinde barındırdığı etnik, kültürel, dini açılarından farklı gruplarla birlikteliğin, karşılıklı saygı esasına göre geliştirilmesidir. Taylor'un farklılıkların tanınması, eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi ve kültürel grupların kendilerini gerçekleştirebilmelerine fırsat verilmesi şeklinde özetlenebilecek görüşlerinin Avrupa'da özellikle de Almanya'da ütopyadan öteye geçemediğini söyleyebiliriz. Özellikle Müslüman göçmenlerin yaşam biçimleri, asimile olmayan pozisyonları söz konusu olduğunda, son yıllarda onlarla ilgili üretilen paranoyalarla birlikte karşılıklı anlaşma ve saygı ortamı giderek zayıflatılmaktadır.

Avrupa'nın demokrasi geleneğinde göçmen azınlıkların sahip olduğu pozisyonlar, farklı olanı tanıma ve ona saygı duyma açısından sorunsal pozisyonunu korumaktadır. 11 Eylül 2001 terör eylemi dışında, İngiltere ve Hollanda'da gerçekleşen saldırılar da, Avrupalıların zihin dünyasında İslâm 'la ilgili önceden var olan klasik şablonla ilgili önyargıları yeniden güçlendirmiştir. Olumsuz tepkilerin hedef noktasında Müslümanlar bulunmaktadır. Avrupa'da yaşayan Müslümanlar, Avrupa değerlerine yönelik bir tehdit olarak algılanmakta ve entegrasyon yetenekleri üzerinde yapılan tartışmalar sürekli gündemde kalmaktadır.

Böylece, çokkültürlülük kavramının işaret ettiği anlamda farklı kültürlerin bir arada yaşayabilmesi gerçeğinin Avrupa ülkelerinde, özelden Almanya'da, aslında ütopya olduğu ortaya çıkmaktadır. Avrupa'nın tanımladığı çokkültürlük anlayışı, farklı kültürel unsurlara kendilerini geliştirerek bu yapıya dahil olabileme şansı vermemektedir. Müslümanların kendi dünyalarına fazlasıyla yönelişleri, hatta radikal karşıt grupların doğmasının temelinde, bu ötekileştirici yaklaşımın rolü büyüktür.

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin, *Bitmeyen Göç*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul 2002.

Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Ç. Ü. Tatlıcan, Paradigma Y., İstanbul 2003.

Baumann, Gerd, *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal Etnik ve Dinsel Kimlikleri*

- Yeniden Düşünmek*, Ç:İ Demirakin, Dost K., Ankara 2006.
- Bilgin, Nuri, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Y., İstanbul 2001
- Brüß, Joachim, *Onlar ve Bis, Wir und Ich, Die Wechselseitige Wahrnehmungen und Bewertungen bei Jugendlichen deutscher und türkischer Herkunft*, Universität Bielefeld, Bielefeld 2000.
- Canatan, Kadir, *Göçmenlerin Kimlik Arayışı*, Endülüs Y., İstanbul 1990.
- Canatan Kadir;Hıdır, Özcan(Ed),*Batı Dünyasında İslâmofobi ve Anti-İslâmizm*, Eski Yeni Dergisi, İstanbul 2007.
- Doytcheva, Milena, *Çokkültürlülük*, Ç: T. A. Onmuş, İletişim Y., İstanbul 2009.
- Erder, Sema, *Refah Toplumunda Getto*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2006.
- Erikson, Erik, *İnsanın Sekiz Çağı*, Ç:T.B. Üstün; V.Şar, Ankara 1984
- EUMC, *Muslims in the EU: Discrimination and Islamophobia*, European Union Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, Vienna 2006.
- Gellner, Ernest, *Milliyetçiliğe Bakmak*, Ç:S. Özertürk, N. Soyarik, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.
- Göle, Nilüfer, *İçe Girişler: İslâm ve Avrupa*, Ç:A.Berktaş, Metis Y., İstanbul 2009
- Habermas, Jürgen, *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları*, Ç:İ.Aka, Yapı Kredi Y., İstanbul 2002.
- Habermas, Jürgen, "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı" Ç:M.Doğan, *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, Ed: Amy Gutman, Yapı Kredi Y., İstanbul, 2010.
- Heckmann, Friedrich, "Göçmenlerin Almanya'da Ulusal Kimliği ve Entegrasyonu", *Was ist ein Deutscher? Was ist ein Türke? Alman Olmak nedir? Türk Olmak Nedir?* Deutsch-Türkisches Symposium 1997, Körber-Stiftung Y., Hamburg 1998
- Kastoryano, Riva, *Kimlik Pazarlığı, Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri*, Ç:A.Berktaş, İletişim Yayınları, İstanbul 2000
- Kaya, Ayhan, Kentel, Ferhat Kentel, *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği arasında Köprü mü Engel mi? Almanya-Türkleri ve Fransa-Türkleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışma*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Göç Araştırmaları ve Uygulamaları Merkezi, Mayıs 2005
- Köker, Levent, "Türkler Baskıya Önsöz, Charles Taylor: Kimlik/ Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı", *Çokkültürcülük ve TanınmaSiyaseti*, Ed: Amy Gutman, Yapı Kredi Y., İstanbul 2010.
- Krämer-Badoni, Thomas, "Urbanität und gesellschaftliche Integration" *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft*, ed., Wolf-Dietrich Bukow, Erol Yıldız, Leske+Budrich V., Opladen 2002

- Kula, Onur Bilge, *Demokratikleşme Süreci ve Eleştirel Kültür Bilinci*, Ankara1992.
- Kymlicka Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Ç:A.Yılmaz, Ayrıntı Y., İstanbul 1998
- Leggewie, Claus, "Der Islam im Westen, Zwischen Neo-Fundamentalismus und Islam" ,*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Religion Kultur*, Sonderheft 33/1993, Opladen,
- May, David, "Konflikte und deren Ethnisierung in der Dortmunder Nordstadt", *Der Umgang mit der Stadtgesellschaft*, (Ed. D. Bukow; E. Yıldız), Leske+Budrich, opladen 2002
- Melih Yürüşen, *Çeşitlilikten Özgürlüğe, Çokkültürlülük ve Liberalizm*, LTD Y., Ankara 1998.
- Migrationsbericht (2006)* Migrationsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge im Auftrag der Bundesregierung Bundesministerium des Inneren, Nürnberg 2007.
- Milena, Doytcheva, *Çokkültürlülük*, Ç:T.A.Onmuş, İletişim Y., İstanbul 2009.
- Muslims in Europe A Report on 11 EU Cities*, Open Society Institute, London 2009.
- Özbudun, Sibel, *Kültür Halleri; Geçmişte, Ötelerde, Günümüzde, Ütopya Y.*, İstanbul 2003.
- Parekh, Bhikhu, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, Ç:B. Tanrıseven, Phoenix Y., Ankara 2002.
- Perşembe, Erkan, *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, Araştırma Y., Ankara 2005.
- Pott, Andreas, *Ethnizität und Raum im Aufstiegsprozess: Eine Untersuchung zum Bildungsaufstieg in der zweiten türkischen Migrantengeneration*, Leske und Budrich, Opladen 2002.
- Ramazan, Tarık, *Avrupalı Müslüman Olmak*, Ç:A.Meral, Anka Y., İstanbul 2005.
- Schmidt, Rudolf, *Die Türken die Deutschen und Europa, Ein Beitrag zur Diskussion in Deutschland*, VS Verlag, Wiesbaden 2004.
- Subaşı, Necdet, "Fransa'da Türkler: Din Eksanlı Kimlik ve Bütünleşme Sorunları", *Türkiye'den Fransa'ya Göç ve Göçmenlik Halleri*, Ed: D. Danış, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2008.
- Şen, Faruk, Akkaya, Çiğdem, Güntürk, Reyhan, *2000 Yılımm Eşiğinde Avrupa ve Türkiye*, Cumhuriyet K., İstanbul 1999.
- Şen, Faruk, *Euro-Türkler*, Günizi Y., İstanbul 2007.,s.123-124.
- Şimşek, Sefa, "Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri", *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S:3(2002).

- Tarık Ramazan, *Avrupalı Müslüman Olmak*, Ç:A. Meral, Anka Y., İstanbul 2005.
- Taştan, Abdulvahap, *Yurda Dönen İşçilerin Uyum Sorunları ve Din*, Laçın Y., Kayseri 2003
- Tibi, Bassam, *Boğazın İki Yakası Avrupa ile İslamcılık Arasında Türkiye*, Ç:S. Kabakçioğlu, Doğan K., İstanbul 2000.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi, "Kimlik hukuk ve Adalet Sorunu", *Doğu Batı Dergisi*, S:23(2003).
- Vassaf, Gündüz, *Daha Sesimizi Duyurmadık, Almanya'da Türk İşçi Çocukları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Y., İstanbul 2002.
- Vatandaş, Celalettin, *Çokkültürlülük*, İstanbul, Değişim yayınları, 2002.
- Virginie Guiraudon, "Avrupa'da Çokkültürlülük ve Yabancı Hakları", Ç:P. Güzelyürek, *Avrupa'ya Kimlik Çokkültürlülük Sınarı*, Ed: R. Kastoryano, Bağlam Y., İstanbul 2009
- Wolf, Susan, "Yorum", Ç:R. Urgan, *Çokkültürcülük ve Tanınma Politikası*, Ed: Amy Gutman, Yapı Kredi Y., İstanbul, 2010.
- Yapıcı, Asım, *Din Kimlik ve Ön Yargı Biz ve Onlar*, Karahan K., Adana 2004



Muslims as decomposed element
of multicultural structure
of Germany and their integration experiences

Citation/©: Perşembe, Erkan, (2009). Muslims as Decomposed Element of Multicultural Structure of Germany and Their Integration Experiences, *Milel ve Nihal*, 6 (2), 233-263.

Abstract: This article we deal with the present structure of Europe within the context of discussions on multi-culturalism, its difference from implementation of multiculturalism in USA. By doing this we study the issue in the light of the positions of Muslim immigrant who could not be integrated in European societies. The struggle of foreigners to obtain cultural recognition and equal rights could not reach its deserved place with regard to Turkish immigrant Muslims. When we take into account the problem of multiculturalism within the context of example of Germany we can easily say that it has not been developed an ideal integration model between local Germans and immigrant people in spite of half a century experience of living together. It seems to us in this problem the isolated positions and patchwork identity of Muslim immigrants can be effected as well as xenophobic and othering attitude of German society.

Key Words: multiculturalism, integration identities, Muslim immigrants.





Diyane't'in Dinlerarası Diyalog Algısı

Hakan OLGUN*

Atıf/©: Olgun, Hakan, (2009). Diyanet'in Dinlerarası Diyalog Algısı, Milet ve Nihal, 6 (2), 265-286.

Özet: Ülkemizin en köklü resmi kurumlarından birisi olan Diyanet İşleri Başkanlığı, kuruluş kanununda kendi misyonunu belirlemiştir. Bu misyon toplumun inanç, ibadet ve ahlak yönünden aydınlatılmasıdır. Ancak Diyanet son dönemlerde söz konusu misyonunu aşmayı gerektiren pek çok meydan okumayla karşı karşıyadır. Dinlerarası diyalog süreci, Diyanet'in henüz güçlü bir karşılık veremediği bu meydan okumalardan birisini ifade etmektedir. Diyanet'in bu sorunu bazen kurumun resmi sıfatından bazen de vizyon eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu sorunun üstesinden gelinmesi, öncelikle Diyanet'in diğer dinlerle ilişkiler sürecinde resmi/politik tutumun ötesine geçerek İslam düşüncesine dayanan teolojik bir perspektifin ve buna bağlı olarak uygulanabilir bir metodun tespitini gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Diyanet, Dinlerarası Diyalog.

Giriş

“Dinlerarası diyalog” olgusu, ülkemizin dini, akademik ve sosyal bir misyonla yükümlü çevrelerini uzunca bir süredir ve yoğun bir

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [holgun@istanbul.edu.tr].

şekilde meşgul etmektedir. Ancak bu sürenin çoğu, farklı dinsel mensubiyetlerle sürdürülen –harici- diyalog faaliyetlerinden çok bu diyalogun mahiyetini ve hatta meşruiyetini konu edinen –dahili- tartışmalara harcanmıştır. Zira ülkemizde sivil örgütlerin, düşünce kuruluşlarının ve akademik girişimlerin öncülük ettiği pek çok diyalog yaklaşımı, hâsıl etmeye çalıştıkları sonuçlar itibarıyla en az yarım dairelik bir yelpazeye yayılacak şekilde birbirinden farklılaşabilmektedir. Esasen bu farklılaşma durumu, ülkemizde dinlerarası diyalog sürecinde önemli bir birikimin sağlandığını da göstermektedir. Bu farklılaşmanın sağlıklı olarak değerlendirilebilmesinde, yukarıda sıraladığımız girişimlerin yanı sıra bir başka kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (Diyanet) diyalog konusunda sahip olduğu anlayış ve tutumun yeri oldukça önemlidir. Zira Diyanet “din” konusunda düşünce, tavsiye ve telkinleriyle toplum üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle Diyanet'in dinlerarası diyalog hakkındaki görüşü, icraatı ve hâsıl etmeye çalıştığı amacı itibarıyla, örneğin herhangi bir sivil örgüt ile kıyaslandığında toplumsal düzeyde çok daha güçlü bir kanaat oluşturacağı aşikârdır. Hatta Diyanet'in halk tabanına kadar yayılan bu diyalog sorununu tavzih etmek gibi bir yükümlülüğünün olduğu dahi söylenebilir.

Diyanet, “İslam dininin itikat, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek; din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek” amacıyla kurulmuş olan ülkemizin köklü kurumlarından birisidir. Bu amacı doğrultusunda Diyanet, temel olarak Müslüman toplumun dinsel ihtiyaçlarını karşılama görevini üstlenmiştir. Ancak Diyanet'in, Müslüman toplum dışında farklı dinsel grup ve söylemlerle muhataplığı da söz konusudur. Öncelikle toplumsal geçmişimizde derin bir gayrimüslim ilişkileri tecrübesine sahip olduğumuz bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Diyanet'in geçmişten günümüze aynı sosyal ortamı paylaşan farklı dinsel mensubiyetlere karşı doktrinal temele dayanan bir tutuma sahip olması beklenen bir durumdur. Diyanet aynı zamanda Batı'da ortaya çıkan bazı yeni dinsel yaklaşımlarla da yüzleşmektedir. Özellikle Katolik Kilisesi'nin diyalog bağlamı yapılanması ve

bu yönde meydan okuyan söylemleri, dinlerarası diyalog olgusuna kapsamlı bir Müslüman bakış açısının gereğini hissettirmiştir. Bu durum, geleneksel zemininde yer alan çoğulcu inanç ve kültür mirasının sağladığı üstünlükle İslam dışı dinsel kurumlardan gelen diyalog çağrılarına güçlü bir cevap vermesi Diyanet'e yukarıda özetlenen amacının yanında yeni bir misyon yüklemiş olmalıdır.

Bu misyonun başarılması için gerekli imkânların da Diyanet için sağlandığı ortadadır. Zira Diyanet, merkez ve taşra teşkilatının yanı sıra güçlü bir yurt dışı teşkilatına da sahiptir. Bu teşkilat içerisinde, önemli bir kısmı Hıristiyan Batı ülkelerinde bulunan çok sayıda din hizmetleri müşavirleri, din hizmetleri ataşeleri ve din görevlileri ile hizmet vermektedir. Diyanet'in yurtiçi ve yurtdışında sayısal anlamda güçlü bir kurumsal ağ bağlantısına sahip olmakla birlikte her boyutuyla dinlerarası ilişkiler sürecini yürütmeye yetecek kadar bütçeyi de tasarrufunda bulundurduğu bilinen bir gerçektir. Hem resmi din kurumu sıfatıyla hem de ülke dışında yürüttüğü din hizmetleri uygulamasıyla Diyanet farklı dinsel gelenek, anlayış ve söylemlere karşı bir tutum belirleme sorumluluğunda olduğu söylenebilir.

Dinlerarası diyalog algısını açığa çıkaran bu tutum belirleme sorumluluğu, bu süreçte Diyanet'in kendine temel aldığı perspektif ve izlediği metot ile bu faaliyetlerden hâsıl etmeye çalıştığı amaçları içermelidir. Esasen Diyanet'in diyalojik faaliyetlerinin bu tespitin yapılabilmesine imkân verecek bir yekune ulaştığı söylenebilir. Elde var olan bu birikimin yanı sıra Diyanet'in ilgili kurul ve şûra kararlarında da kurumun diyalog algısını içeren ipuçlarına ulaşmak mümkündür. Bu makalede, tecrübi birikimi ve kurumsal kararlarından Diyanet'in diğer din mensuplarıyla ilişkiler sürecinde benimsediği algı ve metodun tespiti ile kurumun diyalog sürecinde kendini kuşatan handikaplarına işaret edilecektir.

İlk Karşılaşma

Diyanet'in kayıtlarında, kurumun diğer dinlerle ilişki sürecinin nasıl başladığına dair herhangi belgeye ulaşılmamıştır. Dolayısıyla

1960'lı yılların başında Vatikan'dan ülkemize yönelik ilk kurumsal ziyaretin ve Vatikan'ın davetine yönelik bilgilerin belgelendirilmesi mümkün olmamıştır. Ancak iki dini kurum arasındaki en açık ilişkinin 1960'lı yılların sonunda kurulduğu ve Diyanet'in o dönemdeki Neşriyat Müdürü Tefik Ersen'in altı aylık bir süre Vatikan'da bulunduğu bilinmektedir. Diyanet'in belgeleyebildiğimiz şekliyle dinlerarası diyalog sürecinde ilk temsil edilişi Libya'nın başkenti Trablus'ta 1976 yılında gerçekleşmiştir. Libya Arap Cumhuriyeti ile Vatikan'ın ortaklaşa düzenlediği ifade edilen toplantının adı "İslam ve Hıristiyan Diyalogu Semineri"dir. Toplantıya ülkemizden bir grup gözlemci katılmıştır. Bu gözlemci heyet içerisinde yer alan dönemin Din İşleri Yüksek Kurulu Başkan Vekili Dr. Ali Arslan Aydın, toplantıdaki sunum ve tartışmaları yer yer kendi kanaatlerini de ifade ederek bir yıl sonra *İslam-Hıristiyan Diyalogu ve İslam'ın Zaferi* adıyla yayımlamıştır.¹ Diyanet'in dinlerarası diyalog sürecini izlemede ilk döneme ait bakış açısını yansıtmak bakımından bu metnin önemi aşikârdır.

Toplantıda iki dindeki müşterek inanç esasları ve hayatın sahalarında birleştikleri noktalar; sosyal adaletin Allah'a inanmanın bir semeresi olduğu ve iki dini topluluğu ayıran geçmişteki yanlış hükümler ve güvensizliğin nasıl giderilebileceği gibi temel konular ele alınmıştır. Bu konular hakkında ayrı ayrı sonuç ve karar cümleleri ifade edilmiştir. Buna göre " taraflar dinin, bütün doktrinlerden daha üstün olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır." Her iki dinin mensupları "bir olan Allah'a iman konusunda birleştiklerini vurgulayarak ruhsal ve manevi değerlerin, ahlaki kuralların ve insan mutluluğunun gelişmesi için ortak çalışmalarda bulunma zorunluluğunu belirtmiştir." "Her iki taraf da sosyal adaletin, Allah'a imanın tabî bir meyvesi olduğu konusunda görüş birliğine

¹ Aydın'ın yanı sıra toplantıya Türkiye'den gözlemci olarak Dr. Lütfi Doğan (Dönemin Diyanet İşleri Başkanı), Doç. Dr. Mehmet Hatipoğlu (Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Salih Tuğ (İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi), Mustafa Runyun (İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü), Doç. Dr. Yusuf Ziya Kavakçı (Atatürk Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi) ve Osman Saraç (Kültür Bakanlığı Müşaviri) katılmıştır. Bkz. Ali Arslan Aydın, *İslam ve Hıristiyan Diyalogu ve İslamın Zaferi*, (Ankara, 1977), s. 15.

varmıştır." "Geçmişte yapılan hataları unutmak için samimi ve açık bir niyet içinde yardımlaşma ve anlayışa dayalı yeni bir çıkış açma arzusu ile iki taraf düşmanlık, şüphe ve güvensizliğe sebep olan ve İslam âlemi ile Hıristiyan âleminin arasını açan birçok sorunu gözden geçirmişlerdir." Bu bağlamda "İslam tarafı ayrıca, II. Vatikan Konsülü'nde kabul edilen bir kararı, özellikle Müslümanlara yeni bir anlayış tarzı ile bakılmayı öngören fıkraları sevinçle dinlemiş, böyle bir kararın artık tarihe mal olmuş meselelerin kapsamında güzel bir başlangıç olacağını tespit etmiştir." Sonuç olarak "İslam ve Hıristiyan taraflar insanlığın hayrı ve saadeti için ortak çalışma, yardımlaşma ve saygıya dayalı yeni bir dönemin açılması konusunda görüş birliğine vardılar."²

Diyalog seminerinin karar ve tavsiyeleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Her iki taraf, bir olan Allah'a imanlarını te'kid eder, dini ve ahlaki değerleri nefislerde kökleştirmek için tek bir saf halinde ve tek cephe olarak devamlı çalışma yapmayı tavsiye eder.
2. Taraflar, semavi dinlerin hepsinde adı geçen bütün peygamber ve enbiyaya ihtiramlarını bildirir, onlara dil uzatanları ve yüksek makamlarını tezyife kalkışanları takbih eder.
3. Her iki taraf, dinin cevheri itibariyle ahlaki sorumluluğun kaynağını teşkil ettiğini, fertlerin, toplumların ve devletlerin hareket ve davranışları için temel esasların dinde bulunduğunu beyan eder.
4. İnsanlığa hidayet ve doğruluk yollarını gösteren dinden ayrı olarak hayatın nizamını temin etmek mümkün olmayacağı cihetle, taraflar dinin yapılan doğru kanunların temelini teşkil ettiğini, insanın kendi başına vaz ettiği kanunların ise kemal mertebesine ulaşmayacağını te'kid eder.
5. Her iki taraf, Allah'a iman etmenin, nerede olursa olsun hakla beraber olmayı, insana yardım etmeyi, insanların haysiyeti ve sadakati için çalışmayı gerektirdiğini beyan eder.
6. İnsanın şeref ve haysiyetine destek olmak gayesiyle taraflar Allah'ın mükerrem kıldığı insan haysiyetini zedelediği için ırk ayırımını bütün tarz ve şekilleriyle red ve takbih eder.

² Bkz. Arslan, *İslam-Hıristiyan Diyalogu ve İslamın Zaferi*, s. 17.

7. Taraflar, insanlık refahını temin maksadıyla planlama, dağıtım ve devletlerarası ilişkiler bakımından beşeriyetin menfaatine olan kalkınma programlarını yürürlüğe koymak için çalışmalarını birleştirme zaruretini ısrarla beyan eder.
8. Taraflar, dini inanç hürriyetinin zaruri olduğunu, dini esaslara uyulması gerektiğini, ailelerin çocuklarını dini terbiye üzerine yetiştirme hakkı bulunduğunu belirterek, dini inançtan ötürü yapılan her türlü baskıyı protesto eder.
9. Her iki taraf, barışın, dinin temel prensibi olduğunu hatırlatır, bunun hak ve adalet esasları üzerinde gerçekleşmesini ümit eder.
10. Taraflar, dinin hayat ve varlık âlemini içine alan şümulü bir fikir sistemi olduğuna inanır.
11. Geleceğin yapısında gençlerin büyük rolü olduğunu düşünen taraflar, okul ve enstitülerde eğitim programlarına ehemmiyet vermenin zaruretine inanır.
12. Her iki taraf, semavi kitapların bütün dillere tercüme edilmesini teşvik eder.
13. Hıristiyan taraf İslam taraftan Kitab-ı Mukaddes ile ilgili tarihi araştırma ve açıklamaları, ilmi ve doğru esaslar çerçevesinde değerlendirmeye devam etmesini temenni eder.
14. İslam tarafı da Hıristiyan taraftan Kurtuba Camii'nden kiliseyi ayırma yolundaki gayretlerini mümkün olduğu kadar kısa süre içinde gerçekleştirmesini arzu eder.
15. Her iki taraf, ders programlarında ve okul kitaplarında ve bazı âlim ve müsteşriklerin eserlerinde her iki tarafın inanç esasları etrafında vaki olan hata ve fıkraları tespit edip, tarafların itikatlarına göre düzeltmek için müşterek çalışmanın zaruri olduğunu beyan eder.
16. Kültür ve medeniyet mirası, bütün insanlığın mülküdür. Bu mirası doğru olarak alması insanlığın hakkıdır.
17. İslam dünyası ile Hıristiyan dünyası arasında gerçek yardımlaşmayı temin maksadıyla taraflar, Müslümanları inançlarından caydırmayı hedef alan faaliyetten Hıristiyanların vaz geçmesini veya Hıristiyanları inançlarından döndürmeyi hedef alan çalışmalarından Müslümanların vaz geçmesini tavsiye eder.
18. Müslüman ve Hıristiyanların gönüllerinde değerli bir yeri olan Lübnan, binlerce masum kişinin kurban gittiği bir fitne ile karşı karşıyadır. Taraflar Lübnan'da alevlenen fitneyi protesto ederler ve bunun bir dini taife kavgası şeklinde gösterilmesine karşı çıkar.

19. İlimde ileri gitmiş devletlerle gelişmekte olan devletlerarasındaki uçurumu daraltmak amacıyla ve bütün milletlerin ilerleme hakkında sahip oldukları inancıyla taraflar, devletlerarası eğitim, ilim ve kültür teşkilatı olan UNESCO'dan ilmi gelişme ve teknoloji alanlarındaki bütün metotlardan yararlanıp ilerleme hakkına sahip olduğunu garantileyen, Birleşmiş Milletler'in de onaylayacağı, özellikle üçüncü dünya devletlerinin bu gibi haklardan mahrum bırakılmamasını belirten bir beyanname yayınlamasını talep eder.
20. Taraflar bütün semavi dinlere saygı ve ihtiramla bakar.
21. Hak ve adalete bağlılık, barışa verilen önem ve milletlerin kendi geleceğini kendi tayin etme ilkesine iman ve tarafların Filistin halkının milli haklarına sahip olmaları ve ülkelerine dönmeleri gerektiği hususundaki kanaatlerini te'kid eder.
22. Filipinler'de olduğu gibi başka yerlerde zor durumların ortaya çıkması halinde taraflar, adalet ve insafa dayanan münasip hal çaresini bulmak üzere müşterek ve olumlu çalışmalar yapmayı kabul eder.
23. İki taraf adı geçen karar ve tavsiyeleri uygulamak, aynı karar ve tavsiyelerle ilgili yeni problemleri izlemek ve mümasil toplantıların hazırlanmasına çalışmak üzere, tarafların temsilcilerinden meydana gelen müşterek bir "Daimi Komisyon" kurulmasını kararlaştırdı.³

Diyanet'in Diyalog Gündemi

Diyanet'in temsil edildiği ve kayıtlara geçen bu ilk planlı karşılaşmadan sonra diğer dinlerle ilişki niyetinin sistematik anlamda kurumun gündeminde önemli bir yer tuttuğu söylenemez. Diğer dinlerle ilişkiler konusu Diyanet'in tartışma gündemine ancak 1996 yılında girmiştir. 21–24 Ekim 1996 tarihinde gerçekleştirilen II. Avrasya İslam Şûrası sonunda ilan edilen İstanbul Bildirisi'nin 3. maddesinde diğer dinlerle ilişkilere dair Diyanet'in en belirgin vurgusu yer almaktadır:

Bütün din mensuplarıyla, barış ve hoşgörü ilkelerine dayalı bir diyalog ortamından yana olduğumuzu ve her dinin kendi mesajını kendi iletme hak ve hürriyetinin bulunduğunu kabul etmiş bulunuyoruz.⁴

³ Bkz. Aydın, *İslam-Hıristiyan Diyalogu ve İslamın Zaferi*, ss. 171–177.

⁴ *II. Avrasya İslam Şûrası*, 21–24 Ekim 1996, İstanbul, "İstanbul Bildirisi", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), s. 304.

İstanbul Bildirgesi'nin ardından Din İşleri Yüksek Kurulu dinlerarası diyalog konusundaki kararını ifade etmiştir. Kurul'un 13.03.1997 tarih ve 20 sayılı kararında "Kurulumuz Müslüman inancı açısından, gayrimüslim dünyadan tecrit edilmiş halde yaşamayı değil, bilakis İslam nimetini bütün insanların paylaşımına açmayı esas aldığı içindir ki, günümüzde dinlerarası diyalog girişimlerine müspet katkıda bulunmayı çok yerinde bir hareket olarak değerlendirmekte" denilmiştir.

25-29 Mayıs 1998 tarihinde gerçekleştirilen III. Avrasya İslam Şûrası kararlarına da diyaloga ilişkin yaklaşım 12. maddede şu şekilde yer almıştır:

Avrasya İslam Şûrası Teşkilatı üyeleri olarak bütün din mensupları ile barış ve hoşgörü ilkelerine dayalı bir diyalog ortamından yana olduğumuzu ... kararlaştırmış bulunmaktayız.⁵

II. Din Şûrası'nda dinlerarası diyalog konusu iki ana müzakere başlığından birisini oluşturmuştur. 23-27 Kasım 1998 tarihinde düzenlenen şûra toplantısında dile getirilen kanaatler sonuç metnine 26. maddeden itibaren aşağıdaki cümlelerle aktarılmıştır:

26. Farklı din mensupları, dünya barışına katkı sağlayabilecek ortak inanç ve düşünceleri geliştirip ve yaygınlaştırmak için çalışmalıdır.
27. Dinlerarası diyalog çalışmaları, herhangi bir dinin propagandası görünümünden kurtarılmalıdır. Diyaloglarda gizli, siyasi ve başka gayeler güdülmemesi için gerekli titizlik gösterilmeli ve bu tutum eğitim çalışmalarına yansıtılmalıdır.
28. Farklı din mensupları kendi dinleri dışındaki dinleri taassup ve önyargıdan uzak olarak tanımaya çalışmalı ve bu yönde gayret sarf etmelidir. Farklı din mensupları kendi görevlilerine diğer dinler konusunda sağlıklı bilgiler verecek eğitim programları düzenleyerek bu konuda karşılıklı yardımlaşma yoluna gitmelidir.
29. Her din mensubu, uyuşturucu ve terörizm ile mücadelede birbirleriyle yardımlaşmalıdır.
30. Din ve milliyet farkı gözetilmeden, insan hakları, özellikle de din ve vicdan hürriyeti konusunda haksızlığa uğrayan milletlerin ve toplu-

⁵ III. Avrasya İslam Şûrası, 25-29 Mayıs 1998, "Sonuç Bildirisi", (Ankara, 2000), s. 408.

- lukların yanında yer alınmalı ve bu konuda ortak girişimlerde bulunulmalıdır.
31. Farklı din mensuplarının, özellikle eğitim kurumlarındaki derslerde ders kitaplarında, ayrıca iletişim araçlarında dinler hakkında açık ve sağlam bilgiler verilmelidir.
 32. Dini yaşayışta tarihi tecrübeden yararlanıp, bu konudaki olumlu örneklerin hayata geçirilmesine çalışılarak tarihi tecrübeler ortaya konulmalıdır.
 33. Yaşayan dinler ve özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık konusunda bu dinlerin kaynak dillerini bilen elemanlar yetiştirilmesi ve bu amaçla ilgili kurumlardan karşılıklı ihtisas burslarının sağlanması için Diyanet İşleri Başkanlığı gerekli girişimlerde bulunmalıdır.
 34. İlahi dinlerdeki tebliğ ve irşat hizmetleri dini çoğulculuk ve birarada yaşama anlayışı içinde yeniden gözden geçirilmelidir.
 35. Dinlerarasında diyalogun sadece bilim adamları düzeyinde değil daha geniş tabanlara yayılması konusunda çalışmalar yapılmalıdır.
 36. Önümüzdeki yıllarda Türkiye'de İbrahimî dinlerin dünü, bugünü ve geleceği ile ilgili bir toplantı düzenlenmelidir. Türkiye Cumhuriyeti Turizm Bakanlığı'nın yürütmekte olduğu "İnanç Turizmi" Projesine ilgili dinler hakkında sağlam bilgiler verilmek suretiyle katkıda bulunulmalıdır.
 37. Dinlerarası diyalog çalışmalarının daha etkin şekilde yürütülebilmesi için Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde "Dinlerarası Diyalog Genel Sekreterliği" kurulmalıdır. Bu sekreteryaya bağlı olarak Dünya Dinleri Araştırma ve Dokümantasyon Merkezi oluşturulmalıdır. Bu merkez dünyadaki benzer kurumlarla ortak çalışma projeleri geliştirerek araştırmalar yapılmasına imkân vermelidir.
 38. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı elemanları özellikle müftü, vaiz ve imamlar yurt içinde ve yurt dışında diğer dinler konusunda hizmet içi kurslarına tâbi tutulmalı ve bu konuda seminerler düzenlenmelidir.⁶

3-7 Mayıs 2000 tarihinde gerçekleşen Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası, "Şûra Basın Bildirgesi"nin 16. maddesinde dinlerarası ilişkilere dair daha kapsamlı bir tanımlama yapılmıştır:

⁶ II. Din Şûrası, (23-27 Kasım 1998), "Din Şûrası Nihai Kararları", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), ss. 780-81.

II. Din Şûrası'nda öngörüldüğü gibi, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde "Dinler ve Kültürler Arası İlişkiler Sekreteryası" kurulmalıdır. Bu birimin bir de akademik danışma kurulu olmalıdır. Avrupa ve diğer ülkelerdeki Türklerin problemleriyle ilgilenen, araştırmalar yapan ve projeler geliştiren "alt birimler" oluşturulmalıdır.⁷

Söz konusu bildirgenin ilgili maddesinde bu yapılanmaya ilişkin şematik bir tasarım yapılmıştır. Buna göre Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı'na bağlı Dinler ve Kültürlerarası İlişkiler Sekreteryası (i) Akademik Danışma Kurulu, (ii) Arşiv ve Dokümantasyon Merkezi, (iii) AB Ülkelerindeki Dini Topluluklarla İlişkiler Birimi (ülkeler bazında), (iv) Diğer Hıristiyan Ülkelerdeki Dini Topluluklarla İlişkiler Birimi, (v) Museviler ile İlişkiler birimi, (vi) Uzakdoğu Dinleriyle İlişkiler Birimi gibi bir yapılanmanın hedeflendiği ifade edilmiştir.

25–28 Temmuz 2000 tarihinde düzenlenen IV. Avrasya İslam Şûrası'nda dinlerarası diyaloga ilişkin metodik bir yaklaşım 27. maddede ifade edilmiştir:

Dinlerarası kavgalara sebep olan ve insanları düşmanlığa sürükleyen inandığımız dinler değil kendi dinlerini doğru anlamayan, gönlünü taassuba kaptıran veya çıkarları için dinlerini alet eden insanlardır. Ayrıca diğer dinler ile ilgili eksik ve yanlış bilgiler bu düşmanlıkları körüklemektedir. Bütün bunların çözüm yolu, her dinin doğru anlaşılmasının yanında diğer dinlerin de objektif bir tarzda öğretilmesinden geçmektedir. Bu nedenle;

- a- Dinlerarası diyalog çalışmalarından dinleri birleştirme veya bir potada eritme faaliyeti anlaşılmamalı, her din kendi sınırları içerisinde kalarak tüm farklılıklarını koruyup herhangi bir zorlamaya gitmeden hoşgörü ve anlayış içerisinde ortak meseleleri konuşma, müzakere etme ve işbirliği yollarını arayabilmelidir.
- b- Özellikle mensubu bulunduğumuz İbrahimî dinlerin insanları barışa ve sevgiye davet ettiği ortak noktasından hareketle din görevlilerine

⁷ *Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası: Tebliğ ve Müzakereleri II*, (3–7 Mayıs 2000), "Şûra Basın Bildirgesi", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), s. 682.

önemli görevlerin düştüğü bilinci içersinde her fırsatta insanlığı barışa ve sevgiye davet etmelidir.⁸

15–19 Haziran 2002'de gerçekleştirilen V. Avrasya İslam Şûrası sonuç bildirgesinde konuya ilişkin alınan kararlar 13. maddeden itibaren aşağıdaki şekildedir:

13. Dinlerarası diyalogun, farklı dini geleneklere inanan müminlerin eşit bir düzeyde karşılıklı görüş alışverişinde bulunmaları ve birbirlerini dinleyerek işbirliği yapabilmeleri şeklinde anlaşılması,
14. İslam'ın hızla yayılmasında İslam'daki derin hoşgörü anlayışının, diğer din ve inanç mensuplarına gösterilen müsamahanın önemli ölçüde etkisinin olduğu bilinen bir husustur. Kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'de de referansları olan, tarihi geçmişimizde müstesna örnekleri bulunan bu hoşgörü anlayışının barış içinde birlikte yaşama bilincinin sağlanması açısından dünya insanlığına sunulması,
15. İlahi menşeli dinler, hoşgörü ve barıştan yana ortak ilkeler getirmiştir. İslam'ın temel kaynakları hep barış ve hoşgörüyü ön plana çıkarmış, insanların din, mezhep ve siyasi görüşlerinden dolayı baskıya maruz kalmaması, başkalarının inancına saygı gösterilmesi, dinde zorlamanın olmayacağı öngörülmüştür.⁹

20-24 Eylül 2004 tarihindeki III. Din Şûrası'nda dinlerarası diyaloga ilişkin doğrudan bir oturum olmasa da şûra kararlarında bu konuya 6. ve 36. maddelerde değinilmiştir:

Diyanet İşleri Başkanlığı, diğer din ve inanç mensuplarıyla diyalog ve işbirliğine açıktır. Ancak, kişilerin maddi, manevi ve psikolojik zaaflarından yararlanarak onlara başka bir din, mezhep veya inancın dayatılması yönündeki faaliyetleri tasvip edilemez.¹⁰

Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yurtdışındaki vatandaşlarımız ile Türkiye ve İslam dini hakkında bilgi almak isteyenlere yönelik inanç turizmi benzeri programlar düzenlenmeli, tu-

⁸ IV. Avrasya İslam Şûrası (Saraybosna), "Sonuç Bildirisi", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), s. 220.

⁹ V. Avrasya İslam Şûrası (Gazimagusa), "Sonuç Bildirgesi", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), s. 351

¹⁰ III. Din Şûrası, (20–24 Eylül, 2004), "III. Din Şûrası Kararları", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), s. 1010.

rizm rehberlerinin bu konuda eğitilmesi için teşebbüslerde bulunulmalıdır.¹¹

Şûra toplantılarında tasarlanan dinlerarası diyalog sürecine ilişkin Diyanet'in güçlü bir yapılanma kararının tek somut sonucu Diyanet'in diğer dinlerle ilişkilerini organize ve koordine edecek bir şube müdürlüğünün ihdas edilmesi olmuştur.

Dinlerarası Diyalog Şubesi Müdürlüğü

2000 yılında gerçekleşen Uluslararası Avrupa Birliği Şûrası'nda tasarlanan kapsamlı yapılanma gerçekleştirilmemekle birlikte Diyanet bünyesinde diyalog çalışmalarının sekretaryasını yürütecek bir birim kurulmuştur. Bakanlar Kurulu'nun 12.02.1999 tarih ve 99/12431 sayılı kararı ile Diyanet İşleri Başkanlığı merkez teşkilatı Dış İlişkiler Dairesi Başkanlığı'na bağlı bir şube müdürlüğünün kurulması kararlaştırılmıştır. Bu müdürlük "Dinlerarası Diyalog Şubesi Müdürlüğü" olarak adlandırılmıştır.

Dinlerarası Diyalog Şubesi Müdürlüğü'nün kuruluş amaçları şu şekilde maddelenmiştir:

1. Hedeflenen yapının, bilgi ve birikimin oluşturulması düşüncesiyle dinlerarası diyalog konuları üzerinde çalışma, inceleme ve araştırmalar yapılması,
2. Diyanet İşleri Başkanlığı dışında oluşturulan görüşlerin bilimsel araştırma ve işbirliği ortamı içinde değerlendirilmesi,
3. Yeni fikirlerin ve görüşlerin oluşturulmasına imkân verilmesi,
4. Yurt içinde ve yurt dışında İslam dini ve diğer dinlere ilişkin çalışmalar hakkında bilgi toplanması ve değerlendirilmesi,
5. Çeşitli din mensupları arasında ilişkilerin geliştirilerek barışın ve hoşgörünün yaygınlaştırılması,
6. Ulusal veya uluslararası düzeyde sempozyum ve konferanslar düzenlenmesi,
7. Ülkemizin milli birlik ve beraberliğine yönelik olumsuz dini faaliyetlerin takip edilmesi, değerlendirilmesi ve bunların önlenmesi için nelerin yapılabileceği konusunda etkin ve tutarlı görüşlerin ortaya konulması,

8. Daha önce Başkanlığın çeşitli birimleri tarafından bu alanda yapılan çalışmaların bir bütünlük içinde yürütülebilmesi.

Kurumsal Diyalog Tecrübeleri

Kısa süre önce adı “Dinlerarası İlişkiler Şubesi” olarak değiştirilen Dinlerarası Diyalog Şubesi Müdürlüğü koordinasyonunda sürdürülen diğer dinlerle ilişkiler sürecini üç farklı çalışma bağlamında ele almak mümkündür. Bunlardan ilki başkanlık merkezi, diğeri taşra teşkilatı ve sonuncusu yurtdışı teşkilatıdır. Bu üç yapı içinde sürdürülen diğer dinlerle ilişkilere ait çalışmalardan bazı örnekler vermek, Diyanet'in dinlerarası diyalog sürecindeki konumunu ifade edici bir kanaat oluşturabilecektir.

i. Başkanlık Merkezi Girişimi

Diyanet'in diğer dinlerle ilişkiler alanında kendisinin düzenlediği ya da kurumun temsil edildiği etkinliklerden bazıları aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

1. ABD'de faaliyet gösteren Vicdana Çağrı Vakfı tarafından 8 Şubat 1994 tarihinde İstanbul'da “Barış ve Hoşgörü” konulu toplantı düzenlenmiştir. Toplantı sonucunda ilan edilen Boğaziçi Deklarasyonu'nda daha çok dünyadaki çatışma, şiddet ve savaşların önlenmesinde dinlerin etkisi öne çıkarılmıştır.
2. Ülkemizdeki Hıristiyan ve Musevi dini cemaat liderlerinin katılımıyla 10–11 Mayıs 2000 tarihlerinde Tarsus'ta “İnanç ve Hoşgörü Çağında Dinler Toplantısı” düzenlenmiş ve toplantı sonunda tüm katılımcıların ortak imzasıyla “Tarsus Deklarasyonu” yayınlanmıştır. Deklarasyonda ülkemizde yaşayan bütün farklı dinsel mensubiyetlerin genellikle huzur ve barış ortamı içinde yaşadıkları ifade edilmiştir.
3. Ülkemizdeki Hıristiyan ve Musevi cemaatlerinin dini liderleri ile 11 Nisan 2002 tarihinde İstanbul'da toplanılmış ve toplantı sonunda “İstanbul Çağrısı” adlı bir bildiri yayınlanmıştır. İstanbul Çağrısı, güncel olduğu dönemde barış ortamının bozulmasına yönelik dünyada yaşanan gelişmeler ile özellikle Ortadoğu'daki olumsuz gelişmeler üzerine ülkemizde yaşayan üç

semavi dinin temsilcileri olarak bir araya gelinip yapılan değerlendirmeleri içermektedir.

4. 14–18 Haziran 2000 tarihinde dönemin Diyanet tarafından gerçekleştirilen Vatikan ziyaretine binaen 25 Nisan 2002’de Diyanet ile Papalık Dinlerarası Diyalog Konseyi tarafından “Niyet Bildirgesi” imzalanmıştır. Bu bildirmede, dinlerin doğru anlaşılmasının teşvik edilmesi, yanlış anlaşılmaların ortadan kaldırılarak peşin hükümlerden kaçınılması dile getirilmiştir.
5. Diyanet ve Türkiye Seyahat Acenteleri Birliği’nin (TÜRSAB) ortak çalışmalarıyla ilki 25–27 Ekim 2002 tarihleri arasında Kuşadası’nda, ikincisi 16–18 Nisan 2004 tarihinde İzmir’de, üçüncüsü 12–14 Mayıs 2006 tarihlerinde İstanbul’da olmak üzere, ülkemizdeki dini azınlık liderlerinin de katıldığı “İnanç Turizmi Günleri” etkinlikleri düzenlenmiştir.
6. Diyanet, *World Conference of Religions for Peace* (WCRP) adlı organizasyonun ve bu organizasyonun Avrupa bağlamında faaliyet gösteren *European Council of Religious Leaders* (ECRL) konseyinin üyesidir.
7. Birincisi 03–06 Ocak 2005 tarihinde yapılan “Barış için İmam ve Hahamlar Kongresi”nde Diyanet de temsil edilmektedir. İlk kongreden sonra ilan edilen sonuç bildirmesinde tüm insanlar düşmanlık ve cahillikle mücadele etmeye ve barışçıl bir dünyanın tesisi için çalışmaya çağırılmıştır.
8. Bunların yanı sıra Diyanet’in taraf olduğu bir kereye mahsus ya da süreklilik arz eden toplantılardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:
 - a- “2000 Yılı Eşiğinde Değişik Dinlerarası İşbirliği” konferansı. (Vatikan, 25–28 Ekim 1999)
 - b- “Barış Okyanusu: Dinler ve Kültürler” toplantısı. (Portekiz, 24–26 Eylül 2000)
 - c- “Kafkaslar’da Dinlerarası Diyalog Konferansı” (Tiflis, 17–23 Temmuz 2002)

- d- “Din ve Eğitim: Dini Gerçeklerin Öğretilmesi Yoluyla Tolerosun Geliştirilmesi” toplantısı. (Malta, 17-18 Mayıs 2004).
- e- Kore Müslümanları Federasyonu tarafından düzenlenen “Asya’da İslam ve Diğer Dinler: Birlikte Yaşama ve İşbirliği” Sempozyumu. (Kore, 25–27 Ekim 2005).
- f- Doha’da Dinler Diyalogu Konferansı Serisi’nin son toplantısı. (Katar, 24–27 Nisan 2006)
- g- Dünya Dini Liderler Zirvesi. (Moskova, 3–5 Temmuz 2006)

ii. Taşra Teşkilatı Girişimi

Ülkemizin özel olarak gayrimüslim cemaatlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde Diyanet’e bağlı din görevlileri ve müftüler aracılığıyla bu cemaat mensuplarıyla sosyal ve din temalı ilişkiler kurulmaktadır. Bunlar çoğunlukla karşılıklı kilise ve cami ziyaretleri, Ramazan ayındaki iftar toplantıları ve akademik içerikli sempozyumlardır. Ancak taşra teşkilatının dinlerarası ilişkiler sürecinde sistematik bir devamlılık ve planlama çizgisinde olduğunu söylemek zordur. İstanbul, Samsun, Trabzon ile İskenderun ve Hatay merkezli bölgelerde ve gayrimüslim azınlığın tarihsel geçmişi bulunan yerleşim yerlerinde müftüler ve din görevlilerinin katıldığı diyalog toplantıları düzenlenmektedir. Diyanet taşra teşkilatının faal olduğu diyalog çalışmalarından bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

1. Noel Baba Vakfı ile Kültür Bakanlığı’nın öncülüğünde uzun süreden beri Demre’de Noel Baba konulu etkinlikler düzenlenmekte ve Diyanet bölge müftülerince temsil edilmektedir.
2. 18–19 Mart 2006 tarihinde İsfahan’da “İbrahimî Dinlerin Yapıcı Etkileşimi” adlı uluslar arası konferansa taşra teşkilatı temsilcisi katılmıştır.
3. 31.07.2006 tarihinde Tiflis’te düzenlenen “Geleneksel Dinlerde Kadının Rolü” adlı konferansa taşra teşkilatından temsilciyle katılmıştır.

4. ISVAK (Ispartalılar Eğitim, Sağlık, Kültür, Turizm, Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı) tarafından 01 Mayıs 2003 tarihinde düzenlenen “Dünya Barışı için Kutsal Ayın Töreni”nde Diyanet Gönen Müftülüğünce temsil edilmiştir.
5. Eteria Cemiyeti ve Antakya Mustafa Kemal Üniversitesi işbirliği ile düzenlenen “Hatay’da Havari Paul: Tarsus ve Antakya Arasında Arkeoloji, Tarih ve Din” konulu sempozyuma (29 Haziran-1 Temmuz 2003) Hatay Müftülüğü’nden katılmıştır.
6. 25-30 Eylül 2005 tarihinde Hatay’da 1. Hatay-Antakya Medeniyetler İttifakı adıyla düzenlenen etkinliklere Diyanet en üst düzeyde katılmıştır.

iii. Yurtdışı Teşkilatı Girişimi

Diyanet, yurtdışı din hizmetlerini din hizmetleri müşavirlikleri, din hizmetleri ataşelikleri ve din görevlileri eliyle yürütmektedir. Esasen yurt dışı teşkilatı personelinin diğer dinlerle ilişkilerin fiili boyutunu ifade ettiğini söylemek mümkündür. Yurt dışı teşkilatın faaliyetlerini birkaç kategoride sınıflamak mümkündür:

1. Kilisenin diğer dinlerle ilişkiler sürecinin klasik bir uygulaması olan “Açık kapı günleri” programıyla karşılıklı kilise ve cami ziyaretleri düzenlenmektedir. Din adamları, öğrenciler, öğretmenler, akademisyen, bürokrat ve yerel idarecilerden oluşan ziyaretçilere başta İslam dini hakkında temel bilgiler verilmesinin yanında cami, cemaat ve namazın anlam ve önemi anlatılmaktadır. Hatta çoğunlukla Cuma namazı kılınırken ziyaretçilerin cemaati izlemesine imkân verilmektedir. Aynı program çerçevesinde Müslüman din görevlileri tarafından kiliselerin yanı sıra hapishane ve hastaneler de ziyaret edilmektedir.
2. Müslümanların yaşadıkları ülkeye entegrasyonlarının sağlanması sürecinde de din görevlileri önemli bir sorumluluk üstlenmektedirler. Özellikle Avrupa Birliği siyaseti bağlamında üye ülkelerde yaşayan farklı dinsel mensubiyetlere ait göçmen sınıfının vatandaşlık hakları ediniminde entegrasyon ve uyum toplantıları yapılmaktadır. Bu çerçevede yurt dışı personeli yer-

leşim birimlerinin idarecileri ve sivil toplum örgütlere ziyaretlerde bulunmakta ve Türk vatandaşlarını uyum çalışmalarına katılmaya ve bu amaçlı sivil örgütlerle birlikte çalışmaya teşvik etmektedir.

3. İnsanlığın ortak sorunlarına dinlerin içerdiği çarelerin tespiti amacıyla dinlerarası birliktelik süreçleri tesis edilmektedir. Bu doğrultuda dinlerin ortak mesajının keşfi ve barış yürüyüşü, “farklı milletlerin kültürel ortaklık” toplantıları, gençliğin temel sorunları ve çözüm önerileri, ortak dua günleri ve barış için ortak dua etkinlikleri düzenlenmektedir.
4. Dinsel niteliğe sahip kurum ve kuruluşlarla yapılan toplantılarda teolojik konular da ele alınmaktadır. Örneğin Allah’a ulaşmak için herhangi bir aracıya ihtiyaç duyulmadığı, insanın yaratılışı, Allah’ı anma ve anlamada peygamberlerin rolü, dinlerde adalet, dinlerde ibadethaneler, Kur’an’da Hz. İsa, dünyadaki mağdur insanlar için yardıma teşvik ile Hz. Meryem ve Hz. İsa ile ilgili Kur’an ayetleri, üç dinin ortak peygamberi Hz. İbrahim gibi konular bu toplantıların içeriğini oluşturmaktadır.
5. Çeşitli vesilelerle Türk kültürü ve İslam dinini tanıtıcı broşür verilmesi, diyalog ve dostluk kermesleri ve diyalog iftar programları da düzenlenmektedir.

Değerlendirme ve Öneriler

Öncelikle, Diyanet’in taraf olduğu ve ancak bir seçki yaptığımız bu diyalog faaliyetlerinin bu makalenin ana temasını oluşturan “Diyanet’in diyalog sorunu”nu gizleyemediği ifade edilmelidir. Şüphesiz bu birikimin faydadan hâli olduğu söylenemez. Ancak sıralanan söz konusu faaliyetlerin genel anlamda birer istatistik objesi, kurul ve şûra kararlarının ise birer iyi niyet dileği olduğunun görülmesi için bu birikime biraz daha yakından bakılması ve birkaç örneğin ele alınması yeterlidir. Öncelikle, ilk karşılaşmayı ifade eden Trablus toplantısının nihai deklarasyonun İslam düşüncesi açısından sorunlu olan ifadelerinin yanında pek çok siyasi telkini içerdiği görülmektedir. Örneğin Diyanet’in gözlemci düzeyinde

temsil edildiği bu toplantıda “bir olan Allah’a iman konusunda birleşmek” ile “geçmişte yapılan hataları unutmak” gibi dini ve siyasi açıdan tartışmaya açık pek çok husus taraflarca onanmıştır. Bunun da ötesinde İslam açısından tartışmalı olan pek çok madde-sine rağmen böyle bir deklarasyonun ilan edilmesi, Diyanet göz-lemcisi tarafından “İslam’ın Zaferi” başlığıyla yayınlanmıştır. An-cak bu toplantının İslam adına nasıl ve hangi yönden bir zaferi ifade ettiği anlaşılabilmiş değildir. Bu başlıkta içerilen tanımlama, söz konusu toplantının içeriğinden çok şekliyle dikkate alındığının ve resmi bir diplomasi olarak görüldüğünün açık işareti olmakta-dır.

Diyanet’in diğer diyalog etkinlikleri de benzer kanaati oluş-turmaktadır. Örneğin, yurt dışı teşkilat mensuplarının diyalog çalışmaları, bir yönüyle son dönemlerin gözde kavramı olan Ba-tı’ya “entegrasyon” sürecinin dinsel boyutunu oluşturduğu hissini uyandırmaktadır. Taşra teşkilatının benzer faaliyetlerinin “inanç turizmi”ni destekleyen yönü olduğu gibi diğer uluslararası toplan-tılarda Diyanet’in varlığın resmi kurumsal sıfatı nedeniyle olduğu söylenebilir. Bu bağlamda son olarak Diyanet’in taraf olduğu diya-log faaliyetlerinin isimlerine, temalarına ve nihai bildiri cümleleri-ne bakıldığında Hıristiyan kilise retoriklerinin etkisi kolayca görü-lecektir. Özellikle bu ayrıntı, Diyanet’in söz konusu diyalojik et-kinliklerde teoloji temelli güçlü doktrinal söylemler dile getirip bunları savunmasından çok kurumsal kimlik ve resmi statüsü bağlamında temsil edildiğine işaret etmektedir.

Diyanet’in birkaç koldan yürüttüğü diyalojik ilişki faaliyetle-rine rağmen yukarıdaki olumsuz kanaatlere yol açan temel husu-sun Diyanet’in bunca yıllık tecrübesine rağmen hâlen tespit edil-miş bir diyalog perspektifine sahip olmamasıdır. Ele aldığımız şûra ve kurul kararlarında görüldüğü gibi Diyanet’in henüz “diya-log” konusunda herhangi bir temel doktrin ve strateji geliştirmed-iği ve kurumsal olarak diyalog sürecindeki sorumluluk ve misyo-nunun tespit etmediği fark edilmektedir. Bu yönüyle Diyanet’in diğer dinlerle ilişkiler sürecinde hâlen resmi ve rutin işleyiş, ku-

rumun diğere dinlerle ilişkilere dair algısının pek çok handikabın etkisi altında olduğuna işare't etmektedir.

Diyane't'in din-devlet ayrılığı ilkesiyle ne kadar uyuştuğ'u tartışılan resmi kurumsal niteliğ'i, söz konusu handikaplardan ilkin'i ifade etmektedir. Başbakanlığ'a bağılı bir kurum olarak Diyanet teorik olarak siyasi erkin sevk ve kontrolü altında olmaya açık bir durumdadır. Bu durumda Diyanet'in diğere dinlerle ilişkiler gibi siyasi bir yönü de olan diyalojik süreçte bağılı bulunduğ'u hükümetlerin siyaset ve ideolojilerinden farklılaşması pek mümkün görünmüyor. Hükümetlerin diğere din mensuplarıyla ilişkiler konusundaki temel yaklaşımı, bu tarz bir yapılanma içinde Diyanet'in anlayışını tanımlar bir etkiye sahip olmuştur. Hâl böyle olunca resmi bir kurum olan Diyanet'in diğere dinler ve din mensuplarına yönelik algısı ve onlarla diyalojik teması hükümetlerin ideoloji ve siyaset anlayışlarına bağılı olma riski altındadır. Nitekim bazı hükümetler, örneğ'in Avrupa Birliğı'ne katılım bağlamında diyalog girişimlerini desteklerken bazı hükümetler misyonerlik yapıldığı gerekçesiyle bu girişimlere karşı olabilmektedir. Siyasi mercilerin bu konuda bir din kurumu olarak Diyanet kadar hassas ve sorumluluk duygusu içinde olması beklenemez. Böylesi bir handikap karşısında Diyanet'in diyalog girişimini siyasetin ege-menliğinden uzak gayriresmi bir sivil toplum kuruluşu modunda sürdürmesi ve ihtiyaç duyulan kadronun Diyanet'in kurumsal hiyerarşisinden bağımsız olarak özel bir tarzda oluşturulması düşünölmelidir.

Diyane't'in dinlerarası diyalog konusunda Kur'an öğretileri ve erken dönem İslam tarihinde ortaya çıkmış olan tecrübeye dayalı olarak hazırlanmış kapsamlı, tutarlı, uygulanabilir ve sürdürülebilir bir teoloji temelli diyalog belgesini hâlen tespit etmemiş olması bir diğere handikabı ifade etmektedir. Bu belge, diğere din mensuplarıyla ilişkiye dair İslami perspektifin tespiti ve bu perspektifin savunulması yönündeki en uygun metodun sağlanmasını içermelidir. Böyle bir perspektif ve metottan yoksunluk, diyalog masasında yer alan Diyanet temsilcisinin diyaloga ilişkin kişisel algı ve

anlayışı içinde söz söylemesi gibi göreceli bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla söz konusu yoksunluğa bağlı olarak ortaya çıkan kişisel söylemler, bazen muhatabında İslam hakkında yanlış anlamalara sebep olacak dışlayıcı argümanların dile getirilme ihtimalini içerdiği gibi bazen de belli bir teolojik ve tarihsel zemine dayanmayan geniş bir hoşgörü temennisinin dile getirilmesi gibi önemli bir temsil sorununu doğurmaktadır. İslam'ın teolojik söylemleri ile erken dönem tarihsel tecrübelerin kişisel yaklaşımları sınırlayacak kadar genel bir diyalog perspektifi ve metodolojisi sağlamaya elverişli olduğu açıktır. Sahip olunan teolojik ve tarihsel temeller üzerinde Diyanet'in çerçevesi çizilmiş, uygulanabilir ve ayrıca zaman içinde yorumlanarak genişletilebilir bir diyalog perspektifi geliştirmesi ve bu perspektifin uygulanmasını mümkün kılan metotları tespiti etmesi geç kalınmış bir zaruretini ifade etmektedir. Ancak bu belgenin kesinlikle bir siyaset belgesi değil teolojik doktrinlere dayalı dinsel bir metin olması gereği unutulmamalıdır.

Diyanet'in dinlerarası diyaloga ilişkin perspektif ve metot eksikliği, diyalog amaçlı toplantıların organizasyonu ve bu tür toplantıların gündemini tespitinde Diyanet'in inisiyatifini sınırlamaktadır. Bu nedenle diyalog toplantılarının gündem ve sonuç bildireleri genellikle bu tür toplantıların etkin unsuru olan Hıristiyan muhataplarca tespit edilmektedir. Dolayısıyla Diyanet'in diyalog sürecindeki inisiyatif zaafı bu sürecin seyrindeki kararı ister istemez muhataplara bırakmaktadır. Nitekim Papa 16. Benedict'in 2006 yılında Regensburg'daki İslami değerleri hedef alan meşum konuşmasının ardından, özellikle Katolikler ile yürütülen diyalojik ilişkilerde bir düşüş olduğu dikkat çekmektedir. Esasen yukarıda sıralanan ve Diyanet'in taraf olduğu diyalog faaliyetlerinde bu tarihle birlikte ortaya çıkan azalmanın da diyalog sürecinde Diyanet'in inisiyatif eksikliğine işaret etmektedir. Kilisede dinlerarası diyalog biriminin fonksiyonunu azaltan mevcut papanın söz konusu söylemlerinden sonra Diyanet'in yanı sıra genel olarak Müslüman algısında diyalog konusunda umutsuzluğa düşülmesinin de perspektif ve metot eksikliğine dayanan inisiyatif yoksunluğu-

na bağlı olduğu düşünülebilir. Böylesi kriz anları, uzun vade için tasarladığı diyalojik süreci devam ettirmesi ve kamuoyunun ya da medyanın karşıtlığına rağmen bu süreci işletmesi halinde Diyanet'e küresel anlamda diyalojik süreçte inisiyatif alması yönünde çok önemli fırsatlar sağlayacaktır.

Diyanet'in diyalog tecrübesine dair olumsuz kanaat oluşturan bu görünümüne rağmen son dönemlerde umut verici bazı girişimlerin gözlendiğine de işaret edilmelidir. Bu çerçevede, yukarıda sıraladığımız algı sorunlarına vâkıf olduğunu tahmin ettiğimiz Diyanet yetkililerinin, burada söz konusu sorunların çözümü yönünde iradelerini ifade eden bir girişimden söz ederek bir hakkın teslim edilmesi gerekir. 23-24 Haziran 2007 tarihinde ülkemizin diyalog konusunda teorik ve fiili tecrübesine sahip pek çok akademisyen ve sivil örgüt üyeleri Diyanet'in düzenlediği "Tarihsel, doktrinel ve işlevsel boyutlarıyla dinlerarası ilişkiler" adlı proje çerçevesinde bir müzakere toplantısı yapmışlardır. Her ne kadar müzakere toplantısı iki gün sürse de bu toplantıda gündeme getirilen kanaatler, sahipleri tarafından yaklaşık bir senelik bir çalışmayla yazılı metinler olarak da masaya getirilmiştir. Bu toplantının temel amacı, Diyanet'in diğer dinlerle ilişkiler sürecinde temel alması gereken doktrinel perspektif, bu perspektifin uygulanmasına imkân veren metot ve bu sürecin sonunda ulaşılmaması beklenen hedeflerin tespiti idi. Kamuoyuna da yansıyan bu proje çalışması lehte ve aleyhte oluşan kanaatler çerçevesinde doğru istikamet in tespiti açısından bir tartışma ortamına yol açmak üzereydi.¹² Ancak bu umut verici süreç, kendisinden beklenen hedefleri hâsıl etmek bir yana, ülkemizin bu konudaki birikimini yansıtan ve hâlen akademik tezlere kaynaklık eden toplantı metinlerinin yayınlanması bile başarılardan sonlandırılarak akim bırakılmıştır.

Adına dinlerarası diyalog ya da diyalog kavramının kamuoyunda erozyona uğrayan anlamından sonra dinlerarası ilişkiler densin, Diyanet'in diğer din mensuplarıyla teması sürecinde hükümet politikalarına uygun bir siyaset belgesinden çok her türlü

¹² Mümtaz'er Türköne, "Diyalogu devletleştirmek", *Zaman*, 03 Aralık 2006; Yasin Aktay, "Diyanet'in vizyon ve misyon arayışları", *Yeni Şafak*, 25 Haziran 2007.

politikanın üstünde, İslam'ın teolojik zeminine dayanan ve tarihsel uygulamaları dikkate alan bir perspektifin tespit edilmesi zaruridir. Dinlerarası ilişkilerin teolojik perspektifi aynı zamanda metod sorununu da çözmelidir. Ancak bu yöndeki çözüm algısının Diyanet'in Din İşleri Yüksek Kurulu'nun "... günümüzde dinlerarası diyalog girişimlerine müspet katkıda bulunmayı çok yerinde bir hareket" olarak değerlendiren ilgili kararının çok ötesine geçmesi zaruridir.



The Diyanet's Perception of Interreligious Dialogue

Citation/©: Olgun, Hakan, (2009). The Diyanet's Perception of Interreligious Dialogue, Milet ve Nihal, 6 (2), 265-286.

Abstract: The Presidency of Religious Affairs of Turkey (the Diyanet), which is one of the rooted official institution of our country, had stated its mission in the establishment enactment. That mission is enlightenment of society in respect of faith, worship and ethic. Instead of that, the Diyanet is face to face of so many challenges which exceed its usual mission. The period of interreligions dialouge is one of these challenges. That issue sometimes is originated from its official nature and sometimes its vision disability. But, the overcoming this issue is required that first of all, the the Diyanet has to determinate a theological perspective which is based on Islamic thought and has to determine feasible/applicable method related to that, while going beyond its official status in period of the interreligious relations.

Key Words: The Presidency of Religious Affairs, The Diyanet, Interreligious Dialogue.



'Sağ Yanağına Tokat Atmayı' Düşünene Haklı Savaş Aç

Dursun Ali AYKİT*

Atfif/©: Aykıt, Dursun Ali, (2009). 'Sağ Yanağına Tokat Atmayı' Düşünene Haklı Savaş Aç, Mîlel ve Nihal, 6 (2), 287-321.

Özet: Din, canlı bir varlık ve dünyada en etkin olan unsurlardan biridir. Bundan dolayı o, hem çatışma hem de insanların birlikteliği için kullanılabilir. Zira tarih, din adına yapılmış birçok savaşa örneklik teşkil eder. Bu bağlamda Hıristiyanlık, savaş konusunda Barışçıl, Haklı Savaş ve Kutsal Savaş gibi farklı eğilimlere sahiptir. Bu makalede Haklı Savaş teorisinin köklerini ve onun Hıristiyan teolojisindeki yansımalarını incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Haklı Savaş, Kutsal Savaş, Augustine, Tertullian, Yahve'nin Savaşı, Savaş Kararında Haklılık ve Savaş İçinde Hakkaniyete Riayet.

Giriş

İnsanlık tarihi, bireylerin ve toplumların 'birlikte nasıl yaşayabileceklerine' dair birçok teoriye beşiklik eder. Tarih okumaları, insanlığın sürekli bir mücadele içinde olduğunu gösterir. Bu mücadele bazen hayati veya iktisadi çerçevede aksediyorken bazen de dinî bir çerçeveye bürünmüş şekilde tezahür edebilmektedir. Şiddet gibi bir kavramın ve bunun göstergelerinin tek bir unsurla açıklanması, indirgemeci bir tutum olur. Bu bağlamda 'birlikte yaşa-

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı [aykit@yahoo.com].

ma' konsepti içinde bu olguya bakarken belirtilen nedenlerin her zaman birbiriyle dirsek teması içinde olduğunu hatırlamak, daha tutarlı ve dengeli bir perspektiften olayları gözlemlemeyi peşinden getirir.

Birlikte yaşama sürecinin en önemli engellerinden biri olan şiddet ve savaş olgusuna, Hıristiyanlık nasıl bakmaktadır? Eğer savaş meşru sayılıyorsa Hıristiyanlığın bu anlayışında etkin olan unsurlar nelerdir? İncil ve diğer yazılar bağlamında Hıristiyan geleneğinde savaşa karşı nasıl bir tutum takınılmaktadır? Tarihsel perspektiften bakıldığında savaş ile ilgili yaklaşımlar nasıl şekillenmiştir? İlk dönem Kilise Babalarının kendi tarihsel bağlamlarında çizmeye çalıştıkları anlayış, günümüz dünyasına ne tür katkı sağlamakta veya ne tür çıkmazlar içinde bulunmaktadır? Bu ve benzeri sorulara, bir makale boyutunda cevap vermeye çalışmak bu yazının temel hedefidir. Haklı savaş gibi bir kavram, her ne kadar tarihin derinliklerinde kalmış gibi görünse de 'tarihin üzerine basmadan yükselmenin temelsiz olacağına anlaşılması' da bu makalenin dolaylı hedefleri arasındadır.

Makalenin başlığında kullanılan 'sağ yanağına tokat atma' tasavvurunun kökeni, İsa'nın "Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin"¹ söyleminden alınmıştır. Bu metin literal olarak alındığında sadece size iyilik edene değil, kötülük edene de iyilik edin gibi bir nosyonu savunmaktadır. Ancak Hıristiyanlık tarihi incelendiğinde birlikte yaşama, şiddet, savaş gibi tutumlarda bu emir, dönemin ve bulunulan yerin ortamına uygun farklı şekillerde yorumlanır. Nitekim 1991 gibi henüz üzerinden çok fazla zaman geçmemiş olan Körfez Savaşı'nda George Bush, yapılan eylemin 'haklı savaş' olduğunu ifade ederken yaptığı fiilin konumunu dini bir literatür ile belirlemeye gayret eder. Bundan dolayı bazı kitaplar², bu savaşın ne kadar 'haklı' bir savaş kapsamına girip girmeyeceği üzerinde tartışmalara koyulur.

¹ Matta, 5:39.

² James T. Johnson ve George Wiegel'in, *Just War and Gulf War* (1991), Jean B. Elshtain'in *But Was it Just?: Reflection on the Morality of the Persian Gulf War* (1992) adlı kitapları buna birer örnektir.

Bu gibi yaklaşımların arka planını ortaya koyabilmek için bu yazıda ilk olarak Eski-Ahit bağlamında Yahudiliğin, Hıristiyanlıktaki haklı savaş teorisine ne tür bir etkisinin olabileceğini ortaya koymaya çalıştıktan sonra başta İncil metinleri olmak üzere Pavlus'un mektuplarını da göz önüne alarak kutsal sayılan metinlerin konuya bakışını aktarmaya gayret edeceğiz. Ardından Konstantine öncesi ve sonrası özellikle Hıristiyan ilahiyatı için önemli olan Kilise Babalarından bazılarının görüşlerini dile getirip kavramın şekillenmesi ile ilgili bir çerçeve sunmaya çalışılacağız.

Eski-Ahit'te Savaş Anlayışı:

Yahudilik'te kutsal savaş anlamını ifade eden terimlerin başında Tanrı'nın/Yahve'nin savaşları şeklinde tercüme edilen *milhamot Yahveh* gelir. Bu deyim çok sık olmamakla beraber '*Rabbin Savaşları Kitabı*'nda şöyle yazılıdır³; Saul, Davut'a 'yalnız hatırım için yiğitçe davran ve *Rabbin savaşlarını sürdür*'⁴; 'Rab kesinlikle efendimin soyunu sürdürecektir; *çünkü efendim Rabbin savaşlarını sürdürüyor*'⁵; 'bütün bu topluluk, Rabbin kılıçla, mızrakla kurtarmadığını anlayacak, zira *savaş zaten Rabbindir!* O sizi elimize teslim edecek'⁶, 'Rab kuşaklar boyunca Amalekliler'e karşı savaşacak'⁷ gibi metinlerde geçmektedir.⁸

İsrail halkında Tanrı, savaşçı bir kimliğe sahiptir. İsrail'in Tanrısı, Eski Yakın Doğu ülkelerinin çoğunda olduğu gibi *insanların yerine savaşan bir Tanrı* olarak görülür. Bu tür bir Tanrı anlayışında, kabile için savaşan Tanrı önemlidir. Çünkü bir kabileye ait olan Tanrı, o kabilenin düşmanlarını yenmek için savaşan bir konuma da sahiptir. İsrail Tanrısı da bu düşüncenin etkisiyle olsa gerek savaşçı bir Tanrı olarak görülür. İsrail Tanrısı'nın savaşçı bir kimliğe bürünmesinde, Mısır'dan çıkış ve İsrail'in ilk millî düşma-

³ Sayılar 21:14.

⁴ I. Samuel 18:17.

⁵ I. Samuel 25:28.

⁶ I. Samuel 17:47.

⁷ Çıkış 17:16. Ayrıca bkz.: Mezmurlar 24:8.

⁸ Gwilym H. Jones, *Holy War or Yahveh War, Vetus Testamentum*, 25/3, (Temmuz) 1975, s. 644; Reuven Firestone, *Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition, Journal of Religious Ethics*, 24/1, (İlkbahar) 1996, s. 101.

nı olan Mısırlılar'ın yenilgiye uğratılması en azından düşüncenin gelişimindeki ilk duraklardan biridir.⁹

Klasik anlamda Yahudilik'teki kutsal savaş olgusunu, Tesniye Kitabı temel iki noktada ortaya koymaktadır. Buna göre;

a) Yahudiler, Tanrı tarafından kendilerine tahsis edilmiş topraklar için savaşa girmektedir. Bu düşünce, "Tanrımız Rab Horev'de bize 'bu dağda yeteri kadar kaldınız' dedi, 'haydi kalkın, Arava'da, dağlık bölgede, Şefela'da, Negev'de ve Akdeniz kıyısında yaşayan bütün komşu halklara, Amorlular'ın dağlık bölgesine, büyük Fırat Irmağı'na kadar uzanan Kenanlılar ülkesine ve Lübnan'a gidin. Bu toprakları size verdim. Gidin, atalarınıza, İbrahim'e, İshak'a, Yakup'a ve soylarına ant içerek söz verdiğim toprakları mülk edinin" metninde açık bir şekilde dile getirilmektedir.¹⁰

b) İsraililer, putperestlerle ve putperestlikle bir araya gelmemek için savaşır. Bu tema şöyle aktarılır:

Tanrınız Rab mülk edinmek üzere gideceğiniz ülkeye sizi götürdüğünde, önünüzden birçok ulusu –Hititler'i, Girgaşlılar'ı, Amorlular'ı, Kenanlılar'ı, Perizliler'i, Hivliler'i, Yevuslular'ı, sizden daha büyük ve daha güçlü yedi ulusukovacak. Tanrınız Rab bu ulusları elinize teslim ettiğinde, onları bozguna uğrattığınızda, tümünü yok etmelisiniz. Bu uluslarla antlaşma yapmayacaksınız, onlara acımayacaksınız. Kız alıp vermeyeceksiniz. Kızlarınızı oğullarına vermeyeceksiniz; oğullarınıza da onlardan kız almayacaksınız. Çünkü onlar oğullarınızı beni izlemekten saptıracak, başka ilahlara tapmalarına neden olacaklardır. O zaman rab size öfkelenecek ve sizi çabucak yok edecek. Onlara şöyle yap-

⁹ Firestone, *Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition*, s. 102.

¹⁰ Tesniye 1:6-8. Ayrıca benzer metinler için bkz.: Tesniye 2:25-37; 3:1-22; 6:10-12; 7:1; 9:1-3; 11:23-25; 20:1-18; 29:6-8; 31:3-6. Arz-ı Mev'ud olarak dile getirilen bu topraklarla beraber Tesniye'de, İsrailoğullarının, hiçbir hakkının olmadığı topraklardan da bahsedilmektedir. Bunlar için bkz.: Tesniye 2:4-5, 18-23. Tesniye'nin dışında Yeşu'ya da Musa gibi vaat edilmiş topraklardan bahsedildiği ve onun, ordusuyla beraber bu bölgeye girdiklerinde erkek, kadın, genç, ihtiyar, öküz, koyun, eşek gibi *tüm nefes alan* herkesi öldürdüğü bildirilir. (Yeşu 1-11).

caksınız: Sunaklarını yıkacak, dikili taşlarını parçalayacak, Aşera putlarını devirecek, öbür putlarını yakacaksınız.¹¹

'Onlar oğullarınızı beni izlemekten saptırarak' söylemi, en azından yapılan mücadelenin temel bağlamını vermesi açısından önemlidir. Ayrıca metinlerde eğer İsrailoğulları da putperestler gibi bir takım putlara taparlarsa, onlara da aynı şiddetin uygulanması yönünde Tanrı'nın onayının olduğu ima edilmektedir.

Belirtilen iki maddenin dışında savaş kültürünün anlaşılması için önemli katkıda bulunacak değişik metinler de bulunmaktadır. Yakup'un kızı Dina'nın ırzına geçen Hivli Hamor'un oğlu Şekem, Yakup ve oğulları'na gelip Dina'yla evlenmek istediğini bildirir. Onlar da *sünmetsiz* bir kişiyle, onun evlenemeyeceğini söyleyip Şekem'in kabilesinin tüm erkeklerinin sünnet olmasının gerektiğini belirtirler. Ancak bu söz, onlara tuzak kurmak içindir. Kabilenin erkeklerinin sünnet olmasından üç gün sonra Yakup'un iki oğlu gider ve tüm erkekleri öldürüp Dina'yı alır ve orayı yağmalarlar.¹² Levili bir adamın cariyesine, Benyaminoğulları'nın bulunduğu Giva'da tecavüz edilmesi, diğer İsrailoğulları tarafından savaş nedeni olarak görülür ve İsrailoğullarının kollarından biri olan Benyaminoğulları'na, diğer gruplar savaş açıp onları yok eder.¹³ Görüldüğü üzere bu tür olgular, savaş nedeni olarak algılanmaktadır.

Savaş nedeni olarak zikredilen metinlere ek olarak Kitab-ı Mukaddes'te savaş stratejisi şeklinde yorumlanabilecek değişik metinler bulunmaktadır. Buna göre;

a) *Savaşa katılacaklar*: Savaşa katılacakların, sadece savaşı düşünmeleri gerekir. Bu bağlamda *yeni ev yapıp içinde hiç oturamayanlar, bağ dikip üzümünü toplamayanlar, bir kızla nişanlanıp evlenmeye zaman kalmadan savaşa katılmak için gelenlerin, geri dönmeleri istenir.*¹⁴

¹¹ Tesniye 7:1-5. Ayrıca benzer metinler için bkz.: Tesniye 7:16-26; 12:1-3; 12:29-13:1; 13:2-19; 16:21-22; 17:2-7; 18:9-14.

¹² Tekvin 34:1-28.

¹³ Hakimler 19-20. baplar.

¹⁴ Tesniye 20:5-7.

Ayrıca savaşa katılmak isteyen kişilerin, gönüllü olarak gelmiş olmaları gerekir.¹⁵

b) *Hakimler ve rabbilerin konuşması*: Savaşa başlamadan önce *Tesniye* ve *I. Samuel*'de belirtildiği üzere *kahin* gelip konuşma yapar ve savaşıları cesaretlendirir.¹⁶

c) *Savaş öncesi*: Savaşa girmeden önce bölge halkına barış önerilir. Eğer bu kabul edilirse oranın halkı hizmetçi olarak kullanılabilir. ¹⁷

d) *Meyve ağaçları*: Kuşatmanın uzun sürmesi halinde tabiata veya meyveli ağaçlara nasıl davranılacağı ile ilgili metin şöyledir: "Ağaçları balta vurup yok etmeyeceksiniz. Ağaçların ürünlerini yiyebilirsiniz, ama onları kesmeyeceksiniz. Çünkü kırdaki ağaçlar insan değil ki kuşatma altına alınsınız. Yalnız ürün vermediğini bildiğiniz ağaçları kesip yok edebilirsiniz. Sizinle savaşan kenti ele geçirene dek kesilen ağaçları kuşatma işinde kullanabilirsiniz".¹⁸

e) *Kadın esirler*: Savaş sonrası esirler hakkında *Tesniye*'de şu açıklama yapılır.

Esirler arasında gezerken sevdiğiniz güzel bir kadın görürseniz onu kendinize eş olarak alabilirsiniz. Onu evinize götürün. Başını tıraş etsin, tırnaklarını kessin. Üzerinden tutsaklık giysilerini çıkarsın. Evinizde otursun. Anne babası için bir ay yas tutsun. Sonra kadını alan kişi onunla yatabilir. Erkek ona koca, kadın da ona karı olacak. Kadından hoşnut kalmazsa onu özgür bıraksın. Kadınıla yattığı için onu parayla satmasın, ona köle gibi davranmasın.¹⁹

f) *Ganimet dağıtımı*: Savaş esnasında tüm mal, havyan ve sürüleri yağmalayan savaşçılar, bunları Musa, Kahin Elazar ve İsraililer'in oturduğu yere getirirler. Musa, onların bütün kadınları sağ bırakmalarına kızar. Ardından tüm erkek çocukların ve erkekle yatmış kadınların öldürülmesini emredip sadece bakire kadınları kendile-

¹⁵ Hakimler 5:2.

¹⁶ Tesniye 20:2; I. Samuel 10:1.

¹⁷ Tesniye 20:10-11.

¹⁸ Tesniye 20:19-20.

¹⁹ Tesniye 21:10-14.

ri için ayırmalarını söyler. Bundan sonra elde edilen ganimeti, ateş ve su ile temizleten Musa'ya, Tanrı şöyle der:

Sen, Kahin Elazar ve topluluğun aile başları, ele geçirilen insanlarla hayvanları sayacaksınız. Ele geçirilenleri savaşa katılan askerlerle topluluğun geri kalanı arasında paylaşacaksınız. Savaşa katılan askerlere düşen paydan ...vergi olarak Rabbe beş yüzde bir pay ayıracaksın. Bu vergiyi askerlere düşen yarı paydan alacak, Rabbe armağan olarak Kahin Elazar'a vereceksin. Öbür İsraililer'e düşen yarıdan, ... ellide birini alıp Rabbin Konutunun hizmetinden sorumlu olan Levililer'e vereceksin.²⁰

II. *Tarihler* Kitabı da Tanrı'nın savaşçılığını veya İsrailoğulları'nın yaptığı savaşın Tanrıya ait olduğunu belirtmektedir. Buna göre Moavlılar ile Ammonlular, Yahuda Kralı Yehoşafat'a saldırmayı tasarlarlar. Bunu haber alan Yehoşafat, tapınağa gidip

...Ey Tanrımız, bu ülkede yaşayanları halkın İsrail'in önünde kovan ve ülkeyi sonsuza dek dostun İbrahim'in soyuna veren sen değil misin?... İşte Ammonlular, Moavlar ve Seir dağlık bölgesinde yaşayanlar! *Mısır'dan çıktıktan sonra İsraililer'in onların ülkesine girmelerine izin vermedin... Ama bak, bunun karşılığını bize nasıl ödüyorlar!... Ey Tanrımız, onları yargılamayacak mısın?"* diye yakarır.

Bunun üzerine Rabbin'in ruhu, oradakilerin biri aracılığıyla "Ey Kral Yehoşafat, ey Yahuda halkı ve Yeruşalim'de oturanlar, dinleyin! Bu büyük ordudan korkmayın, yılmayın! *Çünkü savaş sizin değil, Tanrı'nındır"* (20:1-20) diyerek, savaşın kime ait olduğunu net bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca Mısır'dan çıktıktan sonra görülen mucizeler sonucunda Rab'be ezgiler söyleyen İsraililer, Rabbin *savaş eri*²¹ olduğunu belirtip böylece Tanrı'ya bakışlarını ortaya koyarlar.

Tanrı hakkında *kutsal savaşçı* şeklindeki bir ifadenin O'nun, zulme uğramış insanların yardımına koşması anlamına geldiği iddia edilmektedir. Bu bağlamda Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı'nın

²⁰ Sayılar 31:1-31.

²¹ Çıkış 15:3.

savaşçılığı ile ilgili metinler de O'nun, insanlığı kurtarış planına işaret etmesi olarak yorumlanmakta ve bir anlamda 'savaş her zaman kötüdür; ancak, bu olgu, Tanrıya yabancı değildir' şeklinde bir anlama götürülmeye çalışılır.²²

Yahudilik'teki Tanrı anlayışı, kutsal savaş veya Tanrı adına yapılan savaş düşüncesinde etkin olarak görülmektedir. Çünkü Tanrı, tarihe müdahil bir varlık olarak tasvir edilir. Bu fikir, her şeyin Tanrı'nın izni veya onayı ile gerçekleştiğini peşinden getirir. Buna göre olumsuz bir gelişme dahi Tanrı'nın, tarihe müdahalesi olarak algılanabilir.²³ Tesniye Kitabı, özetle, eğer Tanrı Yahve'nin buyruklarına uyulursa, vaat edilmiş toprakların onlara verileceğini ve onlarla beraber olacağını ön plana çıkartan bir anlayışı gözler önüne sermektedir.

Tanrı Yahve'nin, kendisine itaat edilmediği zaman İsrailoğulları'nı yarımsız bırakacağını çok açık bir şekilde anlattığı Akan olayı, Yeşu Kitabı'nda zikredilir. Buna göre Zerah oğlu, Zavdi oğlu, Karmi oğlu Akan, Tanrıya adanmış eşyaların bazılarını alır ve çadırında saklar. Bu arada Yeşu, Ay Kenti'nin fethedilmesiyle uğraşır. Buranın fethi için çok fazla kişiye ihtiyacı olmadığını bildiren haberciler dönünce üç bin kişilik bir orduyu oraya gönderir. Ancak Akan'ın adanmış eşyaları almasından dolayı ordu hezimeteye uğrar ve Yeşu, "Ey Egemen Rab, bizi Amorlular'ın eline teslim edip yok etmek için mi Şeria Irmağı'ndan geçirdin? Keşke halimize razı olup ırmağın ötesinde kalsaydık" der. Bunun üzerine Yehova, Yeşu'ya şöyle cevap verir:

Ayağa kalk! Neden böyle yüzüstü kapanıyorsun? İsraililer, günah işlediler. Onlarla yaptığım ve yerine getirmelerini buyurduğum antlaşmayı bozdular. Koşulsuz adanmış eşyaların bir kısmını çalıp kendi eşyaları arasına gizlediler ve yalan söylediler. İşte bu yüzden İsraililer, düşmana karşı tutunamıyor, arkalarına dönüp düşmanlarının önünden kaçıyor.

²² Marvin E. Tate, "War and Peacemaking in the Old Testament", *Review and Expositor*, 79/4, (Sonbahar) 1982, s. 592.

²³ Bu anlayışın ortaya konduğu metinler için bkz.: II. Krallar 24:1-4; Yeremya 21:3-7; 22:6-7, 24-27.

Çünkü lanete uğradılar. Sizde bulunan adanmış eşyaları yok etmezseniz, artık sizinle birlikte olmayacağım.²⁴

Bu metin de Tanrı Yahve'nin yardımı olmadan, İsrailoğulları'nın başarılı olamayacaklarını ve onların savaşlarının arka planında, Tanrı fikrinin yattığını göstermektedir.

Gerhard von Rad, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan savaşın, Tanrı'nın savaştaki konumu, tutumu ve savaşı yönlendirmesiyle ilgili metinler düşünülürse kutsal savaş (*Holy War*) olarak tanımlanacağını belirtir. Ancak Rudolf Smend, Kitab-ı Mukaddes'te dile getirilen savaşın, Yahve'ye hizmet amaçlı olmasından dolayı kutsal savaş yerine *Yahve'nin savaşı* olarak tanımlanmasının daha yerinde olacağını belirtir.²⁵

Yahudilik'te bahsedilen anlamda savaş fikrinin temelini, Kenan kültüründe arayanlar vardır. Buna göre *Davut'tan önceki dönemde* köle olan kişiler, kendilerini bu kölelikten kurtaran Tanrı'nın yani Yahve'nin, kurtuluşlarındaki rolüne binaen böyle bir yoruma giderler.²⁶ Burada dile getirilmeye çalışılan anlayış, Eski-Ahit'teki, Yahve'nin savaşçı kimliği ile ilgili metinlerin, Mısır'dan kurtulmuş kişilerin Tanrı yorumlamalarına dayandığını ima etme gayretidir.

Bazı araştırmacılara göre Eski-Ahit'teki savaş fikrinin anlaşılması için ilk olarak *shalom* (barış, selam) kavramının, İsrailoğullarında uyandırdığı anlamının tanımlanması gerekir. Bu hususta Hanson'a göre *shalom*, *kaosun girmesine izin verilmeyen ülke, vatan* anlamına gelir. Çıkış Kitabı'na göre *shalom*'un olduğu ülkede, Yahve'den başka bir ilaha kurban kesme, yalan, haksızlık, kötülük, yardım etmeme, adaletsizlik, rüşvet, baskı, dul ve öksüzün hakkını

²⁴ Yeşu, 7:1-13.

²⁵ Susan Brooks Thistlethwaite, "You May Enjoy the Spoil of Your Enemies": *Rape as Biblical Metaphor for War*, *Semeia*, 6/1, 1993, s. 67. Kitab-ı Mukaddes'te dile getirilen Yahve'nin savaşçılığı ile ilgili temaların, bir metafor olduğunu belirtenler de bulunmaktadır. Buna göre "Yahve'ye atfedilen, *baba, eş* gibi terimler nasıl metafor anlamında algılanıyorsa, bu deyim de bu bağlamda düşünülmelidir" denilmektedir. Geniş bilgi için bkz.: Marc Brettler, "Images of YHWH the Warrior the Psalms", *Semeia*, 61/1, 1993, s. 137.

²⁶ Paul D. Hanson, *War and Peace in Hebrew Bible, Interpretation*, 38/4, (Ekim) 1984, s. 345.

yeme, tefecilik, faiz vb. uygulamalar yapılmaz.²⁷ Bu anlamda shalom, insanların gayretleri ve çalışmalarından çok, tek ve kurtarıcı olan biricik Yahve'nin çizdiği şekildeki bir plana uymakla meydana gelir. Zamanla shalom'a yaklaşımlarda bir takım değişiklikler meydana geldiğini ve krallar döneminde, kralların yaptıklarının, Yahvistik anlamda shalomun karşılımadığını dile getiren yazar, bu açıdan sürgün döneminden sonraki shalom fikri ile kralar ve bu periyodun devamındaki zaman içindeki shalom düşüncesinin farklı olduğunu belirtir.²⁸ Yazar burada, shalom ile savaş kavramını bir arada düşündürerek, Eski-Ahit'te dile getirilen savaş temalarını, shalom'un bozulmasının önüne geçme anlayışı olarak görmektedir.

Yahudi ilahiyatı için önemli bir dönüm noktası olan I ve II. diasporalar, dönemin teologlarının dünyaya ve olup bitenlere ilişkin görüşlerine yön veren önemli unsurlardır. Bu bağlamda en azından diasporadaki bir Yahudi için, Tanrı'nın her zaman yanlarında olacağı düşüncesine sahiplik, büyük bir güven duygusu verir. İnsanların dünyaya bu gözle bakabilmeleri için Tanrı hakkında böyle bir tasavvurun oluşması veya oluşturulması, diaspora hayatının canlı şahitleri ve bunu metinlerden öğrenenler için dikkat çekici bir unsur olsa gerektir.

Eski-Ahit'teki –belki de genel anlamda- savaşla ilgili temalara karşı üç tür yaklaşımın olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi (i), bu tür metinler karşısında susmayı tercih etmektir. İkincisi (ii), bu metinleri göz önüne alarak Tanrı Yahve'nin savaşçı olduğu gibi ona inananların da savaşçı olduğunu ortaya koyan görüştür. Buna yerinde bir örnek olması açısından Amerika, Vietnam'la savaşa girerken ortaya çıkan barış yanlılarına karşı, son dönem Kitab-ı Mukaddes teologlarından biri olan G. Ernest Wright'ın, "*Yahve, barış yanlısı değildi. Ben de değilim*" diyerek cevap vermesi dikkat çekicidir. Üçüncüsü (iii) ise Eski-Ahit ile Yeni-Ahit arasında birçok teolojik konuların tartışılmasına neden olan yaklaşımdır. Rudolf Bultmann gibi teologlar, Eski-Ahit kehanetleri ile Yeni-Ahit'in

²⁷ Çıkış 22:16-31 ile 23:1-10.

²⁸ Hanson, *War and Peace in Hebrew Bible*, s. 347-355.

örtüşüp örtüşmediği hakkında sorgulama ihtiyacını hissedip Eski-Ahit'in, kendi içyapısında geçerli olduğunu dile getirir.²⁹ Bu bağlamda Bultman gibi teologlardan önce Marcion'un, Eski-Ahit'in Tanrı'sının "kötü"; Yeni Ahit'inin ise "iyi" ve "sevgi" Tanrısı olduğu söylemi, daha ilk dönemlerden itibaren Hıristiyan ilahiyatındaki bakış açılarına bir örnek teşkil etmektedir.

Yukarıda belirtilen üç temaya dayanarak savaşa katılıp katılmama hakkında genel anlamda üç tür yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Bunlardan birincisi (i), *pasif* durmak yani savaşa katılmamak; ikincisi (ii), *haklı* bir nedenle savaşa dahil olmak ve üçüncüsü (iii) ise *kutsal savaş* şeklinde bir tutum sergilemektir. Klasik dönemlerde olduğu gibi modern zamanlarda da Kutsal Kitap'taki savaşla ilgili metinler, ya Tanrı'nın savaşmayı emrettiği ya da haklı yani adil bir savaşa Tanrı'nın izin verdiği şeklinde yorumlanmaya çalışılır.³⁰

Haklı savaş teorisinde önemli bir arka plan olacağını düşündüğümüz Eski-Ahit metinlerini zikrettikten sonra yazının ana teması olan Hıristiyan ilahiyatının bakış açısını ortaya koymaya geçebiliriz.

Hıristiyanlık'ta Haklı Savaş

Helenistik kültürü ve Gnostik düşünce ile beraber Yahudilik de Hıristiyanlık üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Böyle bir köken birliği, Hıristiyanlar ile Yahudilere karşı olan tutumun benzer olmasında etkindir. Nitekim ilk zamanlarda Hıristiyanlık, Yahudilik'ten ayrı tutulmadığı için (en azından 66-70 arasındaki Yahudi-Roma savaşına kadar) dönemin imparatorlarının Yahudilere davranışları aynı zamanda Hıristiyanlara olan tutumu da ortaya koyar. Bu bağlamda Yahudilere karşı tavır da dönemin imparatorlarıyla yakından ilgilidir. Genel anlamda Roma, diğer dinlere kısmen de olsa bir serbestlik verir. İlk dönem Hıristiyanların savaşa ilişkin yaklaşımlarında bu çizgi önemlidir.

²⁹ Hanson, *War and Peace in Hebrew Bible*, s. 342.

³⁰ Susan Niditch-Amherst College, *War, Women, and Defilement in Numbers 31, Semeia*, 61/1, 1993, s. 41-42.

Hıristiyanlık tarihindeki tutumlara binaen şiddet veya savaş bağlamında Hıristiyanlar, “barışçı” (pacifist)³¹, “savaşçı” (crusade)³² ve “haklı savaş” taraftarı (just war) olarak sınıflandırılabilir. Buradaki ayırım, şiddeti içeren bir fenomene yönelik tutumla yakından ilişkilidir. Bu hususta ilk dönemde yani Constantine öncesi (MS. IV. Yüzyıl öncesi) Roma İmparatorluğu’nda büyük eziyet gören Hıristiyanlar, daha çok barışçı denilebilecek bir konumdadır. Çünkü dönemin sosyo-politik gücü, Roma inançlarına karşı durmaları nedeniyle Hıristiyanların aleyhine işler. Konstantin ile birlikte imparatorluk dini olma yönünde büyük bir aşama kaydeden Hıristiyanlık, dönem öncesi kaydetmiş olduğu gücüne *güç* katar ve bu unsur, kilisenin öteki olarak algıladığı kişi, kurum ve toplumlara bakışını etkiler. Böylece savaş gibi şiddet içeren bir olayda, savaşa karşı olmak değil; savaşın *hangi tarafında* bulunduğu öne çıkar. Bu tutum, haklı savaş şeklinde ifade edilen teorinin oluşmasında önemli bir dayanaktır.

Haklı savaş teorisine gelmeden önce en azından bu düşüncenin köklerinin, nerelere dayandırılmaya çalışıldığını göstermek için ilk olarak İsa’nın; ardından da günümüz Hıristiyanlığının mimarı olan Pavlus’un söylemlerine göz atmak yerinde olacaktır.

İsa’nın söylemlerinde iki tema görülmektedir. Bunların ilki, tam bir barışçı hatta kendine yapılan kötülüğe dahi iyilikle karşılık veren bir tutumdur.

‘Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek’³³, ‘göze göz diş diş denildiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki *kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağımıza bir tokat atana öbür yanağımızı da*

³¹ John Yoder, J. A. Toews gibi yazarlar, bu tutuma birer örnek olarak gösterilebilir. Kilise hareketleri içinde Anabaptistler, Mennoniteler ve Kuveykrlar, barışçı bakış açısını savunmalarıyla öne çıkarlar. Onlara göre Hıristiyanlar, hiçbir şiddet eylemine ve savaşa katılmamalıdır. Bu bağlamda ileride dile getirilecek olan meşhur Dağ Vaazı önemli bir dayanak olarak kullanılır.

³² Tanrı’nın isteğinin yerine getirildiğine inanılan savaşın, Haçlı Savaşı olarak tanımlanması, bu kavrama bakışı göstermesi açısından önemlidir. (Henlee H. Barnette, *War and the Christian Conscience, Review and Expositor*, 66.5, (Mayıs) 1969, s. 81). Bu bakış açısını Sherwood E. Wirt, Carroll R. Stegall gibi yazarlar savunur.

³³ Matta 26:52.

*çevirin...Komşunu sev, düşmanından nefret et denildiğini duyduunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarımızı sevin, size zulmedenler için dua edin*³⁴, *'düşmanlarımızı sevin*³⁵, *'komşunu kendin gibi sev*³⁶.

Nitekim söyleminin odak noktaları arasında tövbeye çağırma, tanrısal krallığın yakınlığı, kendi krallığının bu dünya olmadığı gibi temalar, İsa'nın bu dünyaya ve dünyevi mücadelelere bakışını göstermesi açısından birer işaret taşlarıdır.

Tam bir barışçı figürü çizen bu söylemlerle beraber öte yandan hem kendi hayatında hem de söylemlerinde ortaya koyduğu şekliyle İsa'nın, güç kullanmaya yönelik bir tutumunu da İnciller aktarmaktadır:

*'Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Ben barış değil, kılıç getirmeye geldim*³⁷; *'Ben dünyaya ateş yağdırmaya geldim. Keşke bu ateş daha şimdiden alevlenmiş olsaydı! Katlanmam gereken bir vaftiz var. Bu vaftiz gerçekleşinceye dek nasıl da sıkıntı çekiyorum! Yeryüzüne barış getirmeye mi geldiğimi sanıyorsunuz? Size hayır diyorum, ben ayrılık getirmeye geldim. Bundan böyle bir evde beş kişi, ikiye karşı üç, üçe karşı iki bölünmüş olacak. Baba oğluna karşı, oğul babasına karşı, anne kızına karşı, kız annesine karşı, kayna-gelinine karşı, gelin kaynanasına karşı olacaktır*³⁸.

Bunların dışında kendisinin, tapınağın asli fonksiyonunu göz ardı edip ticarethaneye çevirenlere,³⁹ dinin özünden uzaklaştığını iddia ettiği din adamlarına⁴⁰ karşı tutumları da bu bağlamda göz önüne alınabilir. Ayrıca Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrıya verme⁴¹ söylemini, din-devlet ilişkisi açısından işleyip ve eğer devlet, bir tehlike görürse bunun bertaraf edilmesi için savaş kararını alabilir şeklinde yorumlayanlar da vardır. Ancak bu met-

³⁴ Matta 5:38-48.

³⁵ Luka 6:35.

³⁶ Markos 12:31.

³⁷ Matta 10:34.

³⁸ Luka 12:49-53. Benzer temayı işleyen metinler için bkz. Luka 22:36

³⁹ Matta 21:12-13; Markos 11:15-17 vb.

⁴⁰ Matta 23:1-38; Markos 12:38-39 vb.

⁴¹ Matta 22:21.

nin içeriğine bakıldığından konu, vergi ile ilgilidir. Hem barış yanlıları hem de savaş taraftarı olanlar, metnin bu hususta olduğuna itiraz etmez. Problem, vergi temasının veya vergi toplama otoritesinin, devletin aldığı diğer kararları da kapsayıp kapsamadığındadır. Eğer kapsıyor olarak bakılırsa, devletin açtığı savaşa katılmakta bir beis yoktur. Ters durumda ise -ki bunu barış yanlıları savunur- bu tür bir eyleme katılmak doğru değildir. Ayrıca İsa'nın, aslı günah teolojisi bağlamında insanların günahını kaldırmak için geldiği yönündeki doğma da Hıristiyanlıktaki şiddet temasının köklerinden biri olarak algılanabilmektedir. Çünkü Tanrı, insanlığın kurtuluşu için İsa üzerinden çarmıhta acı çekerek bedel ödenmesini öngörmektedir.

İsa sonrası dönemde günümüz Hıristiyanlığının çizgisinin belirlenmesinde önemli bir figür olan Pavlus, Tanrı merkezli bir söylemden Mesih merkezli bakış açısına geçişin odak noktası olarak görülür. İsa gibi Pavlus da tövbe, tanrısal krallığın yakınlığı ve buna göre hazırlık yapmanın gerekliliğinden bahsetmekle birlikte bu beklentiyi gelecekteki bir zamana refere eder.

Kötülüğe karşı iyilik etme prensibi hakkında İsa'nın ifadelerine yakın bir yaklaşım içinde olan Pavlus, Romalılara mektubundan bunu şöyle dile getirir:

Sevginiz ikiyüzlü olmasın. Kötülükten tiksinin, iyiliğe bağlanın... *size zulmedenler için iyilik dileyin. İyilik dileyin, lanet etmeyin. Sevinenlerle sevinin, ağlayanlarla ağlayın...hiç kimseye kötülüğe karşı kötülük etmeyin. Herkesin gözünde iyi olanı yapmaya dikkat edin. Mümkünse elinizden geldikince bütün insanlarla barış içinde yaşayın. Sevgili kardeşler, kendi öcünüzü kendiniz almayın; bunu Tanrı'nın gazabına bırakın. Çünkü şöyle yazılmıştır: Rab diyor ki öç benimdir, kötülüğün karşılığını ben vereceğim. Ama düşmanın acık-mışsa onu doyur. Susamışsa su ver. Bunu yapmakla onu utanca boğarsın. Kötülüğe yenilme, *kötülüğü iyilikle yen.*⁴²*

Metnin de çok açık bir şekilde ifade ettiği üzere, Pavlus teolojisinde de kötülüğe karşı kötülük değil; iyilik yapmak esastır. Ayrı-

ca Pavlus, kişilerin kendi öçlerini kendilerinin almamalarını tavsiye eder. Bu tema sonraki dönemlerde savaş kararının verilmesi için gerekli olan *otorite* bağlamında düşünülebilir. Ancak Pavlus'un, dönemin hükümetine karşı olan tutumunda farklı yorumlara yol açabilecek bir takım söylemleri vardır. *I. Korintlilere* adlı mektupta, Hıristiyanların kendi aralarındaki davaları *imansızların* yani Roma mahkemelerinin önünde görmelerinin doğru olmadığını söylerken⁴³; Romalılara gönderdiği talimatta ise yönetimlerin kaynağının Tanrı olduğunu⁴⁴ ve bundan dolayı yönetime karşı direnmeyip itaat etmenin gerekliliğini⁴⁵ belirtir. Pavlus'un, içinde bulunulan ve yasalarına bağlı olunan hükümetin kurallarına uymanın gerekliliği şeklindeki vurgusu ve bunun ardından eğer kişi, kötü olan bir şey yaparsa bunun da cezasız kalmayacağı söylemi, günümüz Hıristiyanlığı için önemli referanslardır. Nitekim Pavlus, hükmedenin boş yere kılıcı taşımadığını⁴⁶ söyleyerek yapılan hatanın karşılıksız kalmayacağı yönündeki eğilimini dile getirir.

Vaftizci Yahya'nın, yanına gelen askerlere 'kaba kuvvetle ya da yalan suçlamalarla kimseden para koparmayın, ücretinizle yettin'⁴⁷ tavsiyesi, haklı savaş teorisine yakın duranlar için önemli bir diğer referanstır. Çünkü Yahya, en azından bu metinde askerlik müessesesine karşı çok olumsuz bir tavır sergilememektedir. Ancak Hıristiyan ilahiyatında Yahya'ya biçilen rol ile İsa'nın konumu arasında ciddi bir takım farklılıkları işlemek önemli bir noktadır. Nitekim İncil metinlerine göre Yahya 'su ile vaftiz' ederken; İsa 'Kutsal Ruh ve ateş' ile bu işlemi gerçekleştirir. Bu düşünce yapısını haklı savaş literatürü için yorumlarsak İsa, Yahya'dan daha üst derecede bir öğreti getirmelidir. Bu bağlamda Yahya'nın söylemi-

⁴³ I. Korintliler 6:1-6.

⁴⁴ Pavlus'un böyle bir karar vermesine zemin hazırlayan metinler arasında İsa'nın, tutuklandıktan sonra Pilatus'a 'sana gökten verilmemiş olsaydı, benim üzerimde hiçbir yetkin olmazdı' (Yuhanna 19:11) söylemi önemlidir. Çünkü Pilatus, İsa'yı çarpmıha germe kararında en azından son mercidir ve İsa, onun bu fiilini, Tanrı'nın onayladığı bir eylem olarak yorumlayıp karşı çıkmaz.

⁴⁵ Romalılar 13:1-7; Titus 3:1; I. Petrus 2:13-14.

⁴⁶ Romalılar 13:1-7.

⁴⁷ Luka 3:14.

ni, haklı savaş literatürüne kolayca aktarabilmek, çok dolaylı bir yorum olur.

Apokaliptik örneklerin bol bir şekilde görülebileceği *Vahiy* kitabı, eskatolojik beklentinin açıkça ortaya konulduğu bir eserdir. Metindeki kızıl bir atın, dünyadan barışı kaldırmak için çıktığı söylemi, metnin yazıldığı dönemdeki sıkıntıları gözler önüne serek insanları eskatolojik beklentilere yönlendirir. Zira metnin kendisi de belirttiği üzere⁴⁸ sıkıntıların/acıların çekildiği bir zaman diliminde yazılır. Ayrıca buradaki şiddet veya savaş teması, dikkat edileceği üzere herhangi bir sosyal olay şeklinde değil; Tanrı'nın bir misyonu veya planı dairesinde aktarılır. Yani bu sıkıntılar, Tanrıya rağmen değil, Tanrı'nın planı çerçevesinde gerçekleşiyor izlenimi verilir.

Haklı savaş bağlamında Yeni-Ahit metinlerine bakanlar, bir yüzbaşının imanını,⁴⁹ çarmıh hadisesinden sonra bir yüzbaşı ile yanındaki askerlerin İsa'nın tanrısal yönünü onaylamalarını,⁵⁰ Kornelyus adındaki bir yüzbaşının iman etmesini⁵¹ kavrama delil olarak getirirler. Burada ifade edilmeye çalışılan olgu, en azından savaşın içinde olan kişilerin de İsa tarafından hoş görüldüğü ve onlardan da iman edenlerin olduğunu gösterme gayretidir. Ancak amacı savaş veya şiddet ile ilgili bir durumu açıklama olmayıp bir iman vakiasını ortaya koymaya çalışan metinlere böyle bir içerik yüklemek, metni farklı bir yöne çekme şeklinde algılanabilir.

Buraya kadar görüleceği üzere en azından kutsal metinler çerçevesinde haklı savaş söylemi için net bir referans bulabilmek kolay değildir. Hıristiyan ilahiyatına bakılırsa sonucun böyle olması en doğal sonuçtur. Çünkü İsa, hiçbir zaman kendini bu dünyaya ait görmez, tanrısal krallığın gelişinin yakınlığından bahseder, takipçileri olan havariilere yazılı bir metin bırakmaz veya yaz-

⁴⁸ Vahiy 1:9; 2:10, 12-13. Eskatolojik beklentilerin Hıristiyanlık'taki şiddet anlayışına kaynaklık etmesi hakkında bkz. Şinasi Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara, 2005, s. 35-40.

⁴⁹ Matta 8:5-13; Luka 7:1-10.

⁵⁰ Matta 27:54; Markos 15:39.

⁵¹ Rasullerin İşleri 10.

dırmaz, havariler de tanrısal krallığın gelmesi için bir beklenti içine girerler. Bu bağlamda İsa'dan ve havarilerinden devlet, maliye, hukuk, savaş gibi bir takım dünyevî olgularla ilgili açıklama beklemek, en azından Hıristiyan teolojisi açısından çok da tutarlı olmaz. Ne zaman ki beklenen süreç uzar ve Hıristiyanlık 'bir şekilde' de olsa dünya ile hemhal olmaya başlar. İşte bu noktadan itibaren hem kendi varlığını hem de bu dine inananların yaşamlarını sürdürdürebilmesi için açıklamalar gelmeye başlar. Bu noktada Hıristiyan teolojisini oluşturan kilise babalarının önemi daha iyi anlaşılır.

İkinci yüzyılın Kilise Babalarından biri olan Kartacalı Tertullian (145-220), henüz Hıristiyanlığın imparatorluk dini olarak benimsenmesinden önceki zamana tanıklık etmesi yönüyle önemlidir. İlk dönemki Hıristiyan yazarlar gibi o da savaşa katılmaya karşı çıkıp bunu, bir çeşit *günah işlemeye ayarılma* olarak yorumlar. Ayrıca o, bunu şiddet ile beraber bir çeşit putperestlik olarak görür. *The Apology* isimli eserinde Hıristiyanların, İsa adına eziyet çekmelerindeki istekliliğe vurgu yapan Tertullian, İnciller'de askerlerin övülmesiyle ilgili metinleri, *onların şehit olma riski taşımaları* şeklinde yorumlar. *An Answer to the Jews* adlı eserinde, Yahudilerin savaşla ilgili tutumlarına değindikten sonra Eski-Ahit kehanetlerinde bildirildiği üzere İsa'nın, lafzi anlamdaki bir kılıç, savaş ve silahlardan ayrıldığını dile getirip *yeni dönemin*, şiddet içermediğini belirtir.⁵²

Tertullian'ın bu konuyla ilgili önemli birkaç yazısı bulunmaktadır. Bunlardan biri bahsi geçen *The Apology* adlı eseridir. O, Romalıların, Hıristiyanları toplumdan uzak ve faydasız insanlar şeklindeki eleştirilerine karşı, iddia edildiği üzere Hıristiyanların asosyal olmadıklarını belirtir. Buna kanıt olarak Hıristiyanların, toplumun değişik ögelerinde yerine getirdikleri görevleri sayan Tertullian, askerlik hizmetini⁵³ de bu bağlamda zikreder. Ancak

⁵² Lisa Sowle Cahill, *Nonresistence, Defense, Violence, and The Kingdom in Christian Tradition, Interpretation*, 38.4, (Ekim) 1984, s. 381-382.

⁵³ The Apology kitabının 42. bölümünde 'sizinle beraber yelken açtık ve sizinle beraber savaştık (fight with you)' şeklinde bir cümle kullanılır. Bu metne binaen tercüman şöyle bir dipnot düşer: 'O halde askerlik ile iştigal etmek hukikîdir'.

metin, apolojik bir karakterde yazıldığı için Tertullian'ın Hıristiyan bir kişinin askerlik yapmasına izin verdiği anlamı çıkarılmamalıdır. Çünkü burada Tertullian, bir olguya işaret etmeyi amaçlar. Buna göre o dönemde Roma ordusunda bazı askerlerin, Hıristiyan olduğu veya az sayıda da olsa Hıristiyan askerlerin bulunduğu anlamını çıkarmak daha yerindedir.

On Idolatry eseri, askerlik hizmetinde bulunmanın doğru olup olmadığı yönündeki Tertullian'ın kanaatini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim bu yazısında Tertullian, Hıristiyan bir kişinin askerlik hizmetine girmesinin doğru olmadığını şöyle belirtir:

Tanrısal yemin ile insanî yemin (sacramentum), Mesih'in standardı ile şeytanın standardı ve ışığın kampı ile karanlığın kampı arasında hiçbir uyum yoktur. Bir ruh, iki *efendiye* -yani Tanrı ve Sezar'a- sahip olamaz... İsa kılıcı kaldırdığı halde *bir Hıristiyan*, nasıl savaşabilir?⁵⁴

Askerlik hizmeti ile ilgili Tertullian'ın en geniş açıklamalarından bir diğerini, *The Chaplet or De Corona* adlı eserinde görmek mümkündür. Tertullian, askerlik ile ilgili görüşünü belirtmeden önce böyle bir mücadele türünün Hıristiyan bir kişiye uygun olup olmadığını incelemenin gerekliliğini zikrederek konuya başlar. Tanrısal yeminin üstüne, beşerî bir yemin getirmenin, hali hazırda Mesih'in hükmü altında olan bir kişinin başka bir efendiye boyun eğmesinin, kılıç kullananların kılıçla helak olacaklarını söyleyen İsa'ya rağmen, kılıcın gerekli olduğu bir görevi deruhte etmenin, barışın çocuğunun savaşın ve hatta işkence, acı çektirme gibi eylemlerin içinde olmasının *hukuka* uygun olup olmadığını sorgular. Havari Pavlus'un yasakladığı bir yerde⁵⁵ yemek yeme, İsa'ya düş-

Tertullian, *The Apology*, **The Ante-Nicene Fathers**, (trc. S. Thelwall) III, (T&T Clark), Edinburg, 1993, s. 49.

⁵⁴ Tertullian, *On Idolatry*, *The Ante-Nicene Fathers*, (trc. S. Thelwall) III, (T&T Clark), Edinburg, 1993, s. 73.

⁵⁵ I. Korintliler 8:10. Pavlus bu metinde, putlara sunulan kurban etinin yenilip yenilmemesi ile ilgili açıklama yapmaktadır. Buna göre 'zayıf vicdanlı biri, bilgili olan seni bir put tapınağında sofraya oturmuş görürse puta sunulan kurbanın etini yemek için cesaret alabilir' kaygısı, böyle bir eylem içine girmemeyi salık verir.

man olan bir bayrağı taşıma, Tanrıdan almış emrin üzerine imparatorlardan emir alma, Tertullian'a göre doğru bir davranış değildir.⁵⁶

Tertullian bu konuya özellikle ahlakî ve Roma ordusunun temsil ettiği dinî yapıdan bakmaktadır. Çünkü onun döneminde ordu, bir anlamda Roma dininin de temsilcisi konumundadır. Eserlerindeki bakış açısı değerlendirilirken bu yapı göz önüne alınmalıdır. Nitekim yazılardan da anlaşılacağı üzere Tertullian, her ne kadar kılıcın İsa tarafından kaldırıldığını ifade etse de Hıristiyan bir kişinin askerlik hizmetine soğuk bakması ile ilgili argümanlarını Roma devleti ve dini yapısı üzerine temellendirir. Burada altı çizilmesi gereken bir diğer husus ise Tertullian'ın, Hıristiyan bir kişinin şiddet içeren eylemlere girmesine net bir şekilde karşı çıkışıdır.

Hıristiyan ilahiyatının köşe taşlarından biri olan Augustine'nin vaftizini gerçekleştiren Ambrose (340-397), haklı savaş kavramının Hıristiyan ilahiyatına girmesinde ön ayak olan kişilerden biridir. Ambrose, metanetin (fortitude) içeriğini açıklarken ruhban sınıfın görevinin *bedenden* daha çok ruh; savaştan daha fazla barış ile ilgili olduğunu belirtir. Bununla beraber Eski-Ahit peygamberlerinden bazılarının (Joshua, Nun, Davud gibi) savaş konusunda da büyük bir lütuf kazandıklarını zikreder. Ona göre *adalet* olmaksızın metanet, kötülüğün kaynağıdır. Nitekim Davud, hiçbir savaşa Tanrı'nın onayını veya O'nun gayesinin ne olabileceğini anlamaya çalışmadan girmez ve tüm savaşlarını kazanır. Bundan dolayı ilk olarak savaşın haklı olup olmadığına bakmak gerekir.⁵⁷ Görüldüğü üzere içinden çıktıkları geleneği göz ardı edemeyen Ambrose, her ne kadar savaş gibi bir olgunun ruhban sınıfı için uygun olmadığını söylese de gelenek içinde bazı peygamberlerin bu tür bir eylem içine kaynağını Tanrıdan alan hak veya adalet çerçevesinde girdiğini belirtir.

⁵⁶ Tertullian, *The Chaplet or De Corona, The Ante-Nicene Fathers*, (trc. S. Thelwall) III, (T&T Clark), Edinburg, 1993, s. 99-100.

⁵⁷ Ambrose, *Duties of the Clergy, Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, (Second Series), (trc. H. De Romestin), X, (T&T Clark), 1989, s. 30.

Ambrose'ye göre metanet, sadece kişinin vücudunun ve kollarının güçlü olmasına dayanmaz, ayrıca zihnin de cesaretine, yürekliliğine ihtiyaç vardır. Ona göre 'bir arkadaşının başına gelebilecek bir eziyeti veya acıyı kaldırmaya gücü yeten birey, bunu yapmazsa buna neden olan kişi kadar suçludur'. Nitekim Musa, Mısırlı birinden eziyet gören İbrani'yi destekler ve Mısırlı'yı yere serer.⁵⁸ Ambrose bu anlatım ile bir bakıma iyilik ve sevgi tanımına da dolaylı bir katkıda bulunmaktadır. Çünkü buna göre bir kişiyi sevmek, onun başına gelebilecek kötülüğe engel olmayı da içerir. Bu konsepti sadece bu dünya için değil öte dünya için de düşünürsek şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: İnsanların öte dünyada eziyet çekmelerini engellemek için onların iyiliğine olan düşünce, doktrin ve inançları onlara ulaştırmak ve hatta benimsetmek, insanlara olan *sevgiden* kaynaklanır. Böyle bir sonucun gidebileceği noktanın sınırını çizebilmek gerçekten güçtür.

IV. yüzyıl kilise tarihçilerinden olan Eusebius (260-341), *Demonstration of the Gospels* adlı eserinde ruhban ve ruhban olmayan sınıf olarak iki tür yaşam tarzından bahseder. Burada birinci şeklin yani ruhban olarak hayatı sürdürmenin insan tabiatına ağır geldiğini, böyle bir hayatı seçenin evlenmeme, çocuk sahibi olmama, mal-mülk edinmeme, kendini sadece Tanrıya adama gibi yükümlülüklerinin olduğunu belirtir. İkinci şeklin ise insan fitratına daha uygun olduğunu, onların evlenip çocuk sahibi olabileceklerini, askere gidebileceklerini, hükümet işlerini deruhte edebileceklerini⁵⁹ aktarır. Constantine öncesi kilise babalarının yazılarında Roma hükümeti adına askeri hizmette bulunmanın çok fazla meşru görülmediği bilindiği için Eusebios'un bu söylemi dikkat çekicidir.

Haklı savaş düşüncesinin ilahiyata kazandırılmasındaki en önemli kişinin, Augustine (354-430) olduğu söylenebilir. Augustine, savaş ve şiddete başvurma ile ilgili tutumlarında, Roma'daki uygulamalardan, pagan filozoflar Platon ve Cicero'dan ve

⁵⁸ Ambrose, *Duties of the Clergy*, s. 30.

⁵⁹ Alexander F. C. Webster, *Justifiable War as a 'Lesser Good' in Eastern Orthodox Moral Tradition*, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 47.1, 2003, s. 24.

Kitab-ı Mukaddes metinlerinden etkilenir.⁶⁰ Maniheistlerin, Eski-Ahit ile Yeni Ahit tanrısının farklı olduğu şeklindeki temel söylemlerine, Augustine cevap verirken Eski-Ahit'teki savaşa çağırın metinleri ve Eski-Ahit peygamberlerinin savaşıla ilgili tutumlarını meşrulaştırma gereksinimi hisseder. Böylece iki ahit arasında bir kopukluğun olmadığını ortaya koymaya çalışır.

İbrahim'in, oğlunu kurban etmesi görünürde bir şiddet unsuru içermekle beraber, Augustine, buradaki *filin*, *amilin* ve bu fiili yapmaya yönelik *otoritenin* önemine vurgu yaparak, 'haklı savaş' söylemindeki temel dinamiklerini belirler. Burada karşımıza çıkan önemli bir soru şudur: 'Şiddet veya savaş gibi bir eylemi, haklı veya meşru hale getiren nedir?'. Bu noktada Augustine'nin cevabı muhtemelen, Tanrısal otorite şeklinde olur. Çünkü yapılan eylem aynı olmakla beraber ona göre İbrahim, Tanrı'nın emrine itaat ederek, oğlunu kurban eder veya Musa, Tanrıya boyun eğerek savaşa girer. Buna göre eğer İbrahim veya Musa, Tanrı'nın emretmiş olduğu bu buyrukları yerine getirmeselerdi, bu durum savaş veya şiddet temasını içeren bir eylemden daha kötü olurdu söylemine gider.

Augustine, Yeni-Ahit metinlerindeki şiddet karşıtı metinleri, "savaş, politik kaygıların dışına taşındığında İsa'nın savaş karşıtı söylemine bir tezat teşkil etmez" şeklinde yorumlar. *The Retractions* adlı eserinde o, *kötünün, adil bir şekilde cezalandırılmasını* ileri sürüp sağlam bir barışın bu temel üzerinde oturacağını belirtir.⁶¹ Augustine, burada güç kullanma ile ilgili metinleri alegorik bir şekilde yorumlarken aslında kilise babalarının problem olarak görülen Eski ve Yeni-Ahit'in, bir bütünlük içinde olup olmadığı şeklindeki tartışmada kendi düşüncesini de ortaya koymaktadır. Bir anlamda şiddet ve savaşa bir sınır çizerek, Eski-Ahit ile Yeni-Ahit metinlerini gönderenin aynı Varlık olduğu varsayımını işlemeye çalışmaktadır.

⁶⁰ Cahill, *Nonresistence, Defense, Violence*, s. 382.

⁶¹ Cahill, *Nonresistence, Defense, Violence*, s. 382-383.

Augustine, *günahkarı cezalandırmanın, Hıristiyanlıkta işlenen sevgi ve barış temasıyla tutarlı olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre sözlü uyarı, olayın bir daha taklit edilerek yapılmasının önüne geçtiği gibi öldürme de temel noktaya zarar vermez. Bununla beraber Augustine'nin vurgu noktalarının başında bu tür bir cezalandırmayı, ancak bunu yerine getirmekle görevlendirilmiş ve bunu yerine getirmeye otorite olanların yapacağı gelir. Ayrıca ona göre savaş, ancak toplumun huzuru ve barışı için adildir. Bu bağlamda asker, belirtilen otoritenin gösterdiği adaletsizliği kaldırmak için yaptığı mücadelede masumdur. Adalet ve otorite tarafından görevlendirme ile beraber mücadelede iyi niyete sahip olmak da önemlidir. Çünkü eğer iyi niyet açıkça gösterildikten sonra suiistimal edilirse burada, babanın çocuğunu ağır bir şekilde cezalandırdığı gibi bir cezalandırma yoluna gidilmelidir.*

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşılacağı üzere 'haklı savaşın' içeriği hakkında temel anlamda iki kavram görünür. Bunlar, *Jus ad bellum* (savaş kararında haklılık) ve *Jus in bello* (savaş içinde hakkaniyete riayet). *Jus ad bellum*, savaş kararının verilmesi ve uygulanması ile otoritenin fonksiyonunu gösterir. Augustine göre savaştaki kötülükler (*Jus in bello*) ise öldürme veya etrafı yıkmaya değil; şiddet sevgisi, zalimane bir şekilde intikam alma duygusu, dinmek bilmeyen düşmanlık, vahşice bir tutum ve güç arzusu gibi bir takım hırslardır.⁶² Augustine, İsa'nın Matta'nın değişik yerlerindeki savaş karşıtı sözlerini ise 'haklı olmayan' bir savaş için söylenmiş ifadeler olarak yorumlar.⁶³ Bunlara göre yapılan eylemin haklı olup olmaması, Tanrısal otoriteye bağlılık ile ilgilidir. Eğer yetkin bir otoriteden kaynağını alınıyorsa, eylem haklıdır/kutsaldır. Görüleceği üzere Augustine, fazilet veya hak diyebileceğimiz kavrama yüklediği anlama göre bir teori gerçekleştirir. Bu açıdan Musa'nın Eski-Ahit'te anlatılan savaş ve talan eylemleri, Tanrı'nın emirlerine itaat ettiği için fazilet dairesinin dışına çıkmamaktadır.

⁶² Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, (trc. R. Stothert), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, IV, (T&T Clark), Edinburgh, 1989, s. 300.

⁶³ Cahill, *Nonresistance, Defense, Violence*, s. 384.

Böylece bir şeyin iyi veya faziletli olup olmaması, Tanrısal emirler merkeze alınarak belirlenmektedir.

Şiddet eylemini meşru hale getirmek için Augustine, Yeni-Ahit'ten bazı metinleri delil olarak getirir. Buna göre askerler, Vaf-tizci Yahya'ya 'biz ne yapalım?' diye sorduklarında o, 'silahlarınızı bırakın, artık hizmet etmeyin, hiçbir çatışmaya girmeyin veya kimseye silah yöneltmeyin' gibi bir cevap vermez. Bunun yerine 'kaba kuvvetle ya da yalan suçlamalarla kimseden para koparmayın, ücretinizle yetinin'⁶⁴ diye öneride bulunur.

Yahya'nın cevabı ile beraber Augustine, İsa'nın 'Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrıya'⁶⁵ söylemini⁶⁶ ve bir yüzbaşının yardım isteğine İsa'nın karşılık verip⁶⁷ 'askerliği bırak' gibi bir buyrukta bulunmamasını sukut, ikrardan gelir fehvasınca yorumlayıp savaş veya şiddet kullanmaya delil olarak getirir.

'Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek'⁶⁸ sözünü Augustine şöyle yorumlar: Kılıç çekmek, bir otoriteden izinli olmadan kılıcı kullanmak anlamına gelir. İsa'nın havarilerine kılıç taşımalarını söylemiş olmasına rağmen onu kullanmaları yönünde izni verdiği söylenilemez. Buradaki kötülük, otoriteden izin alınmadan bunun kullanılmasındadır.⁶⁹

Augustine, şiddet eylemine meşruiyet kazandırırken dahili yönelim ve bu yönelimin dışa vurumu arasında bir ayrım yapar. Buna göre kişi, kendine yönelik olsa da şiddete başvurmamalıdır; ancak *yetkin* bir otoriteden geldiğinde her ne kadar içindeki eğilim şiddet karşıtı olsa da Musa'nın yaptığı gibi Tanrısal vaadin tamamlanması için bir takım şiddet görünümlü *daha az iyi* fiil ortaya çıka-

⁶⁴ Luka 3:14.

⁶⁵ Matta 22:21.

⁶⁶ Augustine göre vergi, askerlerin ihtiyaçlarını karşılanması açısından bir değere sahiptir. Bu bağlamda en azından bir kısmı, askerlerin ihtiyaçlarının giderilmesi için kullanılacak vergiye müdahale edilmemesi, askerliğe ve askerlerin görünürdeki şiddet eylemlerine meşruiyet vermek şeklinde algılanır. (Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, s. 301).

⁶⁷ Matta 8: 9, 10.

⁶⁸ Matta 26:52.

⁶⁹ Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, s. 299.

bilir. Pavlus'un söyleminde olduğu üzere tanrısal otoritenin hizmetçisi olan hükümetler, bu bağlamda itaat edilmesi gereken bir kurumdur. Böyle bir kurumun verdiği öldürme emri, bu eylemi gerçekleştiren askerin günahını bertaraf eder. Hatta savaş kararı *doğru bir emir olmayıp* ayrıca *tanrısal bir yönü olmayan bir liderden* gelse dahi, asker bu durumda yine masumdur. Burada yapılması gereken iş, bu eylemi yerine getirirken vahşice ve hırs içinde davranılmamasıdır.⁷⁰ Böylece sonraki dönemlerde sıkça kullanılacak olan *Jus ad bellum* (savaş kararında haklılık) ve *Jus in bello* (savaş içinde hakkaniyete riayet) terimleri görünmeye başlar.

Ortaçağ olarak adlandırılan dönemin en önemli teologlarından biri olan Thomas Aquinas (1225-1274), otoritenin gücüne, barışa ve genel kabul görülen iyiye yönelik iç ve dış tehditler karşısında toplumu koruma konusuna Augustine gibi yaklaşır ve bunun gerekliliğinden bahseder. Aquinas, burada muallak kalan *genel kabul görülen iyi* hakkında, insan tabiatına güvenir. O, prensip olarak insanların, iyiyi görebileceğinden bahsederek bu kapalılığı açar. Bu bağlamda bir takım aşamalardan sonra barış için güç kullanmanın gerekliliğinden bahseder. Thomas Aquinas, savaş fikrini meşru göstermek için Eski-Ahit metinlerine müracaat etmeyip bir takım felsefi argümanlar ileri sürer. Aynı zamanda onun temel düşüncesi, Yeni-Ahit metinlerindeki savaş karşıtı olan metinler ile 'haklı' gerekçelere dayanan savaş olgusuna çözüm getirebilmektir.⁷¹

Aquinas, savaş ile ilgili görüşlerine ilk olarak bu konuya yöneltilen sorularla başlayıp ardından bunlara cevap vermeye çalışır. Ona göre bir savaşın, haklı olabilmesi için üç temel dinamiğin bulunması gerekir. Bunlardan birincisi, (i) savaş açma kararını bir otorite vermelidir. Böylece bireysel olarak savaş açılmamalıdır. Çünkü toplumun huzurunu sağlayacak olan kurum, yöneticilerdir

⁷⁰ Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, s. 301; Webster, *Justifiable War as a 'Lesser Good' in Eastern Orthodox Moral Tradition*, s. 17-18; John Langan, "The Elements of St. Augustine's Just War Theory", *Journal of Religious Ethics*, 12.1, (İlkbahar) 1984, s. 21.

⁷¹ Cahill, *Nonresistance, Defense, Violence*, s. 386.

ve böyle bir karara da onlar yön verir. Bu noktada Augustine'nin *Contra Faust'*una atıfta bulunup onun savaş açma ve bunu yürütme hakkının otoritenin elinde⁷² olduğuna dair söylemini kullanır. İkinci dinamik, ii) savaş açılan tarafın bunu hak etmiş olması gerekir. Üçüncüsü ise iii) mücadeleyi veren kişilerin, doğru bir temayülleri olmalıdır (right intention). Yani onlar, ya iyiliğin gelişmesi ya da kötülükten kaçınılması için mücadele etmelidir. Bu bağlamda Augustine'nin belirttiği gibi 'doğru din, savaşı kendini büyütme veya zulüm için değil, barışın sağlanması, kötülüğe açılan kapıların kapatılması ve iyiliği yüceltmek için yapar'⁷³ der.

Haklı savaş teorisinin temel dinamiği olan kavramlar, Aquinas'ta da açıkça görüldüğü üzere "iyilik" ve "kötülüktür". İyilik ve kötülüğü geniş bir açıdan değerlendirirsek bunun farklı yönlerini görebiliriz. Kötülük yapmamak, zarar vermemek, kötülüğe engel olmak, kötülüğü ortadan kaldırmak ve iyiliği desteklemek gibi düşünceleri, iyiliğin alt kategorileri olarak rahatça dile getirebiliriz. Buna göre kötülük yapmamak söylemi en genel anlamda iyi iken; kötülüğe engel olmak yargısı, içinde bazı çelişkileri barındırır. Nitekim bir kişi veya topluma iyi gelen bir düşünce veya olgu, öteki tarafından kötü olarak algılanabilir. Bu fikre binaen öteki, bu kötülüğe engel olmak için bir girişimde bulunduğu anda iki kutbun maslahatlarının çatıştığı görülür. Bu hususta akla şu soru gelir: Bu şekilde maslahatlar çatıştığında *sevgi* veya iyilik neyi gerektirir? Hatta bunu olgu boyutundan alıp bir aşama daha ileri götürürsek kavramsal açıdan maslahat yani iyilik tanımında farklılık varsa bu aşamada sevgi veya iyilik neyi gerektirir veya nasıl bir tanım ortaya konmalıdır? Bu noktalarda Aquinas ve ondan önceki teologlar, en azından kendi bakış açılarından, vakıyı yorumladıkları için kavramı veya olayı, "hangi tarafta bulunduğu" üzerinden değerlendirmeyi yeğlerler. Böylece "otorite" sözcüğü, merkezi figür haline gelir.

⁷² Augustine, *Reply to Faustus the Manichean*, s. 301.

⁷³ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, II. Kısım II. Bölüm, IX, (Burns Oates & Washbourne Ltd.), London, 1915, s. 501-503.

Kılıç çekenlerin hepsi, kılıçla ölecek sözünün yorumunu, Agustine'den alan Aquinas, otoritesiz olarak bunu kullanmanın doğru olmadığı şeklindeki yoruma katılır. 'Savaş gibi bir eylem, Tanrı'nın temel özelliği olan sevgi yönü ile çelişir' biçiminde formüle edilen söyleme, Aquinas şöyle cevap verir: Direnmemek, barış içinde olmak gibi durumlar gerçekten itaat edilmesi gereken emirlerdir. Ancak çoğunluğun *iyiliği* veya savaşılan kişilerin iyiliği için bazen mücadele etmek gerekebilir.⁷⁴ Görüldüğü üzere çoğunluğun iyiliği deyimi de olgunun hangi tarafında bulunduğu ile çok yakından ilgilidir.

Haklı savaş teorisini bu bağlamda ortaya koyduktan sonra Aquinas, kilise görevlilerinin savaşmamasının, haklı savaşta dahi olsa düşmana tuzak kurmanın ve kutsal günlerde savaşmanın doğru olup olmadığı ile ilgili eleştirilere cevap verir.⁷⁵ Kilise görevlilerinin savaşmasının gerekmediğini söyleyen Aquinas, yukarıda dile getirdiğimiz iyilik ve kötülük anlayışının dışına çıkmış sayılmaz. Çünkü böyle bir düşünce ruhban sınıfının iyiliği tercih etmediği yönünde bir eleştiriye uğrayacağı için burada iyiliği herhalde *iyiliği destekleme* şeklinde algılamalıyız. Nitekim din adamları, her ne kadar bilfiil savaşa katılmıyor olsalar da dualarıyla, konuşmalarıyla ve hatta insanların *ruhlarını* kurtarmalarıyla iyiliğe katkıda bulunurlar. Buna göre ruhban sınıfının, iyilik ve kötülük algılamasındaki rolleri ortaya böylece konmuş olabilir.

⁷⁴ Aquinas, *The Summa Theologica*, s. 502-503.

⁷⁵ Aquinas, *The Summa Theologica*, s. 503-509. Kilise görevlilerinin görevinin, savaş gibi bir eylemle kıyaslanamayacak kadar yüce olduğunu belirten Aquinas, onların kendilerini kiliseye adadığını ve buna bağlı hizmetleri görmekle yükümlü olduklarından bahsederek ruhban sınıfının savaşmasının gerekmediğini ifade eder. Tuzak kurma ile ilgili de savaşta, tuzağın dışında söz veya eylem ile de insanlar kandırılabilir. Tuzak bunlardan sadece bir tanesidir. Ayrıca insan, savaş esnasında düşmanın bilmemesi gereken bir bilgiyi aktarmaz. Çünkü o zaman savaş stratejisi öğrenilir. Hatta Matta'da geçtiği üzere 'kutsal olan şeyi köpeklere atma' (7:6) sözü, bir takım bilgilerin saklanabileceğine delildir. Bilgiyi saklamak veya bir hareketle dahi olsa düşmanı yanlış yönlendirmek, bu bağlamda suç olmadığına göre tuzak kurmak da bir suç teşkil etmez. Kutsal günlerde örneğin Şabat'ta İsa hasta bir kişiyi iyileştirir. Bu bağlamda sadece bir bireyin değil toplumun huzuru için böyle bir eyleme girişmek günah olarak algılanamaz. Ancak böyle bir ihtiyaç ortadan kalkar kalmaz, artık savaş kesilmelidir.

Ortaçağ düşünürlerinin bir devamı olması açısından kavram hakkında Dominiken Fransico de Vitoria (1480-1546) ve Suarez (1548-1617) de bir takım katkılarda bulunur. Ancak dönemin şartları içerisinde orijinal olmakla beraber günümüz teolojisinde en azından kendisinden faydalanılma yönüyle bu kişiler öne çıkar. 16. yüzyıl reform hareketleriyle Kutsal Kitap daha doğrusu *sola Scriptura* (sadece Kutsal Yazılar) ön plana çıkıp teolojinin temelini oluşturmaya başlar. Ancak reformist gruplardan her biri kutsal yazılardaki metinleri aynı yorumlamaz. Radikal bir grup olan Anabaptistler ve sonraki yüzyıllarda Kuveykırlar, şiddet içermeyen bir rotayı takip ederken; 16. ve sonraki yüzyıl Reform Kilisesi'nin ana bünyesi, güç kullanmayı, *dünyevi bir ihtiyaç* ve hatta *doğru dini yaymak için bir metot* olarak kabul eder.

Reform hareketlerinin kökeni açısından önemli bir kişilik olan Henry Bullinger'in (1504-1575), Tanrıdan ve ona ibadetten uzaklaşan her şehrin, pagan unsurlardan tamamen temizleninceye kadar ateşe verilmesini⁷⁶ ifade eden söylemi, reform hareketlerinin başlangıç döneminde şiddete nasıl bakıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Protestan harekette önemli bir köşe taşı olan Martin Luther (1483-1546), tüm doktrinlerin, kutsal yazılar aracılığıyla test edilebileceğini dile getiren *sola Scriptura* anlayışını ifade eder. Ancak kendinden önceki geleneğe yaklaşımı yönüyle Zwingli gibi radikal reformculardan ayrılan Luther, kilise babalarının görüşlerini tamamen göz ardı etmeyen bir tutum sergiler. Nitekim Augustine, savaş söyleminde onun üzerinde etkisi olan kişilerden biridir. Eski ve Yeni-Ahit'teki metinlerden alıntılar yaparak 'haklı savaş' olgusunu kabul eden Luther, Augustine gibi savaş kararının, bu işle yetkili bir otorite tarafından verilmesinin gerekliliğinden bahseder. Savaşa gitme sebebi olarak, "toplumsal düzen ve barışın bozulmasını" kabul edip askerinin görevinin hemen hemen sadece itaat etmek olduğunu belirtir.⁷⁷ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere kav-

⁷⁶ Timothy George, *War and Peace in the Puritan Tradition, Church History*, 53.4, (Aralık) 1984, s. 493.

⁷⁷ Cahill, *Nonresistence, Defense, Violence*, s. 387-388.

ram, temel dinamikleri olan otorite, haklı neden gibi unsurlardan farklı bir boyutta yürütülmemektedir.

Luther'in *haklı bir savaş* düşüncesinin temelinde, *iki krallık*⁷⁸ görüşü yatmaktadır. Buna göre hakiki inananların hepsi, üyeliği sadece Tanrısal lütuf ve ona inanma ile olup manevi bir yönetimin altında olan Tanrısal Krallığa mensuptur. İnanmayanlar ise, kriterleri çalışma ve seküler bir hükümet altındaki kurallara uyma olan dünyevi krallığa bağlıdır. Bir Hıristiyan, bu dünyadaki işlere sevgiyle motive edilip adil bir şekilde komşusuna yardım etmek için çalışmak, bir takım resmi görevlerde bulunmak ve buna benzer işler yapmakla katılabilir. Tanrı tarafından tayin edilmiş seküler düzen, insanların mutlu bir şekilde yaşamalarına yardım etmek ve onların günahlardan uzak tutulmasını sağlamak içindir. Ancak İsa ve kilise, bu teşkilatta doğrudan görev almamıştır. Bu bağlamda *kılıç*, toplumu korumak ve barışın devam etmesini sağlamak için sivil otorite tarafından kullanılan meşru bir araçtır.⁷⁹ Luther'in, İsa'nın ve tanrısal krallığa bağlı kilisenin böyle bir görevde yer almadığı şeklindeki söyleminde, İncil metinlerindeki savaş karşıtı tutumlar ile tanrısal krallık düşüncesinin ana fikrine yönelik bir açıklama yatmaktadır. Ancak onun haklı savaşa yakın bir tutum sergilenmesi de toplumsal hayatın devamlılığı ve gelişmiş bir geleceğin tamamen göz ardı edilemeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır.

Martin Luther, Matta'nın beşinci babında işlenen *düşmanını sevmek ve bir yanağına tokat atana, öbür yanağını dön* temasının, Hıristiyanlar için olduğunu yani Tanrısal Krallığa sahip kişilerle ilişkilerde geçerli olduğunu dile getirir. Buna göre seküler bir dünyada yaşayan Hıristiyanların, *öteki* ile ilişkileri karşılıklı sorumluluklar çerçevesinde ilerlemelidir. Yoksa günümüz dünyasında böyle bir temayı öğretmek, güncel duruma düşmekten başka bir vakia de-

⁷⁸ İki krallık doktrini hakkında geniş bilgi için bkz. Hakan Olgun, *Kutsalın Havzasında Seküler Devlet ve Sivil Toplum, Sivil Toplum Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 3/10, (Nisan-Haziran) 2005, s. 40-46.

⁷⁹ Cahill, *Nonresistance, Defense, Violence*, s. 388; Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, s. 45.

ğildir.⁸⁰ İşte bu tür düşünceler, 'haklı bir savaşın' gerekçeleri olarak ileri sürülmektedir.

Teolojisinde önemli bir unsur olan Rahipler Kurulu aracılığıyla sistemini bir devlet düzeni içinde uygulama şansı bulan John Calvin (1509-1564), Hıristiyanlığın politikadan tamamen yüz çekmek anlamında olmadığını ifade edip sivil otoritenin, dini desteklemesinden yana olduğunu bildirir. Calvin, insanların, doğru dine karşı düşmanca bir tutum takınmaları karşısında Augustine gibi düşünüp savaşa başvurmanın yanlış olmadığını belirtir ve tekrar barış ortamının sağlanması için savaşa gidilebileceğinden bahseder. Dağ vaazındaki bir takım barış ve sevgi mesajlarının, savaşın meşruluğunun önünde bir problem olarak durması, Calvin'i de uğraştırır. Ona göre "bu tür metinler, Hıristiyanların kendi haklarını korumalarına engel değildir. Ayrıca kötülüğe karşı direnmeme, beklenen zararın def edilmesi anlamına gelmez". Calvin açısından düşmanın sevilmesi ile ilgili metin, *öç*, *intikam* almaya karşı olup Tanrı'nın, ahlaksızlık yapan kişileri cezalandırması örneğinde olduğu gibi anlaşılmalıdır.⁸¹

Buraya kadar belirtilenlere göre haklı savaşta, iki önemli başlık bulunur. Bunlar, i) *jus ad bellum* ve ii) *jus in bello* terimleridir. *Jus ad bellum* adı altında yapılan vurgular içinde bir otorite, haklı neden, doğru temayül, savaşa başlanması için iyi ile kötü arasındaki orantı, savaşın en son seçenek olması ve onun kazanılacağı yönündeki umut gibi unsurlar bulunur. *Jus in bello* ile de genel olarak savaşa katılmayan kişilerin saldırılara ve gasp, tecavüz gibi bir takım kötü muamelelere uğramaması öne çıkar.

Modern dünyanın insanlığa sunmuş olduğu bazı avantajlarla beraber ardından getirdiği bir takım sorunlar, klasik olarak adlandırılacak bazı kavram ve teorilerin güncellenmesini de insanlara dikte eder. Haklı savaş söylemi de bu gerçeklikten nasibini alır. Ancak yapılan güncelleştirmeler, hala bir takım sorunları içerisinde barındırmaktadır. 1983'de Amerikalı Katolik Başpiskoposların

⁸⁰ Cahill, *Nonresistence, Defense, Violence*, s. 389.

⁸¹ Cahill, *Nonresistence, Defense, Violence*, s. 392.

haklı savaş düşüncesini de içine alan bir bildiri yayımlarlar. Bu bildiri, Katolik ilahiyatının geleneğe ne kadar sıkı bağlandığını göstermesi açısından önemlidir. Bildirinin 80. maddesinden itibaren haklı savaş söylemi ile ilgili Augustine ve Aquinas'ın önemine değinildikten sonra 'savaş devam ettiği ve uluslar arası bir otorite de bunu engelleyemediği sürece, devletlerin kendilerini savunma hakları vardır'⁸² denilir. Böylece gelenekte zikredildiği üzere savaş, *savunma* ve *saldırı* şeklinde ikiye ayrılır ve savunma savaşının haklı bir temele dayandığı ifade edilir. Saldırı savaşı olarak nitelenen türü de içine alacak şekilde pispokoposlara göre bir savaşın 'haklı' olabilmesi için a) haklı neden, b) yetkin bir otorite, c) doğruluğun karşılaştırılması yani kendilerinin daha doğru olduğu yönündeki kanaatin oluşması, d) savaş içinde doğru bir yönelime sahip olma, e) savaşın son seçenek olması, f) galibiyetin beklenilmesi ve g) savaşa gidilmekle elde edilecek iyiliğin, savaşa gitmemekten veya savaş içindeki kötülükten daha fazla olması gibi temel niteliklerin oluşması gerekir. Önceki dönemlere nazaran silah sanayinin çok gelişmiş olması, savaş içindeki tutum açısından önemli bir nokta olan masum kişilere dokunulmaması prensibini oldukça sıkıntılı bir alana taşır.

Görüleceği üzere bu deklarasyon, savaşın meşru olup olmadığı üzerinden değil; haklı savaş teorisinin kabullenilip nasıl bir savaş stratejisi yürütülmesi gerekliliği bağlamında işlenmiştir.

Sonuç

Bir şiddet göstergesi olan savaşa, ilk dönem Hıristiyan çevresinin en azından metin bazında nasıl baktığını ortaya koymaya çalıştık. Buna göre düşmanını sevmeyi, kötülüğe iyilikle karşılık vermeyi öngören ve müntesiplerine bunu salık eden bir teoloji, *güç* eline geçtikten sonra farklı bir mecraya doğru akar. Bir sistem içerisinde, istisna olarak görülen unsurların hiç de azımsanmayacak boyutta olması, aslında sistemin kendine yönelik en önemli eleştiri olsa gerektir. Nitekim bu varsayımın en bariz örneği olarak ortaya ko-

⁸² U.S.Bishops, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, <http://www.usccb.org/sdwp/international/TheChallengeofPeace.pdf>, (13.02.2009).

nabilecek olan Hıristiyanlıktaki pasifist yani barış yanlısı tutumun hiç de göz ardı edilemeyecek seviyelerde olması, orijin olarak Hıristiyanlığın şiddete bakışının bir diğer çehresini göstermesi açısından önemlidir. Bu cephe, Hıristiyan ilahiyatının köken olarak savaş ile ilgili tutumunu yansıtmaması ve bunu devam ettirme isteği yönüyle dikkat çekicidir.

Metin bazında İsa'nın, Pavlus'un ve Konstantin öncesi Kilise Babalarının savaşa karşı duruşlarında, Hıristiyan ilahiyatının teolojik iç dinamikleri etkindir. İsa'nın, bu dünya ile ilgili çok fazla söyleme ihtiyaç hissetmemesi, Tanrısal krallığın gelişiminin çok yakın olması ve buna benzer söylemleri, devlet ve devletle ilgili işlerin bir anlamda ötelenmesini de peşinden getirir. Onun yakın takipçileri de bu çerçevede İsa'dan çok da farklı bir tutum sergilemez. Bu bağlamda İsa, barışçı yönü temsil eden önemli bir figürdür.

Hıristiyanlığın en azından meşru bir din olarak görülmesi yönünde önemli bir nokta olan Constantine, aynı zamanda günümüz Batı toplumunda büyük tartışmaların yürütüldüğü kilise-devlet ilişkisi bakımından da dikkat çekicidir. Konstantin öncesi, Roma devletini *öteki* olarak algılayıp en küçük bir şekilde olsa dahi onlarla hemhal olmamak için elinden geleni yapan Hıristiyanlar, onunla beraber devleti benimseme ve kendi bünyesi olarak görme noktasında büyük aşamalar kat etmeye başlar. Böylece devlet ve dolayısıyla devletin unsurları ile ilgili hususlar (maliye, askerlik, yönetim gibi) da bir anlamda Hıristiyanlaştırılmaya doğru gider. Konstantin sonrası kilise babalarının tutumlarındaki farklılaşma, bu çerçevede değerlendirilebilir.

İsa'nın tam bir barışçı söylemi ile toplumsal gerçek arasındaki farkın giderilmesi için haklı savaş teorisinin durduğu nokta bu açıdan önemlidir. Bu bağlamda her ne kadar sonraki dönemde gücü elde etmenin verdiği rahatlık dikkate alınsa da en azından teolojik boyutta, İsa'nın 'tam bir barışçı tutumu' ile 'dünyaya kılıç getirdiği' sözü arasında bulma girişimi olarak haklı savaş kavramı türetilmiş olabilir. Teorinin kökeninde sadece bu vardır denilmek

istenmemekle beraber; iki uç noktayı cem etme kaygısı, diğer unsurlarla (gücü elde etme, siyasi bir otoriteye kavuşma, geniş bir alana yayılma, kendine ve insanlığa tehdit olarak görülen unsurlarını kaldırma gibi) beraber böyle bir Hıristiyanî bakışa yol açmış olabilir.

Her ne kadar orijin olarak çok da *haklı* bir temele oturmamış olsa da gelenek, *haklı savaş* diye nitelendirilen bir teoriyi oluşturmuştur. Bu teorinin de belli başlı bazı alt unsurları mevcuttur. *Haklı neden* olarak dile getirilen unsur, teori açısından önemlidir. ‘Günümüz dünyasında haklı nedenin içi ne ile doldurulacaktır? Savunma savaşı olarak belirtilen savaş türü, herkes tarafından haklı olarak görülürken; ekonomik ambargo, vatandaşlarına, elçiliğine, başkanına, müttefiklerinden birine yapılan saldırı, savaşı emrini vermek için haklı bir neden oluşturur mu? Hatta bunların bir ilerisi, *preemptive strike* yani kötülüğünden *şüphelenilen* bir olguyu, kötülüğünün meydana çıkmasından önce bertaraf etme düşüncesi, ne kadar haklı savaş kavramının içine girer? Bir hatırlatma sadedinden de olsa İslam Hukuk Usulü’ndeki *sedd-i zerayi* anlayışını da buraya bağlayabilir miyiz? Otoritenin yönlendirmesi üzerine haklı bir hareketmiş gibi duran bir eylem, aslında hiç de haklı bir nedene dayanmıyorsa bunun sorumluluğu kime aittir? Haklı gibi duran bu savaşa bizzat katılıp kan akıtan askerlerin bu noktadaki konumları nedir?’ gibi meseleler, cevaplanmayı bekleyen sorular olarak karşımızda durmaktadır.

Günümüz Hıristiyanlarının önemle vurguladığı hususlardan biri olan *sevgi Tanrısı* söylemi ile savaş olgusunu bir araya getirmek, en azından teolojik açıdan çıkmazları da peşinden getirmez mi? İnsanlığı kurtarmak için *biricik Oğlunu* feda eden bir Tanrı konsepti, içinde barındırdığı (kime feda edildi?, kimler için feda edildi? gibi) diğer çıkmazların yanında teolojik anlamda şiddeti barındıran bir inanca kaynaklık etmez mi?

Yetkin bir otorite söylemi de problemlili bir konudur. Kavramın ortaya çıktığı dönemlerde otoritenin yapısı, en azından Hıristiyan ilahiyatı çerçevesinde teokratik bir devlet düzenine benzer bir şekil

arzemektedir. Nitekim Ortaçağ, teokratik yapının kökleştiği bir yüzyıl olarak algılanmaktadır. Buna göre buradaki otoriteden kasıt, dinî boyuttan çok da uzak olmayan bir sistemdir. Dönemin şartları içinde belirtilen türdeki bir otorite, farklı zamanlarda farklı nedenlerle (haçlı savaşı gibi) savaş açabilirdi. Ancak kilise-devlet ilişkisinin ayrı tutulmaya çalışıldığı ve hatta otoritenin belirlenmesinin dahi seçim gibi bir süreç içinde tayin edildiği günümüz toplumları için otorite neyi temsil etmektedir? Özellikle Katolik dünyası için önemli olan Papalık, otorite bağlamında nereye konmalıdır? Savaş kararının verilmesinde seçilmiş parlamenterler mi yoksa Papalık mı son mercidir? Ayrıca bağlı bulunduğu pakta (NATO, Birleşmiş Milletler gibi) göre müttefiklerinden birine yönelik saldırının, aynı zamanda diğer üyeleri de bağlamasının öngörüldüğü yapıda, otoritenin çizgileri nasıl çizilebilir? Haklı bir savaşa girdiğini iddia eden otoritenin, bunun nedenlerini açıklama yükümlülüğü var mıdır? Var ise bu açıklama, kimlerle ve hangi noktalarla sınırlıdır? Bu ve bunlara benzer sorular da otorite ile yakından ilgilidir.

Barışı hükümferma kılma, 'özgürleştirme', iyiliği hakim kıılma gibi söylemlerin öne çıkartıldığı *doğru niyet* de üzerinde düşünülmesi gereken meselelerden biridir. İfade olarak zikredilmemekle beraber soykırım, köleleştirme, insanların zenginliklerini gasp etme gibi olguların bir realite olması, savaş karşıtlarının niyet üzerine yaptıkları polemikleri haklı kılmaktadır. Belki de bu meseledeki en çarpıcı nokta, doğru bir niyete sahip olunduğu iddiasıyla yapılan iki eylemin, maslahat itibariyle çatışmasıdır. İki taraf da doğru niyet sahibi olma iddiasıyla bir eyleme yöneldiğinde, maslahatları yani iyilik olarak gördükleri niyetleri çatırırsa, bu noktada iyilik neyi yapmayı gerektirir? Ayrıca üçüncü kişi için konuşulursa onun dile getireceği başka bir maslahat, insanların iyilik ile ilgili görüşlerinin tamamen rölatif bir zemine kaymasına neden olmaz mı? Buna göre iyilik veya maslahat kavramlarının doldurulmasında tanımın kendisi mi yoksa hangi tarafta olunduğu mu önemlidir? Bunlar da 'doğru niyet' ile ilgili düşünülmesi gereken meselelerdir.

‘Savaş *en son çare* olmalıdır’ ifadesi, genel olarak zikredilmekle beraber pek de dikkate alınmayan bir çerçeve içinde düşünülmektedir. Nitekim ekonomik veya sosyal bir çerçevede uygulanabilecek bir ambargo, savaşa en son başvurmak için bir yoldur, ancak bu aynı zamanda diğer ülke için haklı bir savaş nedeni değildir. Acaba bu tür bir yaptırım, ötekini manipüle etme yollarından biri olarak algılanamaz mı? Ayrıca kötülüğünden şüphelenilenin, kötülüğünü engelleme düşüncesinde bu unsur nasıl işleme konulabilir?

Savaşa başlamadan önce bunun *deklare* edilmesi ve girilecek savaşta *kazanma oranının* yüksek olması gibi bazı öğeler de zikredilir. ‘Tüfek icat olundu mertlik bozuldu’ sözü düşünüldüğünde günümüz dünyasında savaşı deklare etmenin işlerliği ne kadar geçerlidir? Nitekim bunu, savaş içindeki etiklerden biri olarak söylenen ‘masum kişilerin dokunulmazlığı’ ilkesiyle birleştiresek, kitle imha silahlarının her geçen gün daha da arttığı bir yeryüzünde bu öğretinin geçerliliği hangi oranda olabilir? Yaşlı, kadın, bebek, ağaç, bitki örtüsü ayırımı yapmadan isabet ettiği yeri, yerle bir eden silahlarla, savaş içindeki etik yapıyı bir araya getirebilmek ne kadar mümkündür? Ayrıca eğer kazanma şansı düşük ise görülen haksızlık ile mücadele şekli hangi minval üzere devam ettirilmelidir? Eğer mücadele etmeme şeklini seçmek doğru ise Hıristiyanlığın ilk döneminde bir takım baskılar neticesinde dinlerini değiştirenlerin veya değiştirmiş görünenlerin, baskı dönemi kalktıktan sonra kiliseye kabulü için neden tekrar vaftiz olma şartı koşulmuştur?

İşte ‘birlikte yaşama’ tasavvurunun en önemli engellerinden biri olan savaş ve Hıristiyanlığın buna dair bakışında önemli bir yer işgal eden ‘haklı savaş’ ile ilgili bu tür soruları ortaya koyarak bir anlamda yeni ve daha barışçıl bir ortamın sağlanmasına katkıda bulunmaya çalıştık. Makaleyi, Mevlana’ya atfedilen ayı ile insanın arkadaşlığı teması üzerine kurulu bir hikayeye bitirmek, en azından ne yapılması gerektiği ile ilgili bir öneri koyma açısından yerinde olacaktır. Hikayeye göre bir ayı ile insan arkadaş olurlar.

Bir gün ayı, insan arkadaşının yüzüne konmuş olan sineği kovmak için adamın yüzüne vurur ve bu pençeyle adam ölüp gider. Bu bağlamda hangi doktrin, ideoloji ve inançta olunursa olunsun haklı bir nedene binaen yapıldığı iddia edilen eylemleri, hikayede belirtilen duruma düşmemek için tekrar düşünmenin gerekliliği aşikardır.



Declare Just War to Whom Thinks 'to Strike on Your Right Cheek'

Citation/©: Aykıt, Dursun Ali, (2009). Declare Just War to Whom Thinks 'to Strike on Your Right Cheek', MİLEL VE NİHAL, 6 (2), 287-321.

Abstract: As a living organism religion is one of the most influential elements in the world. Therefore, it can be used either for conflict or unity among people. History has many examples of war for the sake of religion. In this context, Christianity has diverse tendencies about war such as Pacifism, Just War and Holy War. In this article we try to examine the roots of Just War theory and its reflections in Christian theology.

Key Words: Just War, Holy War, Augustine, Tertullian, Milhamot Yahveh, Jus ad Bellum and Jus in Bello.





Alliance Israelite Universelle'nin sergisinden iki fotoğraf

Haskala'nın Yahudi Eğitime Etkisi: Alliance Israelite Universelle ve Toplumsal Dönüşüm "İstanbul AIU Okulları Örneği ile"

Neslihan KURAN*

Atıf/©: Kuran, Neslihan, (2009). Haskala'nın Yahudi Eğitime Etkisi: Alliance Israelite Universelle ve Toplumsal Dönüşüm "İstanbul AIU Okulları Örneği ile", Milet ve Nihal, 6 (2), 323-341.

Özet: Yahudileri toplumsal ve ekonomik çöküntüden kurtarmak, onları Yahudi kimliğiyle Batılılaştırmak ve toplumsal özgürleşmeyi gerçekleştirmek amacıyla 1860'da Paris'te kurulan Alliance Israélite Universelle (AIU), Yahudi toplumunu kısa bir süre içerisinde ciddi bir dönüşüme uğratmıştır. Batı tarzı bir eğitim sistemi ile başta Kuzey Afrika ve Ortadoğu olmak üzere dünyanın pek çok yerinde okullar açan teşkilatın faaliyetlerinin en geniş kısmını Osmanlı Devleti toprakları oluşturmuştur. AIU'nun sistemli ve örgütlü çabası neticesinde geleneksel eğitim sistemi çökmüş, yerini Alliance ideolojisini benimsemiş Fransızca konuşan yeni nesiller almıştır. Bu makalede, AIU'nun İstanbul'da açmış olduğu okulları, Yahudi cemaatine ve Türk toplumuna etkilerini ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Alliance, AIU, Yahudi toplumunda eğitim.

Giriş

Fransız Devrimi ve beraberinde gelen Aydınlanma Hareketi'nin etkisiyle özgürleşen ve ciddi bir toplumsal dönüşüm geçiren Batı Yahudileri, dünyanın diğer bölgelerinde geleneksel çizgiyi devam ettirerek yaşayan dindaşlarından farklı hale gelmişlerdi. Burjuvulaşan bu Avrupalı Yahudi seçkinler, özellikle Fransa ve Almanya'dakiler, Batı ve Orta Avrupa'nın geçirdiği dönüşümü, Do-

* Dinler Tarihi Araştırmacısı ve Program yapımcısı.

ğu'nun da yaşamasını istiyordu.¹ Bilhassa özgürleşme ve yenileşme sürecini diğer Yahudilere göre daha önce tamamlayan Fransa Yahudileri, Haskala'yı (Yahudi aydınlanması) diğer din kardeşleri için de gerçekleştirmek arzusundaydı.* Avrupalı Yahudi seçkinler bu amaç doğrultusunda tüm Yahudi toplumları için bir "yenileştirme" programı geliştirmişlerdir. Buna göre yenileşme, özgürleşme ideolojisinin temel taşı olacaktır.²

Aslında Yahudilerin özgürleşmesi yolundaki çabalar 1830'lardan itibaren başlamış ve çeşitli adımlar atılmıştı. Ancak esas anlamda uygulama, Alliance Israélite Universelle (AIU – Evrensel Yahudi Birliği) adı altında kurumsal bir örgütün kurulmasıyla gerçekleşmiştir. AIU, dünyanın çeşitli yerlerinde yoksul ve sefil bir hayat yaşayan, 19. yüzyılın gereklerine ayak uyduramayan Yahudileri Batılılaştırmak ve yenileştirmek amacıyla 1860 yılında Paris'te kurulan bir teşkilattir. Batı Yahudiliği'nin reform yanlısı yönünü, Doğu'daki din kardeşleri arasında canlandırarak dünyadaki tüm Yahudilerin haklarının korunması konusunda oldukça parlayan AIU, esas hizmetini eğitim ve öğretim alanında vermiştir.³ Çünkü AIU, cehalet ve fakirlikten kurtulabilmenin ancak lisan, ilim ve teknik bilgi temellerine dayalı bir eğitim sistemi uygulamasıyla mümkün olabileceği esastan hareket etmekteydi.⁴ Bu düşüncelerin oluştuğu dönemde, hahamların gözetimindeki geleneksel Yahudi eğitim sistemi tüm varlığı ile devam etmekteydi. Ancak hem AIU hem de Yahudi reformistler, bu sisteme eleştirel bir gözle bakmaktaydılar. Onlara göre geleneksel Yahudi okulları (Talmud Tora'lar), okuma-yazma ile kutsal metinlerin Ladino'ya çevrilmesinin ötesinde bir eğitim vermemekteydi. En önemlisi de bu eğitim,

¹ Aron, Rodrigue, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması*, çev. İbrahim Yıldız, Ayraç Yayınevi, 1997, Ankara, s.XVI.

* Batı Yahudileri, Doğu Yahudilerini sefil, cahil, geri kalmış, aydınlanma karşıtı, uygarlığa yeniden dahil olabilmek için Batı'daki kardeşlerinin yardımına ihtiyaç duyan insanlar olarak nitelendirmektedirler. (A. Rodrigue, *age*, s.XVII)

² A. Rodrigue, *age*, s.9.

³ E. Benbassa, A. Rodrigue, *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi*, çev. Ayşe Atasoy, İletişim Yayınları, 2001, İstanbul, s.210.

⁴ Naim Güleriyüz, "Alliance Israelite Okulları," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 1, İstanbul, 1993, s.206.

sosyal hayat için faydalı olacak becerilerin öğrenilmesini veya bir bilgi edinim sürecini gerekli görmemekteydi.* 1850'li yıllara gelindiğinde Yahudilerin genel olarak evrensel kültürden çok uzak, basit mesleklerde çalışabilen, çoğunluğu zanaatkar, küçük esnaf, işçi, tefeci, hamal gibi fertlerden oluşması, geleneksel eğitimin eksikliğini gözler önüne sermekteydi. Bazı Yahudi aydınlarının cemaati canlandırmak adına çabaları olsa da bu yeterli olmamıştır.

Bununla beraber 19. yüzyılın başından itibaren sayıları giderek artan ve mali yardımda bulunarak yoksul Yahudi gençlerinin de okullarına rağbet etmesini sağlayan Protestan misyoner okulları, Yahudileri Hıristiyanlaştırma yolunda hızla ilerliyordu. Batılı reformistler bu duruma tepki gösteriyordu ancak AIU'nun gelişine kadar pek çok Yahudi'nin bu okullara gitmesine engel olamamışlardı.⁵ Nihayetinde geleneksel eğitimi yetersiz bulan Yahudi reformcular, yeni açılımlar sağlamışlar ve bu doğrultuda Batı tarzı ilk Yahudi okulunu 1818'de Metz'de açmışlardır. Bunu 1819'da Paris'te açılan bir diğer okul izlemiştir.⁶ Ancak Doğu Yahudilerini buldukları kötü durumdan kurtarmak ve yenileştirmek görevi esas anlamda Alliance'a düşecekti. Harekete geçen AIU, 19. yüzyıldan itibaren Batı tarzı eğitim sistemiyle faaliyetlerine hız vermiş ve başta Kuzey Afrika ve Ortadoğu olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde ilkokul düzeyinde kız ve erkek okulları ile çıraklık atölyeleri açmıştır. Bu okullarda, Yahudi gencin devlet içinde ve ticari hayatta yer almasını sağlayacak eğitimler vermişlerdir. Açtığı tüm okullarda Fransızca'yı eğitim dili olarak belirleyen teşkilat, eğitim sistemi ve çalışmaları nedeniyle ilk dönemler yerli halk ve hahamlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır.* Bir dönem Siyonist-

* Yahudiler okullarında 200 yıl kadar İbranice, dil bilgisi, dini öğretim, aritmetik, geometri, tarih, coğrafya okudukları halde, Tanzimat Dönemi'nin başlangıcında yalnızca gramersiz İbranice ve aritmetiğin dört işlemini okumuşlardı. Bu olumsuz tabloda, var olan toplumsal çöküşe bir darbe daha vuran Sabetay Sevi Olayı'nın da (1666) etkisi büyüktür.

⁵ A. Rodrigue, *age*, s.60.

⁶ A. Rodrigue, *age*, s.10.

* Hahamlar ve yerli halk, genel anlamda geleneksel eğitim sistemi dışındaki bir eğitime sıcak bakmıyordu. Muhafazakâr kanattan gelen muhalefetin güçlü sesi, yeni açılan çoğu okulun kapanmasıyla neticelenmişti. Ancak bu durum Alliance'ın sistemli ve örgütlü çabasıyla değişmiştir.

lerde de çatışma içine giren teşkilatın bu hassas çizgideki ilişkileri, zamanla yumuşamaya doğru gitmiş ve yeni haham kuşağı ve sıkı Siyonistler Alliance mezunlarından çıkmıştır.

1. Alliance Israélite Universelle'ın İstanbul Teşkilatlanması ve Faaliyetleri

Dünya üzerinde oldukça geniş bir alanda çalışmalar yapan AIU'ın faaliyetlerinin en büyük kısmını Osmanlı Devleti toprakları oluşturmuştur. Osmanlı'nın zayıf düşmüş devlet yapısı, Alliance'ın bu topraklardaki faaliyetlerini oldukça kolaylaştırmıştır. AIU, Osmanlı Devleti topraklarında 1865 ile 1900 yılları arasında 60'dan fazla okul açmıştır. Bu okullarda yaklaşık olarak 1500 öğrenci öğrenim görmüş, 700 öğretmen de görev yapmıştır. 19. yüzyılın sonunda okulların sayısı 150'yi aşmıştır.⁷ Özellikle İstanbul, İzmir, Selanik ve Sofya gibi büyük merkezlerin her birinde birden fazla kız ve erkek okulları kurulmuştur. Önceleri ilkokul olarak hizmet veren okulların pek çoğu, zaman içinde bünyesine ortaokul kısmını da eklemiştir.

1863'de Abraham de Kamondo başkanlığında AIU İstanbul Bölge Komitesi'nin kurulmasıyla birlikte İstanbul'da da faaliyetlerine başlayan teşkilat, İstanbul'un çeşitli semtlerinde belirlediği eğitim sistemi doğrultusunda kız ve erkek okulları açmıştır. Ancak teşkilatın İstanbul ayağı, oldukça sancılı dönemler geçirmiş ve okul açma girişimleri o kadar kolay olmamıştır.

İstanbul Bölge Komitesi üyeleri, 1854 yılında Albert Cohn'un Hasköy-Piripaşa'da kurduğu okul* derneğine bağlanmış yabancı

⁷ Halit Ertuğrul, *Kültürümüzü Etkileyen Okullar*, Nesil Yayınları, 2002, İstanbul, s.130,131.

* Viyana'daki Rotschild kurumuna bağlı olan bu okul, Türkiye'de İbranice ve Türkçe'nin yanı sıra Avrupa dillerinin ve laik derslerin de okutulduğu ilk Yahudi eğitim kurumudur. (Yakup Barokas, *Türkiye'de Yahudi Toplumlari*, 1987, s.23)

Avrupa ile sürekli temasta olan, Fransız İhtilali'nden sonra kıtada meydana gelen değişiklikleri ve kültürel aydınlanma sürecini İstanbul'a da getirmek isteyen Avram Kamondo, Türkçe dışında Fransızca, İbranice ve Talmud'un okutulduğu bu Yahudi okulunu desteklemiştir. Kamondo, okulu Batılı tarzda bir eğitim merkezi haline getirmek için oldukça çaba harcamış ve bu çalışmasında İstanbul'un aydın ve Yahudi çevresinden destek görmüştür. Ancak faaliyetleri-

Yahudiler ve Frankolardan* oluşmaktaydı.⁸ Albert Cohn'un bu okulu, AIU için en uygun okul olarak düşünülmüş ve 1868'de Türkiye Yahudilerinin eğitimiyle ilgili olarak Jacques de Castro ve Abraham de Kamondo gibi önde gelen Frankolardan oluşan bir komite kurulmuştur. Bu komite, söz konusu Hasköy okulunu yeniden düzenlemeye karar vermiş ve AIU'dan müdür ve öğretmen talebinde bulunmuştur. Ancak AIU'nun kendi uygun gördüğü programı uygulamak için okulun kontrolüne bütünüyle sahip olmak istediğini ifade etmesi üzerine komite üyeleri tekliflerini geri çekmiştir.*

Yeni okulların kurulması, özellikle reformcularla gelenekçiler arasında uzun süre devam eden çatışmaların sonucunda zor bir iş gibi gözükse de, 1860'ların sonu ve 1870'lerin başında bütün Yahudi semtlerinde modern müfredata sahip yeni okullar açılmasına yönelik bir hareketlilik baş göstermiştir. Diğer bölgelere göre nispeten zengin olan Kuzguncuk cemaati, mevcut Talmud Tora'yı reform ederek Fransızca, Türkçe ve Tevrat'ın okutulacağı yeni bir okul açmak için hazırladıkları planlarını 1867'de kamuoyuna duyurarak harekete geçmiştir.⁹ Benzer bir okul, İstanbul'un en yoksul Yahudi semtlerinden biri olan Balat'ta da inşa edilmiştir. Bu iki kurumla beraber Kamondo'nun kurduğu okul; Hasköy'de 2, Ortaköy'de 1 tane olmak üzere yeni kurulmuş okullar, Eğitim Komitesi'nden (bu komite Hahambaşılık ile birlikte çalışıyordu) mali yardımlar almıştır. Hıristiyan Fransız bir kadın da 1872'de Hasköy'de Yahudi kız çocukları için bir okul yaptırmıştır.¹⁰ Bunlara ek olarak

ne tutucu çevreler tepki göstermiş ve Kamondo'nun okulda Hıristiyanlık propagandası yaptığını, Yahudi çocuklarını din ve iman yolundan ayırdığını iddia etmişlerdir. (Moshe Sevilla – Sharon, *Türkiye Yahudileri*, Jerusalem, s.77)

* İtalyan kökenli Yahudiler

⁸ E. Benbassa, A. Rodrigue, *age*, s.202.

* Hahamhaneye bağlı olarak faaliyetlerini devam ettiren okul, 1873'ten itibaren eski bir Alliance öğretmeni olan Félix Bloch tarafından idare edilmesine ve AIU okullarının müfredat programını birebir uygulamasına rağmen bağımsız bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür. 1890 yılında kapanana kadar da Kamondo Ailesi tarafından mali olarak desteklenmiştir. (A. Rodrigue, *age*, s.80)

⁹ Ali Arslan, *Avrupa'dan Türkiye'ye İkinci Yahudi Göçü*, Truva Yayınları, 2006, İstanbul s.45.

¹⁰ A. Rodrigue, *age*, s.86.

1868'de Hasköy'de Protestan misyoner okulu da açılmıştır. Yahudilerin şevkle yeni okullar açma teşebbüslerinde bu misyoner okullarının rolü oldukça büyüktür.¹¹ Ancak okullara öğretmen bulmada yaşanan sıkıntılar ve maddi imkansızlıklar, okulların uzun ömürlü olmasına engel olmuştur. Kamondo'nun Hasköy'de kurduğu okul dışındaki diğer okullar varlıklarını devam ettirememişlerdir.

Paris Merkez Komitesi bütün maliyetleri karşılamaya hazır olmadığı sürece, İstanbul'daki AIU taraftarları yeni okullar açılması işinden ümitli değillerdi. İstanbul Bölge komitesi başlangıçta, okulların cemaat meclisince finanse edilmesini amaçlamıştı ancak yapılan yardımlar sürekli olmadığı için bu durum İstanbul Komitesi'nin faaliyetlerinin aksamasına neden olmuştu. Parasızlık ve cemaat içi bölünmeler, okul komiteleri - bölge komitesi - okul müdürleri arasındaki çatışmalar AIU'nun çalışmalarını sekteye uğratmaya devam etmiştir.

1873 yılında AIU'yu yerel mali kaynaklara bağımlı kılmaktan kurtaracak önemli bir gelişme olmuştur. Türkiye'deki ilk demiryollarını finanse eden demiryolu kralı Baron Maurice de Hirsch, Türkiye Yahudilerinin eğitimi için harcanmak üzere AIU'ya 1 milyon Frank tutarında bir bağışta bulunmaya karar vermiştir. Hirsch bu kararını şu cümlelerle açıklamaktadır;¹²

“Türkiye'deki uzun süreli kalışarımda bu imparatorlukta yaşayan Yahudilerin büyük çoğunluğunun içinde bulunduğu cehalet ve sefaletle tanık olmaktan büyük acı duymaktayım. Türkiye'nin her yerinde ilerleme var. Ancak aydınlanmadan nasiplerini almamış yoksul bir kitleyi oluşturan Yahudiler, bu ilerlemeden neredeyse hiç istifade edememektedir. Bu durumu düzeltecek etkili çözüm, gençleri eğiterek bilgilendirmektir. AIU'nun bu duruma kayıtsız kalmadığını, özel olarak bu sorunla uğraştığını ve iyi çalışan birçok okul kurduğunu biliyorum. Ancak yine biliyorum ki,

¹¹ Mehmet Aydın, “XIX. Yüzyılın Sonunda Osmanlı Devleti'nde AIU Okullarının Açılması,” *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, S.7, 2009, Konya, s.14.

¹² A. Rodrigue, *age*, s.88,89.

örgütün mali kaynakları gerekli olanı yapmaya elvermeyecek ölçüde sınırlıdır ve hatta örgüt, bütün çabalarını sadece İstanbul'a yönelik olarak yoğunlaştırmak konumunda bile değildir... İstanbul'da bir vakıf kurarak buna 1 milyon Frank bağışlamaya karar vermiş bulunuyorum. Bu vakıf, eğitim alanındaki çalışmalarını ile imparatorluk içindeki Yahudilerin durumunu iyileştirecektir."

Hirsch'in bağış isteği ve devletin kararı Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer almaktadır. Burada üzerinde durulması gereken konu, söz konusu vakfın İstanbul'da kurulduğu ve yönetiminin AIU'a verildiği dikkate alınırca, bu paranın hangi yollarla geldiğidir. Çünkü devlet, bağışın ancak İstanbul Hahambaşılığı aracılığı ile Yahudi çocukların eğitime harcanabileceğini, Paris'teki AIU Merkez Teşkilatı veya İstanbul'da kurulacak herhangi bir vakıf aracılığı ile harcanamayacağı kararına varmıştı. Belgeye göre; Fransız Dış İşleri Bakanlığı 19 Aralık 1873 tarihinde İstanbul'daki Fransız Sefaretine Baron Hirsch'in İstanbul'daki Yahudi çocuklarının eğitimi için AIU okullarına yaptığı 1 milyon franklık yardım yazısını göndermiştir. Sefaret, Maarif Nezareti ile haberleşerek bu konudaki tezkereyi Şura-yı Devlet'in Dahiliye Dairesi'ne göndermiştir. Hirsch'in bağış isteği okunmuş ve şu karara varılmıştır: "Osmanlı Devleti'nin tebaasından olan Musevilerin çocuklarının eğitim ve öğretimi maksadına dayandırılan böyle bir istek, aslında kabule uygundur. Ancak Mösyö Hirsch'in isteği yönünden vakfedilen meblağların idaresinin yabancı memlekette bulunan bir cemiyete havalesi uygun olmamakla beraber; bunun Osmanlı Devleti'nin hiçbir yerinde emsali olmadığından bu paranın idaresi İstanbul'da bulunan Hahambaşılığa verilmedikçe vakıf isteğinin yerine getirilmesi mümkün olmayacağı Mösyö Baron Hirsch'e tebliği münasip görüldü."¹³

¹³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Hariciye Sefareti Fransa 04, Dosya: 265, Gömlek: 34.

tin'deki Mikve Yisrael (İsrail Düşü) adındaki ziraat okulu için har-cama kararı almıştır. Karar, İstanbul Bölge Komitesi tarafından protesto edilmiştir. Filistin Yahudilerinin toprağa bağlı üretici bir nüfusa dönüşmesine önem veren AIU, tepkilere rağmen kararını değiştirmemiştir. Bununla birlikte AIU, sahip olduğu fonlarla İstanbul'daki mevcut okullardan gelen yeni yardım çağrılarına kısa süre içinde karşılık vermiştir. İstanbul'daki okullardan birçoğu Paris'ten para yardımı almaya başlamıştır. Merkez Komitesi'nin gönderdiği yeni müdürler bunları birer AIU okuluna dönüştürmüşlerdir. Ortaköy, Dağhamamı, Hasköy'deki okullarda yaşanan durum buydu. Balat ve Galata semtlerindeki okullar ise sıfırdan başlanarak kurulmuştur.¹⁴

AIU'nun İstanbul'da okul açma girişimleri, yaşanan cemaat içi çatışmalar, reformcularla gelenekçiler arasındaki sürtüşme gibi nedenlerden dolayı 1870'lere kadar sarkmıştır. Hirsch'in 1 milyon franklık bağışıyla beraber mahalli cemaatlere bağımlı olmaktan kurtulan teşkilat, İstanbul'un merkezinde çok sayıda AIU okulu kurmuş ve zamanla hemen hemen her Yahudi semti artık kendi AIU okuluna sahip olmuştur. Alliance, diğer bölgelerde birden fazla Alliance okulu açsa da, en fazla okulu İstanbul'da açmıştır.

İstanbul'da açılan ilk AIU okulu hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. 1874 tarihinde açıldığını belirterek "Hasköy Alliance Erkek Okulu'nun" İstanbul'daki ilk Alliance okulu olduğunu söyleyenlerle birlikte;¹⁵ 1875 tarihini vererek "Dağhamamı Alliance Erkek Okulu" nun İstanbul'da açılan ilk Alliance okulu olduğunu kaydedenler de bulunmaktadır.¹⁶ 1875–1882 tarihleri arasında İstanbul'da 11 okul kurulmuştur. Alliance ayrıca 1876'da,¹⁷ bazı

¹⁴ A. Rodrigue, *age*, s.90.

¹⁵ İlknur Polat Haydaroglu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ocak Yayınları, 1993, Ankara, s.97; Ali Güler, *Türkiye'deki Gayrimüslimler*, Genelkurmay Basımevi, 1996, Ankara, s.202; Eva Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, çev. Süheyla Kaya, Belge Yayınları, 1999, İstanbul, s.49.

¹⁶ N. Güler, "Alliance Israelite Okulları" s.206; A. Rodrigue, *age*, s.283.

¹⁷ Necdet Sevinç, *Osmanlıdan Günümüze Misyoner Faaliyetler*, Bilge Oğuz Yayıncılık, 2007, İstanbul, s.288; A. Rodrigue, *age*, s.283; İ.P. Haydaroglu, *age*, s.97.

kaynaklardaysa 1879'da,¹⁸ Aşkenazlara yardımda bulunarak Galata'da karma bir okulun (Goldschmidt) kurulmasını da sağlamıştır.

1905 yılında İstanbul'daki Yahudi erkek öğrencilerin %30.21'inin Alliance okullarına devam ettiği görülmektedir. Bu okullarda 1.808 kız öğrenci, 1.420 erkek öğrenci okumuştur.¹⁹ 1908 yılı itibariyle İstanbul'daki Alliance okullarının sayısı "Balat'ta 2, Dağhamamı'nda 2, Galata'da 3, Hasköy'de 2, Kuzguncuk'ta 2, Ortaköy'de 2" olmak üzere 13'e çıkmıştır.²⁰ Yine bu 13 okul ile beraber 4 çırak, 4 de el sanatları okulu bulunmaktaydı. 1911 yılında 65 bin Yahudi'nin yaşadığı İstanbul'da Alliance okullarına giden öğrencilerin sayısı 4634 olup, bu rakam okul çağındaki Yahudi çocuklarının %35'ni oluşturmaktaydı.²¹ 1911-1912'de İstanbul Alliance İsraélite okullarında 4500 kız-erkek öğrenci eğitim görmüştür.²² AIU'ın açtığı bu okulların yanı sıra, Alliance mezunu kişiler de herhangi bir haneyi okula çevirerek eğitim faaliyetlerine destek olmuşlardır.

Dünyanın pek çok bölgesinde açılan Alliance okullarının büyük bir bölümü, izinsiz yani yasadışı olarak faaliyetlerini sürdürmüştür.²³ Başbakanlık Osmanlı Arşiv belgelerinden bu illegalliğin İstanbul AIU okulları için de geçerliği olduğunu söylemek mümkündür.²⁴

2. Alliance Okullarında Eğitim ve Öğretim

İstanbul'da açılan AIU okullarıyla birlikte bütün AIU okulları, örgütün öğretmen yetiştirmek için 1867'de Paris'te kurduğu Ecole Normale İsraélite Orientale'den (Doğu Bilimleri Yüksekokulu,

¹⁸ E. Groepler, *age*, s.49; A. Güler, *age*, s.202.

¹⁹ E. Benbassa, A.Rodrigue, *age*, s.215.

²⁰ N. Sevinç, *age*, s.292.

²¹ A. Rodrigue, *age*, s.145.

²² Adnan Şişman, XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devleti'nde Yabancı Devletlerin Kültürel ve Sosyal Müesseseleri, Atatürk Araştırma Merkezi, 2006, Ankara, s.125.

²³ E. Benbassa, *Son Osmanlı Hahambaşısının Mektupları*, çev. İrfan Yalçın, Milliyet Yayınları, 1998, İstanbul, s.23.

²⁴ Neslihan Kuran, *19. Yüzyılda İstanbul'da Açılan Alliance İsraélite Ünıverselle Okulları*" Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009, Konya, s.89, s.95.

bundan böyle ENIO) mezun olan öğretmenlerin idaresi altındaydı. ²⁵ 4 yıl süren eğitimlerinin tamamını Fransızca olarak alan bu öğretmenler²⁶ AIU Paris Merkez Komitesi tarafından İstanbul Alliance okullarına atanmaktaydı. Her okulu, Paris'ten gönderilen müdür idare etmekte ve belli dersleri okutmaktaydı. Okul müdürü, örgütün politikasını uygulamaya sokan, bölgedeki gelişmeleri Paris'e rapor eden ve Merkez Komitesi'nin görüşlerini bölgeye aktaran kişiydi. Dolayısıyla örgüt içerisinde önemli bir role sahipti. Büyük okullarda idari işlerde yardımcı olmak üzere o merkezde eğitilmiş bazı personelin yanında, yine Paris'ten gönderilen başka öğretmenler de görev yapmaktaydı.

AIU tarafından İstanbul Alliance okullarına tayin edilen müdür ve öğretmenler, görevlerine başlamak için Maarif Nezareti'nden izin almak zorundaydılar. Zabtiye Nezareti, söz konusu okullara tayin edilen yeni müdür ve öğretmenlerin herhangi bir kötü halleri olup olmadığını (sabıka gibi) araştırıp, bir mahsurun olmadığını tespit ettikten sonra isimlerini defter-i mahsusaya kaydederek memuriyetlerini tasdik etmekteydi.²⁷

Birer ilkokul olarak faaliyetlerine başlayan ve 6 ile 15 yaş arasındaki öğrencileri kabul eden Alliance okulları, Fransız ilkokullarındaki programı uygulamaktaydılar. Dersler, bütün konular bir yıl içerisinde işlendikten sonra ileriki yıllarda tekrar ayrıntılı olarak ele alınıyordu. Okul müdürleri ilk yıllarda Merkez Komitesi'nin isteklerini yerine getirmekle beraber kendi uygun gördüğü bir eğitim programını da uygulayabilmekteydi. Bu durum, 1883-84'te Merkez Komitesi'nin eğitim programlarını tek tip hale getirmesiyle son buldu. Yeni yönetmeliğe göre, öğrencilerin okulda geçireceği 4 yıl için 4 ayrı sınıf olacaktı. Bunun yanında "anaokulu" olarak hizmet verecek 2 sınıf daha açabilirlerdi. Öğrenim süresi ilerleyen zamanlarda 7-8 yıla çıktı.²⁸ Kalıplaşmış bir ders programı yoktur. Ancak genel adetlere, kanunlara ve inançlara uymak gibi

²⁵ A. Rodrigue, *age*, s.XVIII.

²⁶ Henri Nahum, *İzmir Yahudileri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s.112.

²⁷ BOA, *Maarif Nezareti, Tedrisat-ı Hususiye Kalemi (MF.HUS)* 2/70.

²⁸ A. Rodrigue, *age*, s.112.

detaylı konuların işlendiği dersler bulunmaktadır. Din Kültürü ve Yahudilik konuları tüm okullarda olması gereken derslerdi.²⁹ Bu genel doğrultunun dışında okullar birbirinden farklı programlar uygulayabilmekteydiler. Dikkat edilmesi gereken kural, öğretmenin yerel ihtiyaçları ve cemaatin olanaklarını göz önünde tutmasıydı.

Okullarda genel olarak okutulan dersler şunlardı: “Din Bilgisi, Tevrat Kaynaklı Tarih, İbranice (okuma, yazma, çeviri), Fransızca, Aritmetik, Coğrafya, Tarih, Fen Bilimleri, Fransız Hattatlığı, Müzik ve “faydalı bir dil.” Kız okullarında ayrıca el işi de öğretilmekteydi. Teşkilat, okullarda yeteri kadar İbranice öğretimi yapılmadığını öne süren Siyonist kaynaklı eleştiriler nedeniyle ilerleyen zamanlarda müfredat programına Yahudi Tarihi dersi eklemiştir.³⁰ 1880’lerin sonuna doğru muhasebe gibi derslere de yer ayrılmıştır. Bunun yanında okullarda Türkçe, Osmanlı Tarihi, İslam Tarihi gibi dersler de okutulmaktaydı. Ancak bu dersler, Yahudilerin asimilasyona uğrayabileceklerinden çekinen Alliance yöneticileri tarafından oldukça az saat olarak tespit edilmiştir. Aslında Alliance’ın amaçlarından biri, Yahudilerin yaşadıkları ülkenin halkı ve toplumsal şartları ile uyum içerisinde yaşamalarıydı ancak kendi kimliklerini koruyabilmelerine daha çok önem vermişlerdir.

Öğretim dili bütün okullarda Fransızcaydı.* Bunun yanında okullarda İbranice ve okulun bulunduğu ülkenin dili de okutulmuştur. Okuldaki Türkçe öğretmenleri, Maarif Nezareti tarafından atanmış ve bu öğretmenlerin maaşları yine Osmanlı Devleti tarafından ödenmiştir. Okullarda Ahmet Rasim gibi ünlü yazarlar görev yapmış ve Türkçe’nin öğretimi ile yakından ilgilenmişlerdir. Hatta Ahmet Rasim, “Ameli-Nazari Talim-i Lisan-ı Osmani” adlı eserini Alliance okulları için yazmıştır.³¹ Türkçe öğretimin gerekli-

²⁹ “Paris”, The Encyclopedia of Jewish Knowledge, c.1, s.418.

³⁰ A. Rodrigue, *age*, s.131.

* AIU Merkez Komitesi, öğretimin, bir uygarlık dili olması nedeniyle üstün niteliklere sahip olduğunu düşündüğü Fransızca ile yapılmasını kararlaştırmıştır.

³¹ İlhan Tekeli, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişmeler*, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, c. 2, 1985, İstanbul, s.464.

liğine zaman zaman vurgu yapılsa da, bir kültür ve ideolojinin aracı olarak görülen Fransızca üstünlüğünü her zaman korumuştur. AIU yöneticileri arasında amaca ulaşabilmek için her toplumun yaşamını sürdürdüğü ülkenin ana dilinde eğitilmesi gerektiğinin yararlarını savunanlara karşın en uygun dilin Fransızca olduğu görüşünde olanlar çoğunlukta idi.³²

1890'larda Alman etkisinin artmaya başlaması ve Almanya ile ticaretin giderek önem kazanmasıyla birlikte Almanca öğretime olan ilgi de artmıştır. Goldschmidt okulu, öğretim dili olarak zaten Almancayı kullanmaktaydı. 1890'lardan itibaren Paris Merkez Komitesi kararıyla AIU'nun İstanbul'daki birkaç okulunun müfredat programına Almanca dersi konulmuştur.³³

Alliance okullarında işlenen dersler ve kitaplar, okul müdürlerinin insiyatifindeydi. Her okul aynı kitabı okumak durumunda değildi. Okullarda okutulacak kitaplar için, Maarif Umumiye Nazırlığı'nın onayı gerekmektedir. Okutulan kitapların listesi, okul müdürleri tarafından Maarif-i Umumiye Nazırlığı'na gönderilerek onaylatılmaktaydı ve onaylanan kitaplar defter-i mahsusasına kayıt edilmekteydi. Hasköy Alliance Erkek Okulu Müdürü Aron eş-Şalel'in 25 Şubat 1908'de (12 Şubat 1323) Maarif-i Umumiye Nazırlığı'na yazmış olduğu bir dilekçe, bu durumu örneklendirmektedir. Dilekçede Aron eş-Şalel; kendisinin Fransa tebaasına mensup ve Paris Üniversitesi mezunlarından olduğunu belirterek, Hasköy Nikola Mahallesi Keçeciler sokakta Musevilerin idaresinde bulunan Hasköy Alliance Erkek Mektebi'nin müdürlüğünün ve Hasköy Parmakkapı'da bulunan, Madam Nabo idaresindeki Hasköy Alliance Kız Mektebi müdürlüğünün kendisine verildiğini beyan etmiştir. Aron eş-Şalel, ilave olarak takdim ettiği evraklar ve çeşitli kitaplarla ilgili olarak gerekli muamelenin yapılması ve defter-i mahsusasına kaydı konusunda izin istemiştir.³⁴

AIU, eğitim çalışmalarının tam anlamıyla yerleşebilmesinin, ciddi bir disiplin ile gerçekleştirilebileceğine inanıyordu. Bunu neden-

³² N. Güleriyüz, *Türk Yahudileri Tarihi*, Gözlem Yayıncılık, 1993, İstanbul, s.209.

³³ A. Arslan, *age*, s.178.

³⁴ BOA, MF.HUS, 2/11.

le kendi içlerinde okul müdürü ve gramer öğretmenlerinin yer aldığı disiplin kurulu benzeri bir Talim Heyeti oluşturmuştur.³⁵ Sıkı bir merkezîyetçilikle yönetilen okulların böyle bir oluşum gerçekleştirmesi, bir kez daha disipline ne kadar önem verdiklerini göstermektedir.

Alliance okullarında Müslüman çocuklar da öğrenim görmekteydi. 17 Şevval 1310 (4 Mayıs 1893) tarihli Osmanlı arşiv belgesine göre okulda okuyan bazı Müslüman çocuk ve diğer bilgileri şöyledir;³⁶

Çocuğun ismi	Pederinin ismi	Pederinin şöhreti	İkamet yerleri
Emin Efendi	Osman Efendi	Topçu yüzbaşı	Eyüp Sultan
Ahsen Efendi	Osman Efendi	Topçu yüzbaşı	Eyüp Sultan
Abdi Efendi	Ali Efendi	Evkaf maaşçısı	Sütlüce
Nurettin Efendi	Kamil Efendi	Bahriye binbaşılardan	İstanbul
Hayri Efendi	Ahmet İzzet Efendi	Topçu kol ağası	İstanbul

Yine AIU Galata Erkek Okulu'nun açıldığı ilk dönemlerde öğrenim görmekte olan 200 öğrenciden 30–40 tanesi Müslüman'dı ve bunlar İstanbul'un en iyi ailelerin çocuklarıydı.³⁷

Alliance okulları, önemli isimlere de eğitim vermiştir. Dönemin birçok Müslüman meclis üyesinin Alliance mezunu olmasının yanı sıra, Türkiye 3. Cumhurbaşkanı Celal Bayar³⁸, Rıza Tevfik³⁹, Mahmut Şevket Paşa,⁴⁰ Kenan Büyükaksoy (Kenan Rifai)⁴¹ gibi isimler de eğitim hayatlarının bir kısmını Alliance okullarında geçirmiştir.

³⁵ BOA, MF.HUS, 2/11.

³⁶ BOA, Maarif Nezareti, Mekatib-i Gayrimüslime ve Ecnebiye Müfettişliği (MF.MGM), 3/121.

³⁷ Y. Barokas, *age*, s.82.

³⁸ Avram Galanti, "Üç Türkiye Cumhurbaşkanı ve Yahudiler," Tiryaki, S. 6, Ocak, 1995, s.39.

³⁹ A. Rondrigue, *age*, s.189.

⁴⁰ Çetin Yetkin, *Türkiye'nin Devlet Yaşamında Yahudiler*, Afa Yayınları, 1992, İstanbul, s.137.

⁴¹ Semiha Ayverdi, Nezihe Araz, Safiye Erol ve Huri Sofi, *Ken'an Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, Kubbealtı Neşriyat, s.140.

3. Alliance Israélite Universelle'in Yahudilere Meslek Kazandırma Çabaları: Çıraklık Atölyeleri

Yahudi cemaatinin kökten değişimi için açılan okulları yetersiz gören AIU, 1873 tarihinden itibaren öğrencilerin meslek edinmelerini sağlayacak çıraklık programı kurmaya başlamıştır. Çıraklık programı ile amaç, Yahudi topluluklarının sosyo-ekonomik profilini değiştirme yolunda Doğu Yahudilerine el emeği sevgisi aşılacak, tarım ve zanaatta onlara yeni beceriler kazandırmaktır. Program, okulda verilen eğitimin bir devamı niteliğindedir. Program sayesinde gençler sürekliliği ve saygınlığı olmayan mesleklere mahkum olmaktan kurtulacaktır.* Çünkü Alliance okulunu yarıda bırakıp ayrılan öğrencilerin yanı sıra okulu tamamlayan öğrencilerin pek çoğu bu tür mesleklerde çalışmaya devam ediyordu.

1878'den itibaren İstanbul AIU okullarında da çıraklık okulları kurulmaya başlanmıştır. Çıraklık örgütü, İstanbul Yahudi cemaatinin hayatına ilk kez Alliance ile girmiyordu aslında. 1867'de ha-Pe'ula adında bir dernek, kimsesiz çocuklara çıraklık eğitimi vermeyi denemişti. AIU'nun gelmesiyle birlikte dernek, AIU Çıraklık Komitesi'ne bir süre maddi destekte bulunmuş ve daha sonra bu alanı tamamen AIU'ya bırakmıştır.⁴² Çıraklık kuruluşlarının içlerine yerleştirilmiş gece kursları sayesinde, öğrenciler eğitimlerine devam edebiliyorlardı. Kızlar atölyelerde dikiş-nakış, çamaşır yıkama, ütü, dokumacılık gibi meslek dersleri alıyorlardı. Bu durum, Yahudi kızları için önemli bir gelişmeydi. Çünkü kızlar Yahudi tarihinde resmi anlamda ilk kez eğitime tabi tutulmuşlardı. Kızlar için ilk atölye, 1882'de Galata'da kurulmuş⁴³ ve bunu daha sonra diğer bölgelerde kurulan çıraklık kuruluşları izlemiştir.

* Türkiye Yahudi cemaatinin 18. yüzyılda başlayan ekonomik çöküşü, 19. yüzyılda iyice belirginleşmişti. Yoksulluk, dilencilik, eğreti yaşam koşulları birçok tarihçi tarafından baskın çizgilerle anlatılır hale gelmişti. Alliance okul müdürleri, bu kötü ekonomik durumu, nitelikli iş ve özellikle de el işi yokluğuna bağlamaktaydı. (E. Benbassa, A. Rodrigue, "19. Yüzyıl Sonunda Türkiye'deki Yahudi Esnaftı," Tarih ve Toplum, c. 11, S. 66, Haziran, 1989, s.22.)

⁴² A. Rodrigue, *age*, s.154.

⁴³ N. Gülerüz, "Alliance Israelite Okulları," s.206; A. Rodrigue, *age*, s.164.

Alliance okullarının müfredat programlarına sonradan ekledikleri bu gece dersleri için Maarif Nezareti'nden izin almaları gerekiyordu. Osmanlı Devleti, okullarının öğrencilerine meslek edindirmek için yaptığı bu girişimler karşısında herhangi bir zorluk çıkarmıyordu. Gelen isteklere kısa süre içinde cevap veriliyordu. Osmanlı arşivinden çıkan birçok belge bu durumu daha iyi açıklamaktadır. Örneğin 11 Şaban 1317 (14 Aralık 1899) tarihli dönemin sadrazamına yazılmış bir belgeye göre; Kuzguncuk, Balat ve Hasköy'de bulunan Alliance Israélite Okullarının sanayi kısmına mensup talebelere geceleri ikişer saat ders verilmesi hususunda bir istek olmuştur. İstek, Maarif ve Zabtiye nezaretleriyle haberleşilerek Şura-yı Devlet'te müzakere edilmiştir. Bu müzakerenin neticesini bildiren mazbata gönderilmiştir. Oylamayla yapılan meclis müzakeresi sonucu istek olumlu karşılanmıştır.⁴⁴

İzinsiz olarak gece derslerine başlanması ise okulun kapatılmasını gerektirmekteydi. Osmanlı Devleti'nin Alliance okulları için gösterdiği müsamaha, Alliance çıraklık kuruluşları için de kendini göstermiştir. Pek çok Alliance okulunun izinsiz olarak gece dersleri düzenlediği tespit edilmesine rağmen, devlet, okulları kapatmak yerine gerekli ruhsat işlemlerini başlatmıştır. Örneğin 1898'de Kuzguncuk Alliance Erkek Okulu'nda, gündüz eğitim verildiği halde geceleri bir takım adamların girip ders almakta ve cemiyet kurmakta oldukları görüldüğü için, okulun usul ve nizam dairesinde gerekli ruhsatı alana kadar gece derslerinin tatil edilmesi söz konusu olmuştur. Ancak okula gerekli izin verilerek eğitim ve öğretimine devam etmesi sağlanmıştır. Okulun kapatılmasına lüzum görülmemiştir.⁴⁵

5. Alliance Israélite Universelle Okullarının Devlet İçerisindeki Konumu

Alliance okulları, Osmanlı Devleti içerisinde azınlık okulları arasında yer almaktadır. Ancak Alliance'ın işleyişi değişik bir durum arz etmektedir. İstanbul'daki Alliance okulları ile beraber diğer

⁴⁴ BOA, Dahiliye Nezareti, Mektubi Kalemi (DH.MKT), 2284/73.

⁴⁵ BOA, Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF.MKT), 396/26.

tüm Alliance okulları Paris'teki Merkez Komitesi'ne bağlıydı. Emir ve istekler Paris'ten geliyor, müdürlerin okulların gidişatı ve cemaat hakkındaki bilgilendirme raporları Paris'e gidiyor, okul için gerekli araç ve gereçler, kitaplar (silgiden, rapor kağıdına kadar) Paris'e sipariş ediliyor, öğretmenlerin yıllık izin, evlenme halleri gibi birçok şey Paris'in bilgisi dahilinde gerçekleşiyordu. Dolayısıyla bu şekilde dışarıdan yönlendirilmeyle faaliyetlerini sürdüren Alliance okulları, devlet içerisinde azınlık okulu statüsünde yer almasına rağmen, birer yabancı okul gibi işlemişlerdir. Bu durum, İstanbul Valiliği'nin bile kafasının karışmasına neden olmuş olmalı ki, 12 Mart 1911'de Maarif Nezaretî'ne bir yazı yazarak Alliance okullarının yerli mi yoksa yabancı okul mu olduğu konusunda bilgi istemiştir.⁴⁶

Sonuç

AIU'nun Doğu Yahudileri üzerindeki sistemli ve örgütlü çabası, Yahudi toplumunu canlandırmış, bireye toplumsal ve kültürel imkanlar sunularak kendisini geliştirme fırsatı vermiştir. İlk dönemler muhafazakar kesimden ve din adamlarından tepki gören AIU, dini okulları destekleyerek ve onların maddi ihtiyaçlarını karşılayarak rahat bir çalışma ortamı oluşturmuştur. İbranice öğretimini hahamlara bırakarak ve bazı okullarına haham sınıfı açarak faaliyetlerini devam ettirmeye çalışmıştır.

Alliance okulları sayesinde İstanbul Yahudi cemaatinin sosyo-ekonomik durumları düzelmiş, kendilerine etiket gibi yapışan "bağnaz, cahil, yenileşme karşıtı" gibi eleştiriler, yerini artık Avrupa hayatta daha fazla yer almak isteyen Yahudi gençliğinin isteklerine bırakmıştır. İstanbul Yahudi cemaati, özellikle okulların eğitim dili olan Fransızca sayesinde yerel ve uluslararası ekonomide söz sahibi olmaya başlamışlardır. İstanbul'daki Yahudi cemaatine yön veren varlıklı Yahudilerin büyük bir kesiminin AIU okullarından mezun olması bu durumun göstergelerinden biridir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, İstanbul Yahudilerinin büyük çoğunluğunun artık Fransızca konuşmaya başlaması, AIU'nun ama-

⁴⁶ N. Kuran, *agt*, s.85.

cını dikkate aldığımızda tezat bir durumu yansıtmaktadır. Çünkü Alliance, kuruluş aşamasında Yahudilerin “içinde yaşadıkları toplumla bütünleşmelerini” esas almaktaydı. Sonuca bakıldığında ise, yaşadıkları Türk kültürü ve dilinden ziyade, Fransız kültürü ve Fransızca her zaman önceliğini korumuştur. Bu durum Yahudi cemaati içinde de bir kopuşa neden olmuştur. Çünkü ortaya yeni bir sınıf, Fransa hayranı Yahudi burjuva sınıfı çıkmıştır.

AIU’ın Batı tarzı bir eğitim sistemiyle yola çıktığı okullarının müfredat programına ilerleyen zamanlarda mesleki eğitim dersleri eklemesiyle birlikte öğrenciler hem ilim sahibi olmuş hem de açılan atölyeler sayesinde meslek edinmişlerdir. Örgütün kız çocuklarını da eğitim kapsamına alması, Yahudi tarihinde bir çığır niteliğindedir. Öyle ki kızlar, ilk kez sosyal hayatta aktif olarak rol almaya başlamıştır.

İbranice, dört işlem, Tevrat okumaları ve Tevrat’ın Ladino’ya çevrilmesinden ibaret olan geleneksel Yahudi eğitim sistemi dönüşüme uğramış ve okulların birçoğu ya Alliance’ı taklit etmeye başlamış ya da Alliance okulu haline gelmiştir. Birçoğunun daha sonraki yıllarda Alliance okulu haline geldiğini söylemek mümkündür.

Alliance, cemaat üzerinde en etkili kurum olan Hahambaşılık makamını da istediği doğrultuda yönetmeyi başarmıştır. Bu, AIU’ın ve Alliance ideolojisinin en önemli başarılarından biridir. Çünkü Yahudi cemaatini dini ve sosyal yönden kontrol eden ve birçok kez AIU’ın çalışmalarını sekteye uğratan yegane makam, artık AIU kontrolündeydi. Alliance’ın yetiştirdiği ve aynı zamanda son Osmanlı Hahambaşısı olan Hayim Nahum ile beraber Alliance mezunu kişiler, artık Hahambaşılık makamında Yahudileri temsil etmeye başlamışlardır.

AIU, izlediği politika ve faaliyetleri sayesinde, dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmış olan Yahudileri yüzyıllar sonra yeniden ortak amaç etrafında birleştirmiş ve cemaat içerisinde birlik ve beraberlik düşüncesinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. İlk

dönemler Siyonistlerle çatışma yaşayan Alliance'ın, aksine Siyonizmin temelini oluşturduğu söylenebilir. Alliance mezunu pek çok kişinin zamanla Siyonist harekete katılması bu düşünceleri doğrular mahiyettedir. Yine Baron Hirsch'in İstanbul Alliance okulları için yaptığı 1 milyon franklık bağışın yarısının, AIU tarafından Filistin'deki Mikve Yisrael adlı tarım okuluna verilmesinin bu yönde atılmış önemli adımlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.



The Effect of Haskalah on Jewish Education:
Alliance Israelite Universelle and Social Transformation
“by the example of Schools of Istanbul AIU”

Citation/©: Kuran, Neslihan, (2009). The Effect of Haskalah on Jewish Education: Alliance Israelite Universelle and Social Transformation “by the example of Schools of Istanbul AIU”, MİLEL VE NİHAL, 6 (2), 323-341.

Abstract: Alliance Israélite Universelle (AIU) succeeded a serious change in Jewish society. It was established in Paris in 1860 in order to protect Jews from social and economic corruption and to westernize them while conserving the Jewish identity and to realize their social freedom . It established many schools which adopted western style in education in North Africa and Middle East and mostly in the lands which were under the authority of Ottoman realm. With the systematic and organized efforts of AIU, traditional education system collapsed and it was replaced by the new French speaking generations who adopted the ideology of AIU. In this paper the schools which were established by AIU in Istanbul and their influence on Turkish and Jewish society will be discussed.

Key Words: Haskalah, AIU, Education in Jewish Society.





Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Islam and Other Religions: Pathways to Dialogue, Essays in Honour of Mahmoud Mustafa Ayoub,
Irfan A. Omar, ed., London: Routledge, 2006

Islam and Other Religions adlı eserin onuruna kaleme alındığı Mahmoud Mustafa Ayoub, plüralist cenahın Müslüman entelektüel simalarından biridir. Wilfred Cantwell Smith'in öğrencilerinden olan Ayoub, sadece İslami Araştırmalar üzerine değil, karşılaştırmalı din alanında da yetkin bir araştırmacıdır. Ayoub, günümüz dünyasında çatışma yerine diyalogun, hoşgörüsüzlük yerine iyi niyetin ikame edilmesi düşüncesinin samimi bir savunucusudur. Burada amacımız, söz konusu esere katkı sağlayan kişilerin görüşlerini aktarmak değil, daha çok bu yazarlarla diyalog içinde İslam ve Öteki dinler ya da dinler arası diyalog meselesini ele almaktır.

Dinlerarası ilişkiler hususunda ve daha özelinde üç İbrahimî geleneğin birbirleriyle olan ilişkileri konusunda en ciddi sorun, bir sonraki dini geleneğin bir öncekinin otoritesini ve geçerliğini sorgulaması, bir öncekinin de bir sonrakinin, kendi geleneğinin sapık bir izdüşümü olarak yargılamasıdır. Gerçekten de örneğin Yuhanna İnciline baktığımızda, orada her şeyin Mesih-merkezli olarak yeniden inşa edildiği yeni bir dille karşılıyoruz. Bu yeni dil, Yahudi sembolizmini ve özellikle hukuk merkezli geleneği çö-

kertmeye çalışır. Buna karşılık Yahudi geleneğine mensup otoritelerde Yuhanna'da oluşturulmuş yeni dilin bir tür sapkınlık ve aşırılık olduğu sonucuna ulaşır. Benzer bir biçimde Kuran'da ortaya konan tevhit-merkezli yeni dil, Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin, gerek Allah'ın birliği gerekse de vahyin bütünlüğü bağlamında şirk içinde olan ve Allah'ın dinini bölüp parçalayan bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Bütün bu olumsuz görüntüye rağmen, Muhammed Arkoun, İbrahimî geleneğin üç torununun özellikle kutsal metinlerini hermenötik anlayış zaviyesinden ele aldıklarında, birbirlerini daha iyi anlamalarına yardımcı olacağını belirtir.

Dini kimlikler açısından, Yahudilikteki seçilmişlik düşüncesi, Hıristiyanlıktaki Mesih-merkezcilik ve İslam'ın tavizsiz monoteizmi (tevhit) her bir dinin taraftarlarının kendi geleneklerine ve kimliklerine daha çok sahip çıkmalarına ve onu parlatmalarına yol açar. Her üç gelenek, kendisini insanlık tarihinin başlangıcı olarak kabul edilen Hz. Âdem'e kadar geri götürür. Fakat söz konusu dini gelenekler arasındaki çatışmanın, her biri için söz konusu olan resmi din anlayışı temel alındığında doruğa çıktığını müşahede etmekteyiz. Gerçekte bu geleneklerin farklı ve değişik yorumları, bir takım alt gelenekler açısından düşünüldüğünde, belki de bunlar arasında diyalog kurmak daha da kolaylaşır. Dolayısıyla din hakkında genel ve resmi söylemlerden somut dindarların farklı yaşantılarına ve deneyimlerine gidilirse, en azından dinlerin mutlaklık iddiasında bulunmaları o kadar da kolay olmayabilir. Ayrıca bu geleneklerin maruz kaldıkları değişim olgusu, itikadi ya da ameli anlamda dini hakikatin sadece belli bir dinin belli bir dönemine (klasik dönem) indirgenmesine de engel olacaktır.

Dinler arasındaki benzerliklerden yola çıkarak diyalog kurmak cazip gibi görünse de, dinlerarası benzerlikleri vurgulamak, metodolojik ve kimliksel açıdan sıkıntılı bir durumdur. Zira bu, dinleri homojenleştirme ve birbirine benzemeyeni zorla benzetmeye çalışma gibi bir probleme yol açar. Oysa dinler arası farklılıklara rağmen, dinler arası diyalog gerçekleşebiliyorsa, orada olgun bir

diyalog sürecinden bahsedilebilir. Yoksa öteki olarak gördüğünün farklılığına saygı göstermiyorsa, orada zaten sahici bir diyalogdan bahsetme imkânı yoktur. Bununla birlikte, nasıl ki, Hinduizm, Budizm, Çaynizm ve Sihizm Hint dinleri başlığı altında sınıflandırılıyorlarsa, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet de İbrahimî dinler başlığı altında sınıflandırılabilir.

Aslında belki de, İbrahimî dinlerin müntesiplerinin tarih boyunca birbirlerine karşı çoğu zaman tahammülsüz olmalarının arkasında yatan gerçek neden, bu üç geleneğin birbirine çok benzemesidir. Özellikle her üç dinin kanonite bağlamında kutsal kitap anlayışı ve geleneğe atfettiği değer, onları birbirine çok daha benzeştiriyor ama paradoksal bir biçimde ayrıştırıyor da. Diğer taraftan bu gelenekler daha derinden incelendiklerinde aynı zamanda belki müntesiplerinin bile farkında olmadıkları ortak noktalara sahip oldukları görülebilecektir. Her üçü de Tanrı'nın kendileriyle iletişime geçmiş olmasının kendilerini özel kıldığına inanmaktadırlar. Her üçü de vahyin muhatabı olmak suretiyle, dünyadaki bozgunculukla mücadele etme misyonuna sahip olduklarını düşünmektedirler. Örneğin Yahudiler seçilmiş kavim olduklarını düşünürken, Müslümanlar, vasat ümmet ya da en hayırlı ümmet olduklarını düşünürler. Her üç gelenek, vahyin mutlaklığı ve kanonikliği hususunda hemfikirdir. Örneğin Calvinistlerle Hanbelileri kıyasladığımızda, onların benzer püriten bir kutsal kitap algısına sahip olduklarını müşahede etmekteyiz.

Her üç gelenek de kendi dinine mutlak bir değer atfetse de, din fenomenolojisinin gelişimiyle hız kazanan otonomi fikri, bu mutlaklık iddiasını görelileştiren bir hal almaktadır. Açıkçası, mutlaklık iddiaları salt teolojik bağlamda anlaşılabilir. Zira mutlaklık iddiaları, tarih boyunca bir takım otoritelerin kendi otoritelerini sağlamak ya da güçlendirmek için kullandıkları meta-söylemlerdir. Aslında insanlar, bu tür söylemlerin teolojik olduğu kadar siyasi olduğunu da fark edebilirlerse, o zaman birbirlerini daha iyi anlama şansı yakalayabilirler.

Her üç gelenekte de, kendilerinden olmayanlar “öteki” olarak

algılanır yani öteki aynı zamanda dışarıdan bakan biridir. Aslında bu öteki yaratma işlemi, her ne kadar dışa dönük bir faaliyet gibi algılsa da, aslında içe dönük hesaplar da taşımaktadır. Zira bu öteki söylemiyle cemaatin homojenliğini sağlanırken, monolitik yapısı da garanti altına alınmış olur. Aslında modernize olmuş ve küreselleşmiş bir dünyada dini gelenekler sadece “dini” değil, dini olduğu kadar “siyasi”, “sosyolojik” vb. boyutlara da sahiptir.

Dinlerarası diyalogun amacı, günümüzün çatışma kültürünün ortasında, barış, adalet ve insan haklarına ulaşmak için işbirliği içinde olmak ve çatışmaya dayalı kriz kültürünü aşmaya çalışmaktır. Söz konusu diyalogun amacı misyonerlik olmamalıdır ve ayrıca herkesçe makbul karşılanan yeni üst bir din üretmek de değildir. Diyalog, karşılıklı anlayış ve hoşgörü kültürünü geliştirmeye, ortak insani değerleri tehdit eden potansiyel kötülöklere karşı birlikte hareket etmeye hizmet etmelidir. Farklılıklara saygı ve karşılıklı anlayış olmaksızın sahici bir diyalog gerçekleşemez. Söz konusu diyalog sürecinin din ya da dinlerin eğitimi ve öğretimiyle ilgili bir boyutu da vardır. Buna göre, bir cemaatin içindeki eğitim, öteki dinlerin imanı ile da ilgili olmalıdır. Bu nedenle öteki dinler öğretilirken, nesnel ve hoşgörölü olunmalıdır. Burada Adolf von Harnack'ın “birini bilen, hepsini bilir” söylemine karşı Max Müller'in “birini bilen, hiçbirini bilemez” ifadesi ön plana alınmalıdır. Onlar tarafından kendi dinimizin nasıl anlatılmasını istiyorsak, ötekilerin dinini öylece anlatmalıyız. Bu nedenle diğer dinlerden bahsederken, indirgemeci ve essentialist dili terk etmeliyiz.

Kur'an ayetlerinin gösterdiği gerçek, Müslüman entelektüeller ve Ehl-i Kitap teologlarının düşünöldüğünden çok daha fazla ortak noktaya sahip olduklarıdır. Reşid Rıza gibi âlimler, İslam'ın Hıristiyanlık dininden çok İsa'nın yolundan sapan Hıristiyanları suçladığını ifade etmektedirler. Kuran'da Müslümanlarla Ehl-i Kitabın barış dönemleri süresince birlikte dostça yaşamalarını engelleyecek hiçbir hüküm yoktur.

Geçen yüzyılda özellikle Batı âleminde İslam'ı anlamaya dönük saygılı bir yaklaşımın önde gelen temsilcilerinden olan

Cantwell Smith, Kenneth Cragg, Annemarie Schimmell gibi bazı isimler hatırlanmalıdır. Bu tür olumlu yaklaşımlar, her bir dinin müntesiplerinin birbirini daha iyi anlamasına vesile olacaktır. Bununla birlikte dinler arası diyalogu engelleyen faktörlerden birisi de, zihinlerdeki medeniyet şablonlarıdır. Örneğin “Orta-Doğu İslam medeniyeti” veya “Batı Hıristiyan geleneği” gibi kavramlar, bu tür medeniyet şablonlarına örnek olarak verilebilir. Oysa gerçekte, İslam doğulu olduğu kadar Avrupalı ve Amerikalı bir fenomendir. Aynı şekilde Hıristiyanlık da, Batı gerçekliği olduğu kadar Hindistan, Endonezya veya Latin Amerika gerçekliğidir.

İslam and Other Religions adlı eserde, farklı dinlerden, farklı kültürlerden araştırmacılar, ortak bir sonuca ulaşmaktadırlar. Bu sonuç, İslamiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi farklı gelenekler arasında bu dini geleneklerin müntesiplerinin farkında oldukları ya da henüz farkına varamadıkları çok sayıda ortak noktanın bulunduğudur. Jacques Waardenburg, dinler arası ilişkiler bağlamında küresel bir dünyada insanların artık kendilerini sadece dini geleneklerine referansla tanımlamadıklarını, aynı zamanda kendi ulusal kimliklerine ve sosyal sınıflarına göre de kendilerini ifade ettiklerini belirtir. Hatta dini kimlikler, bağlamlarına göre değişen sosyal yönlere sahiptir. Ayrıca Waardenburg’a göre, dini cemaatlerde empirik olarak gözlemlenebilen değişikliklere dikkat edilmelidir. Özellikle son 25 yıl içinde özellikle dinler arası hoşgörü kadar dinlerin katı ve rijit yorumları da ilerleme kaydetmiştir. Dinlerarası diyalog söz konusu olduğunda bu durum da hesaba katılmalıdır. Özellikle Hıristiyanlık ve İslamiyet’i eskatolojik temalar bağlamında karşılaştıran Bijlefeld, her iki dinde Tanrı nosyonunun, sabırlı, adaletli ve merhametli olmak gibi ortak özellikler taşıdığına işaret eder. Papademetriou, Müslümanlar ve Ortodoks Hıristiyanlar arasında hakiki bir diyalog sayesinde insanların korku ve şüpheleri aşacaklarını ve sivil bir toplumda birlikte işbirliği içinde yaşayacaklarına dikkat çeker. Shihab, 21. yy.da dindarlar arasındaki diyalogu engelleyen belli başlı faktörlere dikkat çeker. Bunlardan ilki, siyasi liderlerin kendi çıkarları doğrultusunda dini metinleri tahrif ya da manipüle etmeleridir. İkincisi, soylu ideallerin ve söylemle-

rin pratikte etkisiz olması ya da ihmal edilmesidir. Üçüncüsü, başka bir dinle diyaloga geçen dindarların, öteki geleneğin erdemleri ışığında kendi geleneğine öz-eleştirel yaklaşmayı içselleştirememesidir. Dördüncüsü, Müslümanların Hıristiyanlar hakkında çok az bilgi sahibi olması ve diğer taraftan Hıristiyan misyonerlerin çoğunun plüralist olmaktan çok evanjelik olmasıdır. Beşincisi, Hıristiyanların misyon Müslümanların davet dedikleri şeyin yapısıyla ilgilidir. Esed'in Kur'an'daki sembolleri ya da hikayeleri anlamlandırma tarzını konu edinen Chande, Esed'in Kur'an'ın Allah tarafından vahyedilen bir kelam olması noktasında Fazlurrahman gibi alimlerle müşterek bir çizgide yer alırken Kurana tarihsel-eleştirel yöntemleri uygulayan Ebu Zaid ya da Arkoun'dan ayrıldığını belirtir. Ona göre, Esed, Kurandaki kıssaların onların mitsel bağlamında yeniden düşünülmesi gereken metinler olduğu hususunda Müslümanlara meydan okumaktadır. Güney Afrikalı feminist bir Müslüman olan Shaikh, kadınların aleyhinde olan hadis metinlerini feminisit bir perspektiften ele alırken, hâkim bilgi söylemini yapıbozumuna uğratmaya çalışır.

Clarke, gizemcilik döneminden önce Şiilikteki iman ve imansızlık kavramlarını ele alırken, Kafravi ise, Fahreddin Razi'nin felsefi teolojisinde Zorunlu Varlık (Vacib-ul vücud) düşüncesini konu edinir. Douglas Berger, filozof Schopenhauer'in İslam'la ilgili fikirlerini konu edindiği makalesinde, onun İslami metinlerle karşılaştığı bağlamın, romantik oryantalist anlayışın egemen olduğu bir kültür olduğunu belirtir. Bu bakımdan Schopenhauer'in İslamiyetle ilgili kanaatleri, fenomenolojik tarzda, Müslümanların İslam'dan algıladıklarını yansıtmaktan çok kendi kişisel ve felsefi değerlendirmeleridir. Etin Anwar ise, Lao-Tzu veya Derrida gibi filozoflarla da çeşitli vesilelerle karşılaştırılmış bir Müslüman mütefekkir olan İbn-i Arabi'yi Meister Eckhart ile karşılaştırır. Ona göre, İbn-i Arabi ve Eckhart, Musa tipi peygamberlik ve İsa tipi peygamberlik modelleri hakkında müşterek görüşlere sahiptirler. Michael Fitzgerald, İbrahimi dinlerde ortak bir unsur olan monoteist tanıklık ya da şahadetin Tanrı düşüncesinin önceliği, insanların mesuliyeti ve insanlığa hizmet gibi alt başlıklar altında değerlendirildi-

rildiğinde, her üç geleneğin monoteizm bağlamında ortak noktalar taşıdığıının daha iyi anlaşılacağını belirtir. Williams, tek Tanrı'nın huzurunda Hıristiyanları ve Müslümanları bekleyen görevleri ele alırken, özet olarak Tanrı hakkındaki hakikatleri öğretmek yerine, onların hayatımızı değiştirip dönüştürmesine izin vermemiz gerektiğine dikkat çeker. Nielsen, Batı medeniyetinde iktidar ile ilgili söylemleri incelediği makalesinde bu söylemlerin ideolojik tonlar taşıdığıının önemini hatırlatır. Dolayısıyla bu tür ideolojilerce kö-rüklenen çatışma mitlerinin gerçekliğini sorgulamaktadır.

Ayoub gibi hem bir akademisyen hem de çok yönlü bir kültür elçisi sayılabilecek bir şahsiyetin misyonunda ilham alan bu makaleler, Ayoub'un gerçekleştirmek istediği hedefin başarılması biçiminde de anlaşılabilir. Ayoub, İslam medeniyetiyle diğer kültürlerin buluşmasında rolü olan ender araştırmacılardan birisidir. Bu bakımdan o, İslam'ın ortadoğuya hapsolmasına mani olan ve İslami geleneğin küresel lige taşınmasını sağlayan kanallardan birisidir de. Ayoub'un karşılaştırmalı din bilimine sağladığı katkılar, özellikle "Tarihin Sonu" veya "Medeniyetler Çatışması" gibi diyalojik mantıktan uzak ve essentialist söylemlerin ötesine geçebilme adına bir fırsat olarak değerlendirilebilir.

Emir KUŞÇU

(Yrd. Doç. Dr. İnönü Ü. İlah. Fak.)



"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak

Jürgen Habermas, **Siyaset Kuramı Yazıları**

Çev. İlknur Ata, YKY, İstanbul, 2010.

Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü, "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim, İletişimsel Eylem Kuramı, Bölünmüş Batı ve Doğalcılık ve Din Arasında gibi eserlerinden tanıdığımız ünlü Alman düşünür

ve sosyolog Habermas, 1996 yılında yayımlanan siyaset kuramı yazılarından seçilerek oluşturulan "Öteki" Olmak "Öteki"yle Yaşamak isimli çalışmasında, cumhuriyetçi ilkelerin evrensel ve nesnel içeriğinden hareketle, günümüz toplumlarının karşılaştıkları sorunları tartışmaya açma ve onlara olası çözümler sunma çabasıdadır. Dinler ve kültürlerarası diyalogun ve dünya barışının sıkça tartışma konusu yapıldığı günümüzde, Habermas'ın konu ile ilgili değerlendirmelerinin ve önerilerinin düşünce ufukumuzu açıcı nitelikte olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Çünkü çalışma, yazarının da ifade ettiği gibi, "özellikle çokkültürlülüğün ortaya çıkardığı çelişkilerin yoğun bir biçimde görüldüğü çoğulcu toplumların, uluslar-üstü bir birlik oluşturmak için bir araya gelen ulus-devletlerin ve istemleri dışında zorunlu bir risk toplumu haline getirilmiş dünya toplumu yurttaşlarının karşılaştığı sorunlara yanıt verme" (s. 7) çabasının bir ürünü niteliğindedir. Kitap, çok öz ve özet bir cümle ile ifade edecek olursak, günümüz çoğulcu toplumlarda yaşanan özgürlükler mücadelesinden ve haklar çatışmasından, Kant'ın dünya vatandaşlığı düşüncesine kadar uzanan geniş bir yelpazede bireyin ontik ve politik konumunu belirlemeye çalışmaktadır.

Dört ana bölümden oluşan çalışmanın ilk üç bölümünde, Avrupa ulus-devletinin konumu ve geleceği; ulus, hukuk devleti ve demokrasi arasındaki ilişki; Kant'ın ebedî barış düşüncesi; demokratik hukuk devletinde tanınma mücadelesi; "tartışımçı/müzakereci politika" kavramının açıklığa kavuşturulması ve hukuk devleti ile demokrasi arasındaki içsel ilişki gibi konular eksenindeki düşünce ve değerlendirmeler yer alıyor. Dördüncü bölüm uzun soluklu tek bir yazıdan oluşuyor. "Ahlâk'ın Bilişsel İçeriğine İlişkin Soykütüsel Bir İnceleme". Burada "öteki" kavramının ahlâksal açıdan temellendirilmesi üzerine düşüncelerle karşılaşıyoruz. Açıkcası kitap, yazarının bir yandan tarihten ekonomiye, felsefeden sosyolojiye, uluslararası ilişkilerden demokrasiye, hukuk felsefesinden ahlak felsefesine kadar geniş ve derinlikli ilgisini yansıtması, diğer yandan bir Alman filozofunun kendine özgü üslûbunu ve zorlu anlatım tarzını taşıması dolayısıyla kuş-

kusuz okuru zorlayan ancak Habermas'ın düşünce evreninden dünyanın politikasına ve bireyin oradaki hallerine bakmak isteyenler için de iyi bir tercih olma özelliğini taşımaktadır.

Daha detaylı bir değerlendirmeye geçecek olursak, birinci bölüm "Ulus-Devletin Bir Geleceği Var mıdır?" sorusuna yanıt aramaktadır. Biraz da Federal Almanya'nın siyasi geçmişine ve yakın tarihine göndermeler içeren bu bölümde Habermas, ırk kökenli ve ortak bir yazgıya sahip bir kültürel toplum olarak tanımlanan ulus kavramını tartışma konusu yapmakta ve günümüzde yaşanan bir çok sorunun bu romantizm kaynaklı ulus anlayışının bir ürünü olduğu sonucuna varmaktadır. (s. 7) Ulus kavramının Fransız ve Amerikan devrimlerinin doğal bir sonucu olduğu ve artık ulus-devletlerin dünya siyasetini karakterize ettiği reddedilemeyen bir gerçektir. Uluslar üstü bir örgüt olarak "Birleşmiş Milletler" tamaması da buna işaret eder niteliktedir. Yazar'a göre, ulus olgusu ve ondan türetilen ulus devlet anlayışı, bir yandan yeni bir meşruluk temelinde sosyal entegrasyonun ve ortak bir yazgıya dayalı dayanışmacı toplum bilincinin yeni ve daha soyut bir biçimini olanaklı kılmakta iken, diğer yandan siyasi egemenliği ve meşruluk sorununu dinsel temelden seküler bir zemine taşımak suretiyle insanlığın laikleşme sürecinde olumlu ve anlamlı bir işlev görmüştür. (s. 19, 20) "Ulus-devlet, ilk modern toplumun çürüyen birlik bağlarını, devlet vatandaşlarının dayanışmacı ilişkisi kavramıyla yeniden sağlamlaştırarak tarihte büyük bir başarı elde etmiştir." (s. 23) Ancak gerek kavramsal (ilkesel) gerekse görgül (empirik) olarak incelendiğinde milliyetçilik ile cumhuriyetçilik arasında bir takım gerginlikler ve çelişkiler mevcuttur. Kavramsal olarak bakıldığında ulus sözcüğünün bir, bir devletin vatandaşı olmak iki, devletten bağımsız olarak bir halkın mensubu olmak şeklinde birbiri ile çelişebilen iki farklı anlamı vardır. İşte ulus devlet olgusu, bu kavramın içerdiği ikilemi zorunlu olarak taşımak durumundadır. Olgusal ve tarihsel olarak bakıldığında ise, bir yandan bilimsel saflaştırma, diğer yandan propagandacı yaklaşım milliyetçiliğin siyasi elit gruplarca suistimalini baştan elverişli kılmaktadır. Tarihte bunun örneklerini bulmak ise hiç de zor değildir. "1871 ile 1914

tarihleri arasındaki Avrupa emperyalizminin tarihi, tıpkı 20. yüzyıldaki köklü milliyetçilik gibi (Nazi ırkçılığına değinmeye gerek bile duymuyorum), ulus düşüncesiyle, milletleri, gösterdikleri bağlılıklarıyla anayasal devlete güdülemekten çok, kitleleri, hiçbir biçimde cumhuriyetçi temel ilkelerle bağdaşmayan amaçlar doğrultusunda harekete geçirdiği acı gerçeğini göstermektedir.” (s. 25)

Ayrıca, yazara göre, günümüz çoğulcu toplumlarında bizler kültürel açıdan homojen bir ulus-devlet modelinden gittikçe uzaklaşan güncel gerçeklerle iç içe yaşamaktayız. Üzerinde yaşadığımız yaşlı yerkürede kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayısı ve gücü gittikçe artmaktadır. Normatif açıdan asla kabul edemeyeceğimiz etnik temizlik dışında bundan kaçmamız da asla olanaklı değildir. Bu durumda çokkültürlü toplumları bir arada tutmanın tek yolu sadece liberal özgürlüklerin ve siyasi katılım haklarının bireylere ve topluluklara tanınması değil, aynı zamanda dünyevî boyutta sosyal ve kültürel ortaklık haklarının da sağlanmasıdır. Bunun yolu da, hukuk devleti ve demokrasi arasındaki ilişkiden hareketle farklılıkları ve ihtilafları ortadan kaldırmak ve uyrukları tekipleştirmek değil, farklılıkları sisteme dahil etmek, onlara sistem içerisinde kendilerini ifade edecekleri yaşam alanları tanımak, bir başka ifade ile farklılıkları, hatta aykırılıkları benimsemektir. Bu benimseyici topluluğu aynı zamanda “ahlaksal [ahlaklı] topluluk” olarak niteleyen yazar, ahlaklılığın ölçütünü çalışmasının önsözünde de ifade ettiği gibi “ayrımcılığın ve haksızlığın kaldırılmasıyla birlikte marjinalleri, karşılıklı saygı temelinde benimseme” (s. 9) olarak tanımlamaktadır. Yazara göre benimsemek, “kendi içine kapatmak ve ötekine karşı kapanmak demek değildir. ‘Ötekini benimsemek’ toplumsal sınırların herkese –hatta ve özellikle de, birbirine yabancı olan ve birbirine karşı yabancı kalmak isteyenlere- açık olması demektir.” (s. 9)

“Küresel Düzeyde ve Devlet Düzeyinde İnsan Hakları” ismini taşıyan ikinci bölüm, “200 Yıl Sonra- Kant’ın Ebedî Barış Düşüncesine Bakış” ve “Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücade-

lesi” başlıklı birbirinden bağımsız iki uzun soluklu yazıdan oluşmaktadır. Kant’ın “Ebedî Barışa Doğru” (*Zum Ewigen Frieden*) isimli makalesinin yayımlanışının iki yüzüncü yıldönümü münasebetiyle Habermas, bu bölümde onun dünya yurttaşlığı hukuku anlayışını günümüzün bilgi birikimi ve tarihsel deneyimlerimiz ışığında yeniden gözden geçirmeye ve günümüz koşullarına uyarlamaya çalışmaktadır. Birçok düşünürü göre, Milletler Cemiyeti’nin ve günümüzde Birleşmiş Milletlerin düşünsel temelini oluşturan bu makale Habermas’a göre yeniden okunmalı ve güncellenmeli; Birleşmiş Milletler de ihtiyaçlar doğrultusunda hukuksal ve işlevsel olarak yeniden yapılandırılmalıdır. Her şeyden önce, Kant’ın söz konusu makalede ileri sürdüğü dünya vatandaşlığı hukuku, hükümetleri tek tek bağlayacak şekilde kurumsallaştırılmalı ve dünya barışı da hem hükümetler hem de kimi yönlerden hükümetleri aşan sivil güçler ve uluslar arası toplum kuruluşları tarafından desteklenmelidir. Örneğin, yazara göre, “Milletler Cemiyeti [ve benzeri kurum ve kuruluşlar], üyelerini, yaptırımlarla hukuka uygun davranışlara en azından teşvik edebilmelidir.” (s. 83. 84.) Çünkü, devletlerarası hukukun öngördüğü masumiyet iddiasını çoktan yitirmiş olan bir zamanların egemen devlet özneleri, içişlerine müdahale etmeme ilkesi ile yetinemezler. İnsanî müdahaleler sorununun bir yansıması ve sonucu olarak çokkültürlülük ve çeşitlilik olgusu ön plana çıkmıştır. Ayrıca, sorunun devlet aygıtını aşan bir boyutu da vardır. Temel hak ve özgürlüklerin korunması sorunu salt hukuksal bir sorun olmayıp, arka planında yatan etik bir duruş ve kültürel bir bakıştan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği için, ulusları ve ulusal yapıları aşan oluşumlar da bu konuda desteklenmelidir. Çünkü bugün, dünya çapında iş yapan otuz büyük işletmeden her birinin yıllık cirosunun, Birleşmiş Milletler Örgütü’nde temsil edilen doksan devletin millî gelirinden daha fazla olduğu düşünülecek olursa, sorunun ve çözümünün salt devletsel organizasyonları aştığı çok daha kolay anlaşılabilir. Açıkcası, 20. yüzyılın, bütün eksikliklerine rağmen bu konuda olumlu bir gelişme grafiği gösterdiği de inkar edilemez. “... Green Peace ya da Amnesty International gibi devletsel-olmayan yeni

organizasyonlar, kamuoyunda, devletlere karşı uluslar arası örgüleşmiş sivil toplumdan çıkan aktörlerin sayısının gün geçtikçe arttığına ilişkin bir göstergedir.” (s. 81)

Her durumda azınlıklar egemen bir güç olarak tanımlanan devlet aygıtının gücü ve otoritesi karşısında özel ve özerk hakları ile kültürel, etnik ve dinsel kimlikleri ile “tanınma” kaygısı içerisindedirler. Bu tanınmanın en güvenli yolu, farklı olduklarının ve farklılıklarının yasal bir güvence altına alınmasıdır. Ancak, hukukun özellikle de yazılı modern hukukun bir takım açmazları özsel olarak içerisinde barındırmasından dolayı yasal güvence, tanınma konusunda yetersiz kalmaktadır. Şöyle ki, modern hukuk, açıkça yasaklanmayan her şeye izin verildiği gibi bir öncüle dayandığı için *biçimsel*, tek tek her bir bireyi öznel hakların taşıyıcısı yaptığı için *bireyselci*, siyasi yasa koyanların değiştirilebilir kanaat ve kararlarına dayandığı için *olumsal* olması nedeniyle bir çok açıdan yetersiz kalmaktadır. İşte burada devreye etik girmek durumdadır. Habermas’ın ısrarla vurguladığı ve altını çizdiği de zaten tanınmanın bu ahlaksal yönü ve içeriğidir. Ona göre bu tanınmanın ahlaksal yönünün en temel vurgusu da saygı duygusu olmaktadır. Bu iki türden bir saygıdır: 1. Cinsiyet, ırk ve etnik kökenden bağımsız olarak, her bir bireyin kendine özgü kimliğine saygı. 2. Haksızlığa uğramış grupların fazlasıyla değer verdiği kendine özgü davranış biçimlerine, hareketlerine, farklı dünya görüşlerine saygı. Ancak, buradaki hukuk ve etik birbirinden bağımsız ve bütünüyle ilişkisiz şeyler değildir. Hukukun etik bir yönü ve içeriği olmalıdır. Habermas’ın ifadesiyle devlet, azınlık haklarının ihlalinin önüne “.... hukuk düzeninde etik tarafsızlığa yer vermekle değil, temel hakların hayata geçirilmesinde izlenecek demokratik süreçlerin ve hukuk toplumlarının içine etik anlayışı yerleştirmekle geçilir.” (s. 127) Sonuç olarak bir toplumsal yapı ya da siyasal organizasyon tüm farklılıkları ile ayakta kalmak ve tarih sahnesindeki varlığını devam ettirmek istiyorsa, bir yandan bünyesindeki “ötekileri” ve “yabancıları” hukukî olarak tanımak ve ahlakî olarak da saygı ile karşılamak, diğer yandan ise bağlı olduğu demokratik süreçlerin ve hukuk ilkelerinin içine etik anlayışı yerleştirmek

zorundadır. Bu, bir toplumun öz-dönüşüm gücüne sahip olmasının ve sahip olduğu gücü korumasının zorunlu koşuludur. Çünkü, “modern toplumlardaki hızlı değişim, tüm yerli yaşam biçimlerini parçalar. Sadece eleştiri ve kopmalarla öz-dönüşüm gücüne sahip kültürler hayatta kalır. Hukuksal güvencelerin tek dayanağı da her zaman, herkese, kendi kültürel çevresinde bu gücü yenileme olanağını tanumasıdır. Bu güç de ancak, yabancıları ve yabancı olanı ayırmakla değil, yabancılar ve yabancı olanlar arasındaki karşılıklıkla artar.” (s. 132)

“Tartışımçı Politika Ne Demektir?” başlıklı üçüncü bölüm de iki kısımdan oluşmaktadır. “Demokrasinin Üç Normatif Modeli” başlığını taşıyan birinci kısımda yazar önce, liberal ve cumhuriyetçi politika modellerini tanımlayıp eleştirel bir süzgeçten geçirdikten sonra, onların artılarını içerdiğini ama eksilerini ve açmazlarını dışladığını söylediği ve kendisinin kavramsallaştırdığı “tartışımçı politika” (deliberative politic) modelini ileri sürmektedir. Tartışım (müzakere), yazarın yaptığı bir alıntıyla da açmaya ve tanımlamaya çalıştığı gibi, “...kişinin kendi talepleri kadar başkalarının taleplerine de gönderme yapan gerekçelerle ikna edilmeye açık olması anlamına gelen toplumsal işbirliğine yönelik belli bir tutuma işaret eder. Tartışım aracı –katılımcıların kendi can alıcı çıkarlarına ilişkin anlayışlarını bildirmelerini de içeren- iyi niyetli görüş alış verişidir... burada her oylama, eğer oylama yapılıyorsa, bireysel yargıların toplanmasını simgeler.” (s. 156) Bu nedenle, tartışımçı politikada yazara göre, tartışma, otoritenin ele geçirilmesi anlamında sadece meşrulaştırıcı bir gücü ortaya koymakla kalmaz. Bu tarzda yürütülen siyasi müzakereler daha çok siyasi gücün uygulanış ve kullanılış biçimine de bir bağlayıcılık kazandırır. İdari ve siyasi güç yalnızca politikalar temelinde ve demokratik süreçle ortaya çıkan yasaların belirlediği sınırlar çerçevesinde uygulanabilir. Ayrıca bu tür bir politika ve ondan çıkarsanan hukuk da, bir önceki bölümde değindiğimiz hukuk-ahlak ilişkisine uygun bir hukuksal yapı ve anlayış üretir. Çünkü “siyasi olarak yazılan bir hukuk eğer meşrulaşacaksa, en azından somut bir hukuk toplumunun ötesinde genel geçerliliğe sahip ahlaksal temel ilkelerle

uyuşmak zorundadır.” (s. 157)

“Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki” başlıklı kısımda ise yazar, “hukuk devleti ölçütlerinde olmayan kurumlara sahip devletsel hukuk düzenlerinin mevcut olması gibi, demokratik anayasası olmayan hukuk devletleri de vardır.” (s. 167) diyerek hukuk devleti ile demokratik devlet arasındaki ayrıma işaret eder ve meşru bir hukuka dayalı her devletin zorunlu olarak demokratik olamayacağını ya da, bir başka ifade ile, hukuklu olmasına rağmen demokratik olmayan devletlerin de olabileceğini ifade eder. Bu noktada geleneksel hukukla modern hukuk arasında bir ayrıma işaret eden yazar, modern hukuk anlayışının geleneksel hukuk anlayışından farklı olarak, -Batı Avrupa’daki feminist eşitlik politikaları örneğinde olduğu gibi- her bir vatandaşa eşit olarak verilen özerklikle kendisini meşrulaştırdığını ve bu meşruiyetin de demokratik yapıların önkoşulu olduğunu ileri sürer. Bir adım daha öteye giden yazar, bir yapının, organizasyonun demokratik olarak nitelendirilebilmesi için dayandığı hukukun, üyelerinin özel ve kamusal özerkliklerini güvence altına alan bir hukuk olması gerektiğini de söyler. Çünkü kamusal özerkliğin kullanılması ancak özel özerkliğin kullanılabilmesi ile mümkündür. Yazar’ın ifadesi ile, “hak kişilerin özel özerkliği olmadan hiçbir hukuk olamaz” (s.175) ve vatandaşların özel özerkliğini koruyan temel haklar güvence altına alınmadan, vatandaşların bir devletin uyruğu olarak kamusal özerklikten yararlanabilmelerini sağlayan koşulların hukuksal kurumsallaştırılması için bir ortam da olmaz. Bundan çıkan sonuç ise, özel ve kamusal özerkliğin birbirlerinin önkoşulu oldukları ve -örneğin- temel insan haklarının halk egemenliği ile kıyaslandığında birinin diğerine göre bir öncelik ve üstünlük taşıyamayacağıdır.

“Yapılması İstenenlerin Geçerliliği Ne Derece Akılcıdır?” başlığını taşıyan dördüncü ve son bölüm ise, “Ahlak’ın Bilişsel İçeriğine İlişkin Soykütüksel Bir İnceleme” isminde uzun soluklu bir makaleden oluşmaktadır. Ahlakî cümlelerin ve önermelerin temellendirilmesine ve içeriğinin belirlenmesine ilişkin derinlikli tartış-

maların yapıldığı yazıda, önce din-ahlak ilişkisinden söz edilmekte ve bu ilişkinin günümüz sorunlarını çözme konusunda yetersiz kaldığına işaret edilerek diğer ahlak kuramları incelenmeye çalışılmaktadır. Dünyevi batılı toplumlarda ahlaksal gündelik sezgilerin hala büyük ölçüde başsız bırakılmış, hukuksal açıdan kişisel bir sorun olarak ilan edilmiş dinsel geleneklerin normatif tözünün etkisinde biçimlendiğini söyleyen (s. 186) yazara göre, kitlelerin, dünya görüşleri açısından çoğulcu topluma geçmeleri ile birlikte modern toplumlardaki herkesçe paylaşılan bir ahlakın kamusal geçerlilik temeli olarak din ve içerisinde kök salan töre parçalanmıştır. Herkesi bağlayan ahlaksal kuralların geçerliliği artık yaratıcı ve kurtarıcı aşkınsal bir tanrının varlığını ve etkinliğini gerektiren gerekçeler ve yorumlarla açıklanamamaktadır. Bu durumda, bu kuralların bilişsel içeriğini Habermas'ın "tartışım etiği" dediği şey doldurmak durumundadır. Tartışım etiğinin temelini ise İyi ve Adalet kavramları/olguları belirlemektedir. "Eğer İyi, artık aşkın olarak önceden verilmediyse, yalnızca topluluğun üyelerine karşı gösterilen saygı.... İyi olmak ilkesini oluşturacaktır." (s.203) "İyinin karşısında adil olanın önceliği olmadan, etik açıdan tarafsız olan bir adalet kavramı da olamaz. Aksi halde dünya görüşü açısından çoğulcu toplumlarda, eşit-adil bir arada varoluşun düzenlenmesinde başarısız sonuçlara varılır...."(s.208) Temelini, iyi ve adalet olgusunun şekillendirdiği tartışım etiği, özü itibarıyla, neyin ahlakî açıdan iyi ve yine neyin hukukî açıdan doğru olarak niteleneceğinin karşılıklı saygıya dayalı tartışmanın sonucunda taraflar tarafından belirleneceğini öngörür. Burada tartışmanın tâbi olması gereken bazı önemli kurallar vardır. Bu kurallar, "(a) önemli faydalar getirecek hiç kimse katılımdan (tartışımından) dışlanmamalı, (b) herkese katkı getirme konusunda eşit fırsatlar verilmeli, (c) katılımcılar söylediklerini düşünmeli, (d) iletişim, dışarıdan ve içeriden gelecek zorlamalardan arınık olmalıdır..." (s. 225) şeklindedir.

Ancak bu kurallar uygulandığında, herkese gösterilecek eş-saygı zemininde bir arada eşit haklarla yaşayabilmenin olanakları sağlanmış olacaktır. Buradaki herkese eş-saygı ise, sadece soydaş-

lara ve bizden olanlara değil aynı zamanda ötekine, yani farklı oluşu nedeniyle diğerine gösterilme koşulunu temel almaktadır. Sonuç olarak, yazarının da ifade ettiği gibi, ötekine karşı *bizden biri olarak* dayanışma göstermek, tözsel olan her şeye direnen ve gözenekli sınırlarını sürekli daha da öteye taşıyan bir topluluğa ait esnek “Biz”i kapsamaktadır. Bu ahlaksal topluluk, ayrımcılığın ve haksızlığın kaldırılmasıyla birlikte marjinalleri, karşılıklı saygı temelinde benimseme düşüncesi üzerine kurulmuştur.

Habermas’ın ulus devletten ebedî barışa, tanınma mücadelelerinden demokrasinin normatif modellerine, tartışımcı/müzakereci politika anlayışından ahlakın bilişsel içeriğine ilişkin yaptığı çözümlere kadar çok geniş bir yelpazede ele aldığı ve günümüzün güncel meseleleri ile ilişkilendirerek tartışmaya çalıştığı sorunlar, açıkcası konuya ilgi duyan okurlar için ilginç ve üzerinde durulmaya/tartışmaya değer konular gibi görünmektedir. Özellikle, günümüz toplumlarının ve devletsel yapılarının tektiplikten çoğulluğa, benzerlikten farklılığa, homojenlikten heterojenliğe doğru bir değişim ve dönüşüm yaşadığı düşünülecek olursa, Habermas’ın söz konusu konular/sorunlar çerçevesinde ileri sürdüğü çözüm önerileri –ister onaylayalım, isterse reddedelim- daha uzunca bir süre bizim tartışma gündemimizde yerini koruyacak gibidir.

Ferhat AKDEMİR

(Yrd. Doç. Dr., Sinop Ü İlah. Fak.)



**Islam and Global Dialogue:
Religious Pluralism and the Pursuit of Peace,**
ed. Roger Boase, Aldershot: Ashgate Publishing, 2005.

Modern Batı dünyasının, evrensel ahlaki, siyasi ve dini ilkeler oluşturma adına 20. yüzyılın ortalarından itibaren dinler arasındaki ilişkileri yeniden modern bir zihinle şekillendirmeye giriştiğine ilişkin çok yaygın bir kanaat söz konusudur. Batı’nın kendi tarihsel

ve felsefi tecrübesinden hareketle inşa etmeye çalıştığı bu düşünce sistemine bütün dinleri dâhil ederek ortak bir ahlak doktrini yahut kendi açısından barışı ve adaleti mümkün kılacak olan ahlaki ilkeler oluşturma yoluna gittiği düşünülmektedir. Bu bağlamda, başlangıçta kendi Yahudi-Hıristiyan mirasını sorgulayarak artık yüz yüze, kapı komşusu olduğu “ötekini” tanıma ve yeniden anlamlandırmaya ve onunla ilişki kurmaya yönelik yeni bir sistem geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu çaba esasen kendisinin ve ötekinin hakikat iddialarını olumsuzlayarak, insan hakları ve benzeri modern söylemlerden hareketle evrensel ilkeler koyma eğilimini içermektedir. Temelde plüralist olarak tanımlayabileceğimiz bu yeni ideolojiye, bütün dinlerin tarihsel tecrübelerini çoğulcu tarzda yeniden yorumlayarak ulaşmayı hedef edindiği görülmektedir. Aşağıda tanıtımını yaptığımız çok yazarlı kitabın temel tezleri de sözünü ettiğimiz düşünce sisteminin günümüzde ihtiyaç duyulan barış ve adaletin tesisinde önemli bir role sahip olduğu yönündedir. Ürdün kraliyet prensi Hasan b. Talâl, dini farklılıklara rağmen ortak bir insani düzlemin mevcut sosyal ve siyasi sorunlara ve bunların yol açtığı savaş durumlarına karşı geliştirilmesi gerektiğini bu eser için yazdığı takdim yazısında detaylı bir şekilde ele almaktadır (s. xv).

Kitabın editörü Roger Boase, kitabın önsözünde bu çalışmanın Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman topluluklar arasında karşılıklı bir anlama zeminin oluşmasına katkı sağlaması amacıyla şekillendiğini belirtmektedir. Bu idealinin ötesinde, dini çoğulculuk ile İslam arasında bir çatışma ve zıtlıktan bahsedilemeyeceği iddiasında bulunarak İslam’ın bir savaş dini olmadığı hususunda başta Kur’an-ı Kerim ayetleri olmak üzere hadislerden ve ashabın ifadelerinden deliller getirmektedir (s. xvii-xviii). İslam’ın Batı tarafından doğru algılanmayışını Batı’da seküler ahlaki değerlerin gelişmesine karşın İslam dünyasındaki gerilemeye atıfta bulunan editör, dolayısıyla mevcut önyargıların kaldırılmasında dinlerarası diyalogun gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Boase, 11 Eylül olaylarının da farklı dini geleneklere müntesip bilim adamlarının bir araya gelerek daha çoğulcu bir çerçevede ele almalarını bu kitabın

yazılış gerekçesi olarak sunmaktadır. Kitabın Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dinleriyle diyalog söylemini geliştiren kilisenin de sıkça kullandığı “İbrahimi Dinler” bağlamıyla sınırlandırıldığı telaffuz edilmektedir. Editör bu durumu bir basamak ileriye götürüp söz konusu dini gelenekleri birbiriyle yarışan kardeşler olarak görmekte, temelde aynı kutsal metinleri paylaştıklarını iddia etmekte ve her üçünü kitab ehli addederek önsöz için Prens Hasan’a teşekkür etmektedir (s. xix).

Kitabı oluşturan Yahudi Hıristiyan ve Müslüman yazarların yazılarını önyargılardan kurtularak barışçıl ve çok dinli toplum yapısı üst bağlamıyla ele aldıklarını söyleyen editör, kitabın da alt başlığında geçen dini çoğulculuğun bu çerçevenin felsefi dayanağını oluşturduğu kanaatindedir. Teolojiye ve ahlaka dair tezleri olan dini çoğulculuğu daha çok moral-pratik söylemin gerçekleştirilmesinde kullanan Boase, medeniyetler çatışması tezine bu yolla karşı çıkmaktadır (s. 1). Hiçbir dini geleneğin mutlak anlamda hakikati içermediği tezinden hareket eden dini çoğulculuk fikri, dinlerin mutlak hakikate sahip olma iddialarından vazgeçmeleri yahut bunu mutlak olarak görmemeleri temelinde gelişme göstermiştir. Buna karşın dinlerin hakikat iddialarının olumsuzlanmasını öngören çoğulcu düşünce, aynı zamanda bu paradigmanın dinlerin fark edemediği mutlak hakikati bildiğini ima eder görünmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bu söylem dinlerin sahip olmadığı bir üst hakikatin olduğunu ve dolayısıyla onun ne olduğunu bildiğini ima ederken, mevcut dini gelenekler üzerinde bir hakikat hegemonyası kurmaya çalışır görünmektedir.

Editoryal bir çalışma olan bu kitap üç ana başlık altında işlenmektedir. Öncelikle diyalog söylemine dair tanımlamalar birinci bölümde, İslam ve Batı arasındaki çekişme ve diyalogların dününü ve bugününü yorumlayan metinler ikinci bölümde, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların dini farklılıkları modern dünyada nasıl algıladıklarını inceleyen makaleler üçüncü bölümde yer alırken son yazı niteliğindeki bir metinle kitap son bulmaktadır. Birinci bölümde dini çoğulculuğun aydınlanma çağına dayanan kökle-

rine ve dinin temelde olumsuzlandığı bu felsefenin getirdiği rölativizmin ve dönemin mevcut söylemlerinin dışlayıcı tavrına değinilmektedir (ss.13-15). Aydınlanmayla birlikte çoğulcu bir dünyanın temellerini atan Batı aslında kendi kültürel kodlarını oluştururken insanı merkeze alıp onun dışındaki her şeyi görece değişken olarak addetmişti. Dolayısıyla modern dönemde İbrahimi dinler bağlamında ele alınan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'dan istenen ahlaki güç olabilmeyen çoğulcu düzlemde gerçekleşme seviyesi belki de günümüz diyalog tartışmalarından beklenen sonucu ele vermektedir. Bu bağlamda ahlaki ilkelerin öne çıkarılması, barış ve demokrasi gibi söylemlerin İbrahimi dinler aracılığıyla insanlığa iletilmesi ve söz konusu dini geleneklerin birbirlerini yeterince araştırmaları ve tanımaları istenmektedir. Bunun yanı sıra her dini geleneğin -aydınlanmanın kazandırdığı bir ilke olarak- bir özeleştirici yaparak önyargılarından kurtulma yoluna gitmeleri uygun görülmektedir. Hans Küng'ün evrensel ahlak düşüncesine atıfla ahlaki temellere dayalı bir çoğulcu düşüncenin savunulduğu görülmektedir (ss.15-18). Elbette dinlerin ortaya koyduğu ahlaki erdemler arasında bir benzerlik söz konusu olabilir. Ancak konunun teolojik düzlemde koparılarak ahlaki bir çerçeveye, dahası Avrupa aydınlanması eksenli mutlak anlamda insanı öncelleyen ilkelerin benimsenmesi çabası ve bahsi geçen dinlerin adeta çizilen bu yol haritasının dışına çıkmasının engellenmesi, dinlerin teolojik köklerinden aldıkları ahlaki moral durumların üstü kapalı olarak olumsuzlanmasını öngörmektedir. Ayrıca dini metinlerin Batı aydınlanması eksenli söz konusu evrensel ahlaki destekleyecek ve bununla çelişmeyecek şekilde çoğulcu bir tarzda yorumuna tabi tutulması da söz konusudur.

Dini farklılıklara ve dini hakikat söylemlerine dair, dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu olmak üzere üç yaklaşıma dair kavramsal çerçevede uzun tanımlama ve tartışmalara yer verilmektedir. Hıristiyanların kendi dinleri dışında kurtuluşun olmadığını savundukları ve tarihsel seyir içerisinde dışlayıcı baskın fikrin, Batı'daki Hıristiyan fundamentalist akımlar tarafından kendi politik ve şovenist fikirlerinin temellendirilmesinde kullanıldığı varsayılm-

maktadır. Benzeri dışlayıcı düşüncenin İslami fundamentalistler için de söz konusu olduğu ileri sürülmektedir. (ss. 28-30). Kapsayıcı söylemin Hıristiyanlık içerisinde kendisine yer edindiğini ve II. Vatikan Konsili sonrasında bunun müşahhas bir şekilde *extra ecclesiam nulla salus* (kilise dışında kurtuluş yoktur) ilkesinden ima yollu vazgeçilerek diğer geleneklerde de kurtuluşun ve hakikatin kısmen de olsa söz konusu olabileceğine vurgu yapıldığı ifade edilmektedir. Aynı zamanda kapsayıcı söylemin aslında öteki geleneklerin özgün durumlarını yok saydığı ve sahip olduğu doğrulanabilir teolojik ve ahlaki ilkelerin köken olarak kapsayıcı söylemin kendisinden sudûr ettiği veya onunla ilintili sayılmakla geçerli olabileceği dile getirilerek bunun diyalogu engelleyen bir durum olduğu kabul edilmektedir (ss. 31-37).

Ötekinin fikrini yok sayan dışlayıcılık ve herkesi tek bir çatı altında özellikle “anomin Hıristiyanlık” adı altında bir araya getirmeye çalışan kapsayıcılık iddiaları karşısında hakikatin mutlaklığını olumsuzlayan ve dinleri adeta Tanrı’nın farklı taraflarının yansıması sayan çoğulcu söylem öne çıkarılmakta ve desteklenmektedir. Zira bu yaklaşımın dini farklılıkları bir duvar ve engel olmaktan çıkardığı, mutlakiyetin izafiliğiyle her dini geleneğe kendi sınırları içerisinde bir hakikat alanı verdiği öngörülmektedir. Bununla birlikte ötekinin hakikat söyleminin de doğrulanması gerekli görülmektedir. Bu yolla diyalogun yolunun açılmış olacağı hararetle savunularak dinler arasındaki eşsizlik/biriciklik iddialarının sınırlandırılmasının sağlanacağı düşünülmektedir. (ss. 37-39). Aslında bu durum, bir dinsel geleneği oluşturan temel unsurların bir ölçüde esnetilmesi yoluyla kendi mutlakiyetlik ve biriciklik iddialarından vazgeçmesini arzu eder ve bu yolla bir dinlerarası diyalogun mümkünliğini varsayar. Bir söylem analizi çerçevesinde bakıldığında çoğulculuk, dinlerin üstünde bir konumla harekete etmekte ve gündemi kendi düzleminde işleyerek öte dünya fikrine hitap etmeyen bir nevi küresel ahlaki ilkeler yumağını kabul ettirme kaygısını gütmektedir.

Mutlak gerçekliğe dair birçok veçhenin varlığını hedef edindi-

ği kabul edilen çoğulculuğun nihayetinde dinlerin ve kültürlerin farklılıklarının bir ayrışma değil, bir uzlaşma zemini oluşturduğu kabul edilmektedir. Bu yolla hakikatin farklı yönlerini temsil eden dinlerin mensuplarının hoşgörü ve karşılıklı anla(ş)mayı gerçekleştirebileceklerini savunan çoğulcu paradigmanın senkretik bir yapı oluşturmadığı, aksine farklılıklara saygıya dayalı olduğu aktarılmaktadır. Bu bağlamda dışlayıcılık eğilimi diyalogu olumsuzlaşırken kapsayıcılık kendi hakikatinin üstünlüğü zaviyesinden diyaloga yaklaşmaktadır. Hâlbuki çoğulcu söylem bütün dinlerin hakikat söylemlerinin ötekilerin söylemleriyle bir arada konuşulmasını ve buna uygun zemin oluşturmasını istemektedir (ss. 40-46).

Diyaloğa dair tanımlamaların işlendiği birinci bölümün son makalesini Muhammed Legenhausen yazmıştır. Yazar özellikle John Hick'in dinsel çoğulculuk kanaatlerinden hareketle konuyu ele almakta ve çeşitli dini çoğulculuk tanımlamalarına farklı dinlere mensup kimselerin yorumlarıyla yer vermektedir. Sonrasında bu terimin 20. yüzyıl Hıristiyan çevrelerde geliştirildiğini iddia ederek tarihsel arka planının diğer dini geleneklere teşmil edilemeyeceğini savunmaktadır (ss.48-58). Çoğulcu söylem dinlerin kendi temel öğretileri içinde yer alan kurban gibi bazı durumların, modern hayat algısıyla uyuşmaması nedeniyle mutlak gerçeklikle ilintili olmadığını kabul etmektedir (s. 60). İndirgemeci ve liberal dini çoğulculuk olarak tasvir ettiği durumu eleştiren Müslüman yazar, "indirgemeci olmayan dini çoğulculuk" adını verdiği yeni bir yaklaşım tarzı geliştirme çabasıdadır. Bu noktada Hick'in İslam şeriatını olumsuzlamasının yanlış olduğunu ve hayatın her alanında İslam'ın yahut şeriatın söz konusu olduğunu kabul etmektedir. Put kırıcısı olan İbrahim Peygamber ile ona karşı duran putperestlerin aynı mutlak hakikatten beslenemeyeceğini örneklerle okuyucunun dikkatine sunmaktadır (ss. 61-64).

Dışlayıcı, kapsayıcı ve plüralist söylemlerin köken olarak Hıristiyanlık Yahudilik içerisindeki kurtuluş doktrini çerçevesinde geliştirildiğini düşünen Legenhausen, İslam bağlamı içerisinde Allah indinde dinin İslam olduğunu ancak önceki kavimlere gön-

derilen peygamberlerin de İslam'ı telkin ettiğinden hareket etmektedir. Dolayısıyla bütün peygamberler aynı tevhid anlayışını anlatırken önceki söylemlerin giderek özel olan İslam'da billurlaştığını Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderilmesi temelinde savunmaktadır. Aynı zamanda Hick'in Mevlana'nın plüralizme yol verecek lambalar sembolizmi yoluyla tasavvuf çerçevesinde İslami bir plüralizmi ileri sürmesini bolumsuzlamaktadır. Yazara göre sufiler, Hick'in gündem dışı tuttuğu İslami şeriata ve hukuka aykırı davranmamışlardır. Buna rağmen sufilerin İslami geleneğe muhalif tavırların gelişmesine neden olduğunu da ima eden Legenhausen onların öteki dinlerde hakikate dair şeylerin varlığını kabul ettiklerini aktarmaktadır (s.64-71).

Dini çoğulcu söylemin mevcut dini-siyasi ve sosyal-ahlaki sorunlara yönelik çözümlerinin ortaya konulduğu ikinci bölüm "İslam ve Batı: Çatışma veya Diyalog?" üst başlığıyla İslam ve Batı arasındaki münasebetlerin tarihsel ölçekte gelişim sürecine ışık tutma ve bunu güncel plüralist söylemle açıklama çabasını yansıtmaktadır (ss. 78-88). Bu bağlamda haçlı seferlerinde sömürge dönemine ve İslami ihyacı tavırların ortaya çıkış sürecinde Batı ile İslam arasındaki çekişmeleri ele alınırken aynı zamanda başından beri söz konusu edilen üç dinin birbirine benzerliğinden bahsedilmektedir (ss. 105-115). Yine bu bölümde İslam ile Batı arasındaki makasın 11 Eylül olaylarından sonra açıldığı ve önyargıların farklılıklar ve şiddet üzerine yeniden kurgulandığı ele alınmakta ve bunun çözümünde keskin ve şiddeti ima eden söylemlerin terk edilerek ortak bir yaşama algısının oluşturulmasının gereğine vurgu yapılmaktadır. Bu yapılırken de öncelikle İslam'ın şiddet yanlısı bir din olmadığını altının çizilmesi gerektiği ve bazı fanatik grupların eylemlerinin İslam'a mal edilemeyeceği ifade edilmektedir (ss.132-137).

Bu çerçevede İslami cihad kavramının Batılılar tarafından yanlış anlaşıldığı ve şiddeti temsil eden bir kavram olarak İslam'la ilintilendirildiği ifade edilerek Müslüman aydınların bu tür kavramsal sorunları vuzuha kavuşturmaları gerektiğine yer verilmek-

tedir. Bu yolla da İslam'a dair Batı toplumlarında oluşturulan yanlış kanaat ve önyargıların giderileceği öngörülmektedir (ss. 143-153). Bu durumun 11 Eylül saldırılarıyla ortaya çıktığı ve İslam'ın şiddet sarmalına hapsedilmesinin İslam ve Batı arasında medeniyetler çatışması söylemini destekleyen olayların ve algıların gelişmesine yol açtığı kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra modern dünyada İslami toplumlar içerisinde neşet eden şiddet ve terör yanlısı grupların da bu algının gelişmesine katkı sağladığı göz ardı edilmemekte ve Müslüman aydınların bu gruplara karşı da mücadelede olması gereğinin altı çizilmektedir (ss. 179-187).

Kitabın son bölümü "Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların Dini Farklılıklara Cevabı" üst başlığını taşımaktadır. Burada öncelikle 11 Eylül saldırılarının sözü edilen üç dinin müntesiplerinin hepsine karşı bir durum arz ettiği ifade edilmektedir. Zira fundamentalist dini söylemlerin nelere yol açabileceğinin bir örneği kabul edilen 11 Eylül ve sonrasındaki gelişmelerin iyi okunması gerektiğine atıf yapılmaktadır. Bu noktada İbrahimi dinler kavramını ortaya atan bazı yazarlar ortak tavırların geliştirilmesini ve bu dinlerin mensuplarının geçmişte yaşanan olumsuz durumların da etkili olduğu kesin ve mutlakıyetçi söylemlerinden vazgeçmesini savunmaktadırlar (ss. 191-200). Buna karşın farklılıkların bir ayrışmanın gerekçesi olmamasını ve teolojik söylem çatışmalarının ötesinde gündelik yaşama ilişkin sosyo-ekonomik problemlerin çözümünde Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların diyalog içerisinde olmalarını öngören metinler de söz konusudur (ss. 209-211).

Kitabın Müslüman yazarlarından Mahmoud Ayoub, Kuran'ın İslam hakkında konuşurken yaptığı evrensel ve bütün gelenekleri kapsayan vurgusunu ve gelmiş geçmiş sözü edilen, edilmeyen bütün peygamberlerin ortak mesajla gelmesini modern dünyanın geliştirdiği çoğulcu söylemle örtüştürme yoluna gitmektedir. Genel İslam ve özel İslam kavramlarıyla konuyu açıklamaya çalışan yazar, Kur'an'ın özel İslam'ın peygamberine gönderildiğini genel İslam'ın ise ilk insandan bu yana söz konusu edilen evrensel din olduğunu ileri sürmektedir. Bu yolla önceki dini geleneklerin ha-

kikat algılarını ve iddialarını olumlayarak Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların kitap ehli olarak aralarında diyalogu hâkim kılma- larını arzulamaktadır (ss. 275-281). Ancak burada ve kitabın genel karakteristiğinde görülen husus çoğulcu söyleme zemin hazırlama girişimidir. Modern Batı algısının ötekiyi anlamlandırma çabası içerisinde geliştirdiği ve 20. yüzyılın sonlarına doğru Yahudi- Hıristiyan kökenden faydalanarak şekil verdiği çoğulculuğun ilke- lerini destekler mahiyette bu üç dinin tarihsel tecrübesini kullandı- ğı görülmektedir. Bu bağlamda dinlerin tarihsel durumlarının güncel teolojik ve etik tartışmalar çerçevesinde nasıl ele alındığı ve bağlamından koparılarak modern algının söylemine yönelik bir payanda haline getirildiğini bütün detaylarıyla aktaran kitap, diya- log kavramı ve bununla geliştirilmeye çalışılan düşünce ve ideolo- jileri merak edenler için önemli bir kaynak mesabesinde dir.

Mehmet ALICI

(Arş. Gör., İ.Ü. İlah. Fak.)



Arnd-Michael Nohl, **Kültürlerarası Pedagoji**

çev. R. Nazlı Somel, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009.

Yirminci yüzyıl, bireysel ve kitlesel göçlerin yaşanması bakımın- dan oldukça hareketli geçmiştir. Özellikle İkinci Dünya Savaşın- dan sonra üçüncü dünya ülkelerinden batıya doğru yaşanan göç- ler, sosyal bilimler literatüründe “öteki”, “kültürlerarasılık” “bir- likte yaşama” gibi farklı kavramların yeniden ve daha canlı bir şekilde üzerinde düşünülmesini gerekli kılmıştır. Bu kavramlar, XX. yüzyılın sonlarına doğru hukukun da ilgi alanına girmiş ve insan hakları ve temel özgürlükler bağlamında değerlendirilmiştir. İnsan hakları konusunun her türlü tartışmanın ötesinde tartışılmaz bir noktaya doğru ilerlemesi, hukuken, artık “öteki”nin de kendini ifade edebileceğini ve kendi ait olduğu etnik ve kültürel kimliğini tartışmasız bir biçimde yaşayabileceğine işaret etmektedir. Ancak

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı gibi temel insan hakları belgelerinde herkesin din, dil, ırk vb. alanlarda eşit olduğu ve her türlü ayrımcılıktan uzak olduğu ifade edilse bile bu uygulama ve anlayışın yerel ölçüğe taşınması henüz tam olarak gerçekleşmemiştir. Özellikle yoğun göç alan batı Avrupa'da etnik ve dinsel farklılıklardan kaynaklanan "öteki" olma hali henüz sona ermemiştir. Son yıllarda, özellikle 11 Eylül olayının ardından Avrupa'da etnik ve dinsel milliyetçiliğin tırmandığı düşünüldüğünde gelecek yıllarda konunun hala sıcak kalacağı ve tazeliğini koruyacağı söylenebilir. Ancak şu da bir gerçektir ki, artık insanlık gerek etnik gerekse kültürel olarak birbiriyle yaşamayı öğrenmek zorundadır.

Birlikte yaşama kültürünün kazanılmasında şüphesiz eğitime büyük görevler düşmektedir. Bu kültürün genç kuşaklara öğretilmesi noktasında eğitimin gücü yadsınamayacağı gibi, farklı kültürlerden gelen ve aynı ortamda birlikte eğitim gören öğrencileri kültürel olarak farklılaşmış bir dünyaya hazırlamak için pedagojik yaklaşımların da buna uyum sağlaması gerekmektedir. Eğitime bu anlamda yeni görevler düştüğü, öğretmenlerin, öğrencilerini bu yeni duruma hazırlamaları gerektiği düşüncesine sahip bir bilim insanı olarak Arnd-Michael Nohl, böyle bir gereksinimden hareketle "Kültürlerarası Pedagoji" adlı eseri kaleme almıştır. Eserinin çıkış noktasını oluştururken ifade ettiği şu olay aslında "öteki" ile birlikte yaşama kültüründen ne anlaşıldığı ve bu anlayışın bertaraf edilmesi için eğitimin üstlenmesi gereken yeni görevler konusunda da bir ipucu vermektedir: "bir öğrenci danışmanlık saatimde odama gelip benim sorumlu olduğum dersten bitirme tezi hazırlamak istediğini söylemişti. Sınav için hangi konuyu seçmek istediğini sordum. 'Kültürlerarası Pedagoji' dedi. Kültürlerarası Pedagoji hakkında neler bildiğini sorduğumda, öğrenci 'yabancıları nasıl asimile edebileceğimizi öğreniriz' dedi." (s. 2) Bu cümleler, eğitimin bugüne kadar entegrasyon adı altında "öteki"ni asimile etmede nasıl etkin bir araç olarak kullanıldığının itirafı gibidir. Bu nedenle yazar, kültürlerarası pedagojinin farklı yönlerini ele alırken, asimilasyonist bir eğitim anlayışının ötesinde herkesin kendini

ifade edebildiği ve farklılıkların birer zenginlik olarak görüldüğü bir eğitim modelini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda eser, kültürlerarası pedagojinin dört farklı yaklaşımını içine alan beş bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, kültürlerarası pedagojinin ilk yaklaşımı olarak ortaya çıkan “Asimilasyonist Eğitim” modeline yer verilmektedir. Nohl’a göre, asimilasyonist eğitimin temel hedef kitlesini etnik azınlıklar oluşturmaktadır. O, asimilasyon teşebbüslerinin çoğu zaman azınlıkların yaşam biçimlerinin küçük düşürülmesi ile başladığını, daha sonra onların sahip olduğu bu noksan ve geri kalmış kültür modelinin çoğunluğun sahip olduğu gelişmiş kültür normları ile telafi edileceği düşüncesinin kazandırılmaya çalışıldığını söylemektedir. Bu durum, zaman içinde azınlıkların çoğunluk toplumunun ulusal kültüründeki norm ve değerler içinde kaybolmasına yani bir asimilasyona yol açmaktadır. (s. 11) Yazar, bu bölümde dünyadan asimilasyonist eğitime dair çeşitli örnekler sunarken Federal Almanya’daki görünümüne de ışık tutmaktadır. Bunun dışında Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş yıllarında köylülere yönelik vatandaşlık eğitimi de aynı bağlamda ve ayrı bir başlık altında ele alınmaktadır. (s. 30) Federal Almanya ölçeğinde yabancı azınlıklar ele alınırken Türkiye ölçeğinde yerli azınlıklar konu edilmektedir. Aslında bu iki örnek yerli ve yabancı unsurlarla birlikte yaşama sorununu ya da daha iyimser bir ifade ile birlikte yaşama kültürünü farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ancak eserde bu iki farklı örneğin ortak bir noktasına işaret edilmektedir ki, o da şudur: Bu ülkelerin ikisi de asimilasyonist bir eğitim anlayışını benimsemektedir. Dolayısıyla yazar, kültürlerarası eğitimin ilk modeli olan asimilasyonist eğitim anlayışının ulus devletlerin ilkel eğitim modellerinde ortaya çıkan eksik bir eğitim sistemi olduğunu düşünmektedir.

Nohl, eserin ikinci bölümünde kültürlerarası pedagojinin klasik yaklaşımını değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, asimilasyonist yaklaşımda olduğu gibi, göçmenlerin kültürünü yok sayan ya da noksan telakki eden bir anlayıştan öte azınlıkların

kültüründen yola çıkarak onların her birisinin kendine özgü ancak eşit değerinde olduğu düşüncesini savunmakta (s. 45) ve daha çok etnik çağrışimli kültürleri dikkate almaktadır. Bu yaklaşımda ortaya konulan toplum modeli, kültürler arasındaki farklılıkları vurgulayan ve temelde etnik çağrışım yapan bir modeldir. (s. 9) Bu bölümde klasik yaklaşımla ilgili olarak Anglo-Sakson ülkelerden örnekler verilirken yine Almanya ve Türkiye’de Kültürlerarasılık söylemlerine ve bunların eğitimdeki tezahürlerine değinilmiştir. Bu söylemlerin bir tezahürü olarak göçmenler ya da yerel azınlıklarla ilgili bakış açısı, rutinin dışında bir sapmaya uğrayarak artık her birey kültürel bir varlık olarak algılanmakta ve kültüre odaklanmanın bir sonucu olarak özellikle göçmenler, saf iş gücünden insana dönüşmektedirler. (s. 51-52)

İkinci bölümde özellikle Türkiye’deki çokkültürlülük söylemleri üzerine yapılan tespitler dikkat çekmektedir. Bu bölümde yazar, ülkedeki etnik ve dini azınlıkların durumunu ortaya koyarken Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte eğitimin millileştirilmesinin, gayri müslim cemaatlerin kamusal alandaki güçlerine bir sınırlama getirdiğini iddia etmektedir. Ayrıca okullarına “Müslüman Türk” bir müdür yardımcısı tayin edilerek denetim altına alınan bu cemaatlerde belli bir etnik ve dini kimliğin baskısı altında oldukları hissini uyandırıldığını ileri sürmektedir. Hatta biraz daha ileri giderek Nohl, Taner Akçam’ın ifadelerinden alıntıyla Cumhuriyete geçişle birlikte Anadolu’daki gayri-müslim azınlığa karşı sürgün, asimilasyon ya da ortadan kaldırma yöntemleriyle bir yok etme politikası oluşturularak Anadolu’nun müslim-gayrimüslim çeşitliliğine son verildiğini ve bu yönüyle dinsel homojenliğin sağlandığını ifade etmektedir. Yine aynı yazarın makalesinden alıntıyla şimdi de Kürtlerle savaşıldığını, bunun amacının ise Anadolu’nun etnik olarak da homojenleştirilmesi olduğu düşüncesine yer vermektedir. (s. 86)

Eserin üçüncü bölümünde ise “Ayrımcılık Karşıtı Pedagoji” konusu ele alınmaktadır. Nohl, konunun girişinde asimilasyonist eğitim ve kültürlerarası pedagoji modelleri ile ayrımcılık karşıtı

pedagoji arasındaki farkı ortaya koyarak işe başlamaktadır. Ona göre, ilk ikisinin çıkış noktası her bireyin sahip olduğu kültürel aidiyetlerdir. Her ne kadar asimilasyonist eğitim azınlık kültürünü noksanlı, kültürlerarası pedagoji de ayrı olarak görse de ikisinin üzerinde birleştiği nokta, insanların kültürel aidiyetlerine göre ayırt edilebilirliğidir. İşte ayrımcılık karşıtı pedagoji tam da bu noktada, insanların kültürlerine göre ayırt edilmesine karşı çıkmaktadır. (s. 95) Bu yaklaşımın, üzerinde durduğu soru, insanlara “göçmen”, “azınlık” vb tanımlamaları yaparken, bu kavramları atfedenin neden başka değil de bu tür kavramları kullandığıdır. Bu yaklaşım, ilgili sorudan hareketle, kurgulara sebep olanın artık “inşa edilen (göçmen, azınlık vb) değil” inşa eden (yerliler ve çoğunluk mensupları) olduğunu ifade etmekte, bu nedenle de asıl üzerinde durulması gerekenin azınlıklar değil, yerliler ve çoğunluk mensupları olduğunu ileri sürmektedir.

Bu nedenle ayrımcılık karşıtı pedagoji, etnik azınlıklara ve göçmenlere değil, yerlilere ve çoğunluk mensuplarına odaklanmaktadır. İşte bu noktada çoğunluğun ya da yerlilerin egemenliğindeki eğitim sistemine atıf yapılmaktadır. Kültürel farkların inşasında pedagojinin rolüne değinilen bu bölümde, eğitimin ya da pedagojinin, milli kimlik ve toplumsal cinsiyet rollerinin inşasındaki önemine atıf yapılırken çokkültürlü toplumlar oluşturma çerçevesinde de pedagojinin önemli görevler üstlenebileceğine işaret edilmektedir. Eserde, eğitim kurumlarında etnik azınlıklara yönelik ayrımcılık dile getirilirken aslında eğitimin ya da pedagojinin istenildiği takdirde hem pozitif yönde (ayrımcılık karşıtı) işleyen hem de negatif yönde (kültürel farklar inşa etme) işleyen bir araç olabileceğine işaret edilmektedir.

Bununla birlikte yazar bu bölümde, farklı ayrımcılık tiplerinden de bahsetmektedir. A,B,C ve D tipi ayrımcılık modelleri olarak adlandırılan bu modellerden ilk ikisinde önyargılardan oluşan bir ayırım söz konusudur. C tipinde doğrudan kurumsal ayrımcılık söz konusudur. Burada aynı toplumda yaşayan yurttaş ve yabancı arasında farklı üyelik statüleri açısından bir ayırım yapılmaktadır.

D tipi ayrımcılıkta ise kurumsal olarak ancak kasıtlı olmayan ya da dolaylı bir ayrımcılık söz konusudur. Bu tür ayrımcılıkta kurallar uygulanırken aslında bir ön yargı ya da zarar verme düşüncesi olmamakla birlikte yine de olumsuz bir etki yapmaktadır. (s. 104-105)

Kültürlerarası pedagojide yeni açılımların ele alındığı dördüncü bölümde Nohl, kültürlerarası pedagojinin, ayrımcılık karşıtı pedagojinin yeni fikirlerini kabul ettiğini, aynı zamanda ilgisini kültürlerin birlikteliğine vermekten de vazgeçmediğini ifade etmektedir. Yazar, eserin bu bölümünde kurumsal ayrımcılık yaklaşımına getirilen eleştirileri ele aldıktan sonra kültürlerarası pedagojideki iki önemli yeniliği -Düşünümsel Kültürlerarası Pedagoji ve Kültürlerin Çok boyutluluğunun Resmi- ele almaktadır.

Beşinci ve son bölümde ise Kolektif Aidiyetler Pedagojisi ele alınmaktadır. Bu bölümde yazar, kültürlerarası yaklaşımın bazı unsurlarını da işin içine katarak kolektif aidiyetler pedagojisi denemesi yapmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, bir sınıflandırma kıstası olarak etnisitenin yanı sıra, örneğin nesle dayanan, cinsiyete özgü, bölgesel ve diğer kolektif aidiyet boyutlarını da ise koşturmaktadır. Nohl'ın bu pedagojik yaklaşımının temelini ise, Karl Mannheim ve daha sonra Ralf Bohnsack tarafından geliştirilen Prakseolojik Bilgi Sosyolojisi ile yapılan eğitimbilimsel tartışma oluşturmaktadır. (s. 144) Kolektif aidiyetler pedagojisinin eylem kuramsal temellerini ortaya koyduğu bu bölümde Nohl, bu yaklaşımı pragmatizmle ilişkilendirmekte ve pragmatizmin bakış açısından eylemin üç ayağını ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki, habitüel eylem, ikincisi, düşünümsel eylem ve üçüncüsü de kendiliğinden eylemdir. (ss. 174-176)

Bu bölümde üzerinde durulan önemli bir konu da kültürlerarası toplumsallaşma, kültürlerarası öğrenme ve kültürlerarası yönelim geliştirmedir. Yazar öncelikle bu kavramlardan ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmakta ve daha sonra bu kavramların kolektif aidiyetler pedagojisindeki yerine işaret etmektedir. Bu bölümde yazar, kültürel temsillerden, kültürlerarası toplumsal-

laşmaya, örgüt teorisi sorunlarından ayrımcılık, iktidar ve katılıma kadar pedagojik aidiyetlerin bir dizi temel kabulünden bahsettikten sonra konuyu pedagojik eylemlerdeki profesyonelleşme sorununa getirmektedir. Bunu yaparken de pedagojinin görevlerini; kültürlerarası toplumlarda toplumsallaşmaya yardımcı olmak (kültürlerarası toplumsallaşma), yabancı kültürleri ve onlarla ilişki kurma ehliyetine ilişkin bilgileri öğretmek (kültürlerarası öğrenme) ve toplumsallaşan kişileri çokkültürlü toplumların karmaşıklığı karşısında kendilerine has yönelimler geliştirirken desteklemek (kültürlerarası yönelim geliştirme) şeklinde sıralamakta, pedagojinin mutlaka bunlarla bağlantı kurmak zorunda olduğunu ifade etmektedir. (s. 250) Örneğin kültürlerarası toplumsallaşmada bireyin birden çok ortam boyutuna (işçi, genç vb.) odaklanılmakla birlikte diğer boyutlar (toplumsal cinsiyet vb.) kenara itilmektedir. İşte tam da bu noktada pedagojinin görevi daha çok toplumsal boyutun işe koşulmasına yardımcı olmak suretiyle kendini gerçekleştirmeye katkıda bulunmaktadır.

Nohl'a göre, pedagojik eylemin profesyonelliği sorununda, sorumlu olan tek taraf pedagoğlar değildir. Bununla birlikte örgütler/kurumlar da aynı sorumluluğu paylaşmaktadır. Zira pedagojik eylemin örgütsel temelinin olası bir sonucu, bu eylemin hizmet sunduğu kişilerin aynı zamanda kurumsal ayrımcılığın da mağdurları olmasıdır. Bu nedenle kurumlar ayrımcılık yapmak yerine öğrenenlerin ortamlarıyla ilişkilerini geliştirmeli, onların mümkün olduğunca çok ortam boyutunu gerçekleştirebilmelerine katkıda bulunmalıdır. (s. 260)

Sonuç olarak, gelişen ve değişen dünyada etnik ve kültürel çeşitlilik, azınlık-çoğunluk, yerli-göçmen gibi birbirine tezat ve birinin diğerinin üzerinde tahakküm oluşturmaya müsait sosyo-kültürel sınıflandırma biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu anlamda yazar, genç kuşağa birlikte yaşama kültürünün kazandırılmasında önemli görevler üstlenmesi gereken eğitime ve pedagojik yaklaşımlara ilişkin çeşitli eleştirilerde bulunurken ilgili eğitim modellerinin uygulandığı ülkelerden de örnekler vererek

konuyu zenginleştirmiştir. Türkiye için ortaya konulan değerlendirmelerin ise gerçekliği yansıtmadığı da ortadadır. Yazar, Taner Akçam'ın ifadelerinden alıntıyla Anadolu'daki gayri müslim azınlığın yok edilerek dinsel homojenliğin sağlandığı ve şimdi de etnik azınlığa yönelik aynı politikanın yürütüldüğü yönündeki taraflı bir bakış açısını dile getirmektedir. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, 2002 yılından buyana AB'ye uyum süreci ile birlikte anayasal değişiklikler neticesinde etnik ve dini grupların lehine olacak şekilde önemli değişiklikler yapılmış ve halen bu süreç devam etmektedir. Ancak eserde bazı Türk yazar ve entelektüellerin bu konudaki görüşleri üzerinden olumsuz bir değerlendirmeye gidilmekle birlikte ortaya konulan olumlu süreçten hiç bahsedilmemesi, eserde olgusal gerçekliklerin tarafsız bir şekilde ortaya konulduğu düşüncesine gölge düşürmektedir.

Ayrıca yazar, eserinde "Kolektif Aidiyetler Pedagojisi" yaklaşımını ortaya koymak suretiyle birlikte yaşama kültürüne pedagojik açıdan katkıda bulunmayı amaçlamıştır. Bunu yaparken de gerek pedagoğlara gerekse kurumlara ya da örgütlere düşen en büyük görevin ayrımcılık karşıtı pedagojiyi benimseyerek profesyonel bir biçimde uygulama alanına koymak olduğunu ifade etmektedir. Bu yönüyle kitabın özellikle eğitimciler ve eğitim kurumları açısından, birlikte yaşama kültürüne önemli bir katkı sağladığı söylenebilir.

İbrahim TURAN

(Arş. Gör., OMÜSBE)



İlber Ortaylı, **Avrupa ve Biz**,
İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Türkler ile Avrupalılar arasındaki ilişkiler, köklü ve uzun bir tarihsel geçmişe sahiptir. İki taraf, asırlardır askeri, siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel alanda sürekli gerilimli bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin genişlemek için, Ana-

dolu'nun aksine yüzünü, batı coğrafyasına çevirmesiyle kısa sürede bir Balkan İmparatorluğu haline geldiği XIV ve XV. yüzyıllardan itibaren karşılıklı ilişkiler, hem savaş meydanlarında hem de diğer alanlarda daha da yoğunluk kazanarak devam etmiştir. XV ve XVI. yüzyıllarda, Avrupa'nın en önemli gücü haline gelen Osmanlılar, gittikleri yerlere kendi kültürlerini de götürmüşler, ortaya koydukları eserlerle Balkan topraklarında derin izler bırakmışlardır. Ancak hiçbir zaman fethettikleri topraklardaki inançlara, kültürlere ve yaşam biçimlerine müdahale etmemişlerdir. Ancak Osmanlı Devleti, Batı'nın ekonomik, askeri ve ilmi gelişmeleri karşısında gerekli ve yeterli refleksi göstermekte geç kaldığı için zamanla Avrupalı güçler karşısında önce savaş meydanlarında ardından da diğer alanlarda gerilemeye başlamış; bu gerilemeyi durdurabilmek içinse XVIII. yüzyıldan itibaren Avrupalılaşıma ya da daha terminolojik bir ifadeyle Batılılaşma serüvenine kervanına katılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma serüveni ağır aksak devam ederken Avrupa'da da, bütün bilimsel ve endüstriyel gelişmelere rağmen ekonomik, siyasal ve dinsel nedenlerden kaynaklanan yoğun çatışmalar ve savaşlar yaşanmaktaydı. Avrupalılar, bu çatışma ve savaşlar neticesinde edindikleri acı tecrübelerle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kültürel ve sosyal yakınlaşmaların yanında siyasal ve ekonomik alanda da bütünleşmeye dönük ciddi adımlar atmışlar ve Avrupa Birliği çatısı altında önemli bir siyasal bütünlük sağlamışlardır. Osmanlı Devleti'nin dini, siyasi, kültürel, toplumsal ve ekonomik mirasının üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti de bu siyasal bütünlüğe katılmak için elli yılı aşkın bir süredir uğraş vermektedir. Bu, Türkiye'nin Batılılaşma politikasının üç yüzyıllık serüveninin son halkasıdır. Ancak bunda şimdilik tam manasıyla sonuca ulaşıldığını söylemek güçtür. Çünkü hem Türkiye'de hem de Batı'da bu siyasal bütünleşmenin karşısında yer alan ve buna sürekli engeller çıkaran önemli muhalif çevreler bulunmaktadır. Şüphesiz bütün bu engelleme çabalarının, asırlar önce başlayan ve sürekli çatışma, savaş ve diplomatik gerilimlerle bugüne kadar devam eden bir tarihsel süreçte karşılıklı olarak

şekillenen toplumsal, siyasal ve kültürel hafızadan bağımsız düşünlmesi mümkün değildir.

Öte yandan bir değişim süreci olarak Batılılaşma, Doğu'nun ve dolayısıyla Türkiye'nin inisiyatifi dışında gelişen ve sadece ilim ve teknikte değil; din, sanat, hukuk, iktisat, edebiyat ve kültür gibi yaşam biçimlerini doğrudan etkileyen alanlarda da insanları değişime zorlayan bir süreçtir. Salt ilim ve teknikten ibaret olmadığı içindir ki Batılılaşma çabaları, batılılaşan ülkelerde sert direnişlerle karşılaşmaktadır. Bu, sadece Türkiye'nin değil, Avrupa'nın Katolik ve Protestan bütünlüğü dışında kalan Rusya'nın; coğrafi bütünlüğü dışında kalan Çin ve Japonya'nın ve haliyle dini bütünlüğü dışında kalan Müslüman ülkelerin de tartıştığı ve henüz üstesinden gelemediği bir sorundur. Kültürel, toplumsal ve siyasal tarih üzerinde çalışan uzmanlar, 'Batı'yı, 'Batılılaşma'yı, 'Doğu'yu, 'Doğu Kültürü'nü ve bu iki kutup arasında geniş bir coğrafyada süregelen kavgaları, barışları, etkileşimleri, emperyal hedefleri, ticari ve endüstriyel münasebetleri, bilimsel ve kültürel hareketlilikleri ve dini, etnik ve mezhepsel farklılaşmaları, çeşitli zaviyelerden ele almakta ve konuyla ilgili bilimsel değişik nitelikte yayınlar telif etmektedirler. Bu yayınlardan biri de Türkiye'nin önde gelen tarihçilerinden İlber Ortaylı tarafından kaleme alınan "Avrupa ve Biz" adlı derleme kitap çalışmasıdır. Bu kitap, Ortaylı'nın, daha önce verdiği bazı seminerleri geliştirip derleyerek oluşturduğu bir çalışmadır. Kitapta, Giriş ve Sonuç hariç, sekiz bölüm vardır. Her bir bölüm, büyük oranda bir diğerinin devamı olacak şekilde kurgulanmıştır ancak kitapta yer yer konuların niteliği gereği kısmi bir iççelik de göze çarpmaktadır.

Ortaylı, kitabının Giriş kısmında "Batı Kültürü ve Türkiye" (ss. 1-22) başlığı altında Batı'nın Doğu'ya, Doğu'nun Batı'ya bakışını ele almaktadır. Bu bağlamda o, ilk önce, medenileşmenin, Batı'ya ait bir üstünlük olduğu ve diğer toplumların kalkınma ve gelişme için gerekli akademik zekâ ve çalışma azminden yoksun olduğu şeklinde bugün Batı'nın da etkisiyle Batı dışı toplumlarda bile yaygın olarak benimsenen bir kanaatin aslında yanlış bir

önerme olduğunu dile getirmektedir. Ona göre toplumları, medeniyete hizmet bakımından tasnif etme alışkanlığı Batı'da değil doğuda başlamıştır. Örneğin İbn Ahmed el-Endülüsî adlı İslam âlimi de medeniyete hizmetleri bakımından dünya topluluklarını sistemli bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Ortaylı, Avrupalıların, toplum tasniflerinde Müslümanların ya da diğer doğuluların aksine objektif kıstaslar oluşturmadıklarını, bilimsellik yerine kendilerini üstün toplumlar olarak gösteren yanlı yaklaşımlardan hareketle medeniliği, Avrupa'yı merkeze alarak açıklamaya çalıştıklarını söylemekte ve bu gayri ahlaki tutumu eleştirmektedir. Çünkü ona göre Müslümanlar, ulusları, medeniyete hizmetlerine göre sınıflandırırken din merkezli davranmamışlar, aksine coğrafi ve determinist bilimsel bir yaklaşım sergilemişlerdir. Oysa Avrupalılar, bunun aksini yapmışlardır. Avrupa'nın, Rönesans'la beraber medenileşme konusunda önemli bir gelişme kaydettiğini kabul eden Ortaylı, gelişen Avrupa'nın, Osmanlı'yla beraber Rusya'yı da ötekileştirme eğilimde olduğunu ileri sürmektedir. Yazar, bugünkü Avrupa bütünleşme çabalarının 17. yüzyıldan beri var olduğuna değinerek Müslüman Türklerle beraber Ortodoks Rusların da tartışmalı bir dışlayıcılıkla iç içe olduğunu, ancak yine de bazı mahfillerde Osmanlıların Avrupa bütünlüğü içinde telakki edildiğine rastlanıldığını belirtmektedir. Son üç asırda Batılılaşmanın, Türklerle has bir olay olmadığını, aksine evrensel bir gerçeklik olduğunu, bu yüzden de mukayeseli bir tarih yapmak zorunda olduğumuzu söyleyen Ortaylı, Rusya, Çin, Japonya ve Türkiye'nin farklı zamanlarda Batılılaşma sürecine ayak uydurmaya çalıştıklarını belirtmektedir.

Kitapta "Batılılaşma Süreci ve Tepki" (ss. 23-48) başlıklı birinci bölümde, Batılılaşma olgusuna karşı lehte ve aleyhte gelişen tepkiler ele alınmaktadır. Yazar, bilmeden Batı'yı sevenler olduğu gibi bilmeden ondan nefret edenlerin de bulunduğunu söyleyerek Batılılaşmaya gösterilecek tepki konusunda hem Türkiye'de hem Rusya'da hem de Japonya'da ciddi kafa karışıklıklarının varlığına işaret etmektedir. Öyle ki, bugün bile üzerinde uzlaşılamayan, Batı'nın ilim ve tekniğinin yanında hayat tarzının da alınıp alın-

maması meselesi, Batılılaşma yaşanan bütün ülkelerde tartışma konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu noktada, başarısızlıkla sonuçlanan Batılılaşma çabalarını, Batı yanlıları, Batı'nın yaşam tarzının tam anlamıyla alınmamasına, Batı karşıtları ise ilim ve tekniğin yanında Batı'nın kültürel değerlerinin de alınmasına bağlamışlardır. Bu bölümde ayrıca Türklerin, Kırım Harbi'ne kadar 'batılı insan'ı gâvur belleyerek Frenk diye adlandırdıklarını, bu savaştan sonra ise 'batılı'ya bakışta belli bir yumuşama olduğunu ifade eden yazar, Türklerin genel olarak Batı'yı tanımakta ihmalkâr davrandıklarını, neticesinde de Batılılaşma konusunda Rusya ve Japonya kadar başarılı olamadıklarını iddia etmektedir. Ortaylı, 'Türk Batılılaşması'nın askeriye'den başladığını; bunun sebebinin de savaş meydanlarında düşmanın yeni silahlarıyla karşılaşılmasında aramak gerektiğini vurgulamaktadır. Nitekim ilk modern okullar askeri amaçlı açılmıştır. Askerin tedavisi için cerrah yetiştirecek Tıbbiye açılmıştır; askerin fesi için Feshane; kâğıdı için Kâğıthane; atları için Baytar Okulu açılmıştır. Bilinenin aksine Türklerin sanayiden de ticaretten de anladığını savunan Ortaylı, bugün dahi sanayi için çevreyi feda eden bir millet olduğumuzu, dolayısıyla sadece asker, memur ve şairlerden ibaret bir millet olarak telakki edilemeyeceğimizi belirtmektedir.

"Batılılaşma Dönemi Kadroları"nın (ss. 49-60) ele alındığı ikinci bölümde, özellikle son dönem Osmanlı elit sınıfını oluşturan insan kaynağına değinen yazar, devrin bazı simalarının birkaç dil bilen kişiler olduklarını ve Osmanlı bürokrasisini oluşturan bu kişiler sayesinde Türkiye Cumhuriyeti'nin nitelikli bir miras aldığını ifade etmektedir. Tıbbiye, Mülkiye, Orman Mektebi, Baytar Mektebi gibi eğitim kurumları bu dönemde son derece nitelikli elemanlar yetiştirmişlerdir. Örneğin Baytar Mektebi'nden Ziya Gökalp, Mehmet Akif gibi isimler çıkabilmiştir. Bu dönemde Galatasaray Lisesi kurulmuştur. Bu liseden toplumun batılılaşmasını yönlendiren iyi eğitilmiş ve iyi dil bilen insanlar yetişmiştir. Medrese, laik nitelikli bu okullar karşısında ayakta kalabilmek için bir dizi ıslahat çalışması yapmış, ancak başarılı olamamıştır. Yazarın bu bölümde yaptığı önemli bir tespit ise Osmanlıların, klasik İslam dev-

rindeki gibi ilim adamı yetiştirme konusunda başarısız oldukları gerçeğidir. Ancak yazar, bu olumsuz duruma karşın, Osmanlının eğitim kurumları olan medreselerin son derece düzenli bir işleyişe sahip olduğunu ve memleketin en ücra köşesinden bile zeki ve akıllı çocukların bulunup bu medreselerde bütün masrafları karşılanarak okutulduklarını ve böylece sistemin tabana yayıldığını söylemektedir.

Osmanlı toplumunda gelişen milliyetçilik olayları ve Osmanlının bu olayları kontrol mekanizmasının ele alındığı “Batılılaşma, Ulusalılık ve Parçalanan İmparatorluk” (ss. 61-74) başlıklı üçüncü bölüm, yazarın özellikle Osmanlıdaki dini cemaatler konusuna eğildiği bir bölümdür. Osmanlıyı tarihin son Roma İmparatorluğu olarak nitelendiren yazar, Osmanlının kurduğu millet sisteminde etnisiteye yer vermediğini, farklı dini gruplara (milet) tanıdığı özgürlük alanıyla özellikle Balkanlarda dört asır boyunca problemsiz bir idare sergilediğini, Osmanlının terk etmek zorunda kaldığı topraklarda ondan sonra farklı etnik ve dini grupların birbirine girdiğini dile getirmektedir. Batı’nın ulusçuluğu yanlış tanımladığını; çünkü Alman, Fransız ve İngiliz uluslarının kendi bölgelerinde saf bir etnik yapıya sahip, Almanca, Fransızca ve İngilizce konuşan Hıristiyan olduklarını söyleyen yazar, böyle bir ortamda ulusçuluğun, Avrupa’dan çıkıp dünyanın başına bela olmasının da bir çelişki olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Avrupa toplumları, Akdeniz-Ortadoğu ve Hint alt kıtası gibi yazıyı, Batı’dan çok önce kullanan ve bu bilgisiyle dini ve lisanî birikimlerini yazıya geçirerek canlı tutan dolayısıyla da azınlıklarla birarada yaşama kültürüne sahip olan toplumlardan farklıdır. Bu bölümde Fener Rum Patrikhanesi’nin ekümenikliğine de değinen yazara göre bu patriklik, Roma’daki papalık gibi mal mülk sahibi olan ve bütün Ortodoksları yöneten bir kurum değildir. Dolayısıyla bu kurumdan korkmak yersizdir ve ona yönelen tutumlar, gözden geçirilmelidir.

“Osmanlı Millet Sistemi ve Batı” (ss. 75-84) başlıklı dördüncü bölümde yazar, Osmanlı devletini oluşturan etnik ve dini azınlık-

ların sosyolojik, dinsel ve kurumsal yapılarına temas etmektedir. Bu bağlamda o, Ermeni, Yunan, Bulgar ve Arnavut gibi Osmanlı millet sisteminin başat aktörlerinin bağlı oldukları dini kurumlar ve bu kurumların işleyişleri ile Osmanlının bunlara bakışını ele almakta ve Osmanlının kendine has millet sistemiyle bu çeşitliliği birarada tutmayı başardığını dile getirmektedir. Osmanlıda ortaya çıkan ulusçuluğun sanıldığı gibi sadece Fransız İhtilali'nden etkilenerek ortaya çıkmadığını iddia eden yazara göre, ondan önce de sınırlar içinde Yunan, Slav ve özellikle de Bulgar ulusçuları vardır. Ve en önemlisi de imparatorluğu asıl parçalayan milliyetçilik, merkezde ve taşrada sistemin alt parçaları olan, kilisenin alt gruplarını teşkil eden ve toprak sahipliği, zanaatkârlık, tüccarlık vs. ile gelişen milliyetçiliktir.

Kitabın beşinci bölümü, “Garbcılar, İslamcılar ve Hukuk Reformları” (ss. 85-102) şeklinde başlıklandırılmıştır. Ortaylı, bu başlık altında hukuk ve edebiyat sahasında tarihsel sürecimizin nasıl işlediğini ele almakta ve hukuk konusunda da edebiyat konusunda da Batılılaşma sürecini tamamlayamadığımızı iddia etmektedir. Ona göre hukuk disiplini, durağan ve kendi içinde zengin bir disiplindir. Bizim sorunumuz, Roma Hukuku’nu bilen hukuk adamlarımızın olmayışıdır. Oysa İslam hukukçuları bile Roma Hukuku’na göre kıyas yapmışlardır. Hukuk fakültelerinde Roma Hukuku derslerinin, göstermelik olarak bulunduğunu söyleyen Ortaylı, fırsat oluştursa, kerhen okutulan bu derslerin de kaldırılacağı yönündeki endişesini dile getirmektedir. “Batılılaşma, Batı’yı tanımakla olur” diyen Ortaylı, bizim Batılılaşma çabamızın ne kadar yüzeysel olduğunun, Batı’yı tanıyamamış olmamızdan rahatlıkla anlaşılabilirliğini iddia etmektedir. Hukuk anlayışının oturtulmasında da geç kaldığımızı söyleyen Ortaylı, buna rağmen Osmanlının son dönemlerinde pek çok anayasal kavram üretmemizin önemli olduğunu; Arapçadan ürettiğimiz bu kavramlardan, Arapların bile o zaman haberi olmadığını ifade etmektedir.

“Avrupa ile Geçmişte ve Gelecekte Siyasi Bütünleşme” (103-144) başlıklı altıncı bölüm, kitabın en kapsamlı bölümlerinden

biridir. Avrupa'nın kendi içinde bugün çok fazla problemle uğraştığını iddia eden Ortaylı, bu birliğe girmek için Türkiye'nin gereğinden fazla gayret sarf etmesini ve fazla ümide kapılmasını yadırgamaktadır. Avrupa-Türkiye ilişkilerinin yeni bir durum olmadığını, bu ilişkinin dokuz yüzyıllık bir geçmişi olduğunu hatırlatan yazar, 1699 Karlofça Antlaşması'yla Avrupa'yla eşit düzeyde ilişki kurduğumuz ve Avrupa sistemine ortak bir aktör olarak dâhil olduğumuz bilgisini vermekte ve 1856 Paris Antlaşması'yla da resmen Avrupalı olduğumuz iddiasını dile getirmektedir. Yazara göre Avrupa Birliği, Türkiye için tarihi bir olgudur; çünkü dokuz asırdır bu dünya ile itişe kakışa bazen çekişerek bazen de ittifak halinde birarada yaşamaktadır. Avrupa Birliği'ne girerek Türkiye çok önemli yerlere gelecek zehabına kimse kapılmamalıdır. Zira Avrupa Birliği yaşlı nüfusuyla kendini yenileyemeyen, üretmeyen, eğitimi sürekli gerileyen kısacası eskiyen bir dünyadır. ABD, Japonya ve İsrail gibi ne üniversite ne de kütüphane sistemi vardır. Avrupa kütüphaneleri, müze konumundadır.

“Tarihi Süreç İçerisinde Avrupa ile İktisadi Bütünleşme Sorunu” (ss. 145-178) adını taşıyan yedinci bölümde yazar, önce XIX. yüzyıla kadar Osmanlı-Avrupa ilişkilerini ele almakta ve bu ilişkilerin tek taraflı değil, karşılıklı olarak geliştiğini dile getirmektedir. Ona göre okullarda okuduğumuz şekliyle bir Osmanlı-Avrupa münasebeti yoktur. Bu tek taraflı ilişki iddiasının en büyük delili olarak sık sık dile getirilen kapitülasyon meselesi, tek taraflı bir imtiyaz değildir. Biz de kapitülasyonlardan yararlanmışızdır. Venedik'te ve diğer Avrupa kentlerinde bizim de tüccarlarımız vardır. Ürettiklerimizi Avrupa'ya pazarlamışızdır. Dolayısıyla bu bilgilerin gözden geçirilmesi lazımdır. Osmanlı XIX. asırda bile büyük devlettir; çünkü bütün büyük devletlerle büyükelçi teatisi yapmaktadır. Avrupa'da alınan kararlarda Osmanlı da vardır; ancak İngiltere, Fransa, Avusturya ve Rusya'dan sonra gelmektedir. Bugün için durum farklıdır. Avrupa'yla iktisadi açıdan bütünleşmek için Avrupa'yı iyi anlamamız, bilmemiz lazımdır. Avrupa ihtiyarlaşmış ve durağanlaşmıştır. Eğitimi zayıflamış, icat yeteneğini kaybetmiştir.

Sekizinci bölümde “Avrupa Siyasi Birliği ve Avrupalılar” (ss. 179-208) konusunu ele alan Ortaylı, söze, Avrupa’nın siyasi birliği fikrinin, Avrupa’nın kendi tarihi olduğuna işaret ederek başlamaktadır. Ona göre, Avrupa medenileşme çağına geç girmiş bir kıtadır. Çünkü yazıyı geç öğrenmiştir. Dolayısıyla kültürünün sürekliliğini sağlayamamıştır. Ayrıca bugün iddia ettiği gibi Hıristiyanlık onun öz kimliği de değildir. Hıristiyanlık şarka ait bir dindir ve şarkta kurumsallaşmıştır. Antakya ve Anadolu tartışa tartışa Hıristiyan olmuşken Avrupa hiç sorgulamadan hazırcı bir yaklaşımla Hıristiyanlaşmıştır. Ortaylı’ya göre Avrupa tarihi, bir kavgalar tarihidir. Kendi içlerinde olduğu gibi kendi dışlarında kalan unsurlarla da sürekli savaşmışlardır. Savaştan yoruldukları içindir ki, bugün siyasi birlik kurma çabası içindedirler. Ancak bunun için de hala kavgaya neden olacak problemleri vardır. Avrupa, üstünlük kompleksi olan bir kıtadır; ancak birarada yaşama kültürü geliştirememiş ihtiyar bir kıtadır da aynı zamanda.

“Avrupa Kültürü ve Türkiye” (ss. 209-228) başlığı, kitabın son bölümünü oluşturmaktadır. Bu başlıkta yazar Avrupa kültürünün kaynaklarına değinmekte; Hıristiyanlığın, Avrupa kültürünü ve medeniyetini şekillendirmesini, Avrupalının bu dini sahiplenmesine bağlamaktadır. Kiliseye gitmeseler de vaftiz yaptırmasalar da Avrupalıların kendilerini Hıristiyan olarak tanımladıklarını ve o kültür coğrafyasına ait hissettiklerini ifade eden Ortaylı, bu durumun İslam dünyasında ne yazık ki bugün olmadığını söylemektedir. Çünkü Müslümanların ortak kavramları, ortak edebiyatları, ortak ekonomileri yoktur. Müslümanlar, Müslümanlığı dini ritüellere indirgemişlerdir. Farklı fraksiyonlara sahip kesimler, kültürel olarak Müslüman kategorisinde değillerdir. Oysa Avrupa bu noktada ne kadar kendi içinde çatışmalar, kavgalar yaşasa da Avrupa insanını, yani kültürel olarak Hıristiyan insanı inşa edebilmiştir.

Ortaylı, kitabın Sonuç kısmına “Batı Avrupa-İslam ve Demokrasi Sorunu” (ss. 229-236) başlığını uygun görmüştür. Demokrasi-nin aslen İngiliz anayasal sisteminin bir ürünü olduğunu, Fransa ve Almanya gibi diğer batılı devletlerin tam manasıyla demokratik

geleneği olan devlet sayılamayacağını iddia eden yazar için demokrasi demek, anayasal düzenle partilerin olması, kuralların tatbik edilmesi demek değildir. Demokrasi demek, her şeyden evvel toplumda, mahalle düzeyinde küçük gruplara indiğimiz zaman işlemesi gereken bir kurum demektir. İslamla demokrasinin pekâlâ bağdaşabileceğini kabul eden yazar, demokratikleşme konusunda Osmanlının çekirdek kadrosunu oluşturan Türklerin yanında Arnavut ve Bosna uluslarında da gelişmeler olduğunu söylemektedir.

Okuyucuya, bir yazılı metin okuma ameliyesinden ziyade sesli bir sunum dinliyormuş hissi verecek kadar akıcı bir üslupla kaleme alınan bu çalışma, kuşkusuz ehil birisi tarafından yazıldığını her satırında hissettirmektedir. “Avrupa ve Biz”, hem kendi tarihini hem de ötekilerin tarihini, sadece ders kitaplarından üstünkörü bir yöntemle öğrenenler için farklı zihinsel kapılar açma kapasitesine sahiptir. Kuşkusuz toplum mühendisliği ve vatandaşlık eğitimi rezerviyle ‘edinilmiş’ tarih bilgilerinin, ezberbozan bir yaklaşımla ele alınması; geniş bir coğrafyada karşılaştırmalı bir analizle bu bilgilerin okuyucuya sunulması, toplumsal, siyasal ve kültürel tarih öğrenmenin ne kadar önemli bir ihtiyaç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Verilen bilgilerin yoğunluğu, örneklerin bolluğu ve çeşitliliği, analizlerin derinliği ve en önemlisi de üslubun akıcılığı, bu kitabın, yer yer tekrara düşmesine rağmen, bugünü anlamak için tarihe yönelen okuyucu için önemli bir kaynak olarak değerlendirilmesine kâfidir. Neticede bu kitap, sadece yalın bir tarih bilgisi vermekten ziyade deneme tadında kültürel, siyasal ve toplumsal bir okuma niteliği taşımaktadır.

Bayramali NAZIROĞLU

(Arş. Gör., OMÜSBE)



Pierre Marinier, **Dua Üzerine Düşünceler**
(Psikofizyolojik Sebepleri ve Sonuçları),
çev. Sadık Kılıç, Nil Yayınları, İzmir 1990.

Fizikî âlemde yaşayan insanın inkâr edilemeyecek düzeyde var olan yönlerinden biri ve en önemlisi ruhudur. Ruhun gelişebilmesi ve kemâlini devam ettirebilmesi, metafizik âlemle olan ilişkisine bağlıdır. Bu âlemi idrak etmekle tecrübe edeceği müşahedeler, kişiye kendi sınırlılığını gösterecektir. Aynı zamanda ruh, bu sayede içkin ve aşkın olan Varlığı keşfedecek, onu tecrübe edecektir. Bu tecrübe ile birlikte gerek kendi sınırlılığı sonucu, gerekse W. James'in de belirttiği gibi, sosyal benliğin birtakım engeller karşısında dağılıp çözülmesi sonucu, özlemini çektiği gerçek âleme kavuşabilecektir. İşte bu ilişkiyi sağlayacak tecrübenin özü duadır. Çünkü dua ile Aşkın Varlıkla kurulan ilişki, aracısız ve doğrudan bir ilişkidir.

Sadık Kılıç tarafından yapılan Türkçe çevirisi 1990 yılında yayınlanan Marinier'in bu eseri, duanın niteliği ile onun psikofizyolojik sebepleri ve sonuçlarını ele alıyor. Kitabın bütünlüğünden anlayabildiğimiz kadarıyla yazar, Jung'un görüşleri çerçevesinde psikanaliz ekolüne mensuptur. Bu durum özellikle 29, 54 ve 60. sayfalardaki açıklamalarında görülmektedir. Dolayısıyla yazar, yorumlarını gelişimsel (genetik) metodu kullanarak yapıyor. Ancak, 45. sayfadaki "Duaya icabet edilir mi?" sorusuyla başlayan beşinci bölümde, duanın tesirinin psikolojik şartlarını açıklarken, 49. sayfadaki Evrensel Ben'e yaklaşırken, 55. sayfadaki kozmik şuura dalarken, ilgili konuların daha rahat açıklanması itibarıyla fenomenal alanı açıklayan dinamik metodu tercih ettiğini de belirtmeliyiz.

Altmışbeş sayfalık bu kitabın yirmibir sayfasını teşkil eden sunuş bölümünü çevirmenin yazdığını ancak birinci bölüme geçilince ortaya çıkan ifade değişikliğinden anlamak mümkün oluyor. İlk bakışta sunuş yazısı yazara ait gibi. Söz konusu bu karışıklığın

önlenmesi için, sunuş yazısının başına “çevirmenin önsözü” veya sunuş metninin bittiği sayfanın altına çevirmenin adı yazılabilirdi.

Yazar, eserini kurumsallaşmış dinler üstü bir bakış açısıyla ele alıyor. Kitapta söz konusu olan, insanî varlığın Aşkın Varlığa yönelişidir. Oysa çevirmen, hazırladığı sunuş yazısında İslâmî naslardan hareketle İslâmî bakış açısına ağırlık vermiştir. Ülkemizdeki okurların dinî kültürleri dikkate alındığında bu yaklaşım bir katkı olarak değerlendirilebilirse de, İslâm dininin duaya bakışı ile bir din psikologunun duaya bakışı arasında farklılıklar olacağı gözden kaçırılmamalıdır. Bilindiği üzere din psikolojisi, dinin insanî yönünü dikkate alan tek yönlü bir ilişkiyi inceler. Yazarın yaklaşımı da budur. İslâm’ın duaya bakışı ise, çift yönlü bir ilişkiyi kapsar; yani Tanrı ile insan arasında karşılıklı bir ilişki vardır.

Bu genel değerlendirmelerden sonra kitabın içeriğini değerlendirmeye çalışalım. Çevirmenin sunuş yazısına duanın tanımıyla başlanmış. Sadık Kılıç’a göre dua, Tanrı’nın rablık ve ilahlık hakikatine en köklü bir sığınma hadisesidir. Dua, insanın varlık karakterinin tabii bir parçasıdır ve onu tamamlayan dördüncü boyuttur. Dolayısıyla dua, insanı metafizik realiteye götürür. (s. 1) Tanımdan sonra İslâmî düzlemde duanın bireysel ve toplumsal olmak üzere iki yönüne yer verilmiş. Duanın mahiyetinin, kendisine yöneldiğimiz varlıkla ilişkinin mahiyetini belirlediği ve duanın gücümüze güç kattığı belirtildikten sonra Kur’ân’da geçen dua ile ilgili âyetler yer alıyor. Devam eden sayfalarda, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) duaya bakışını ve hadislerdeki dua ile ilgili açıklamaları görmemiz mümkün oluyor. Çevirmenin bu bölümdeki şu tespitine katılmamak mümkün değil: “Manevî süreçlere olduğu kadar, dua olayına yaklaşımı da olumsuz olan çağdaş insanın, dinsel hayatı reddetmesi, bir araştırmacının ifadesiyle belirtirsek, ‘ikinci düşüş’ü teşkil eder. Bütüncül bilinç seviyesinden bölünmüş bir bilinç seviyesine inmiş olan fert, dine aykırı tepkileri ile fitrî ihtiyacı bilinç alanının dışına, bastırılmış duygu ve istekler dünyasına itmek ister; unutulacağı, küller altında kalacağı karanlık dünyaya.” (s. 12-13)

Çevirisi yapılan kitap dokuz bölümden oluşuyor. İlk bölüm

bir soru ile başlamış ve yazar bu soruyu cevaplamağa çalışıyor. Oysa ileri sürülen tezlere karşı geliştirdiği antitezleri savunmadan önce yazar, dua hakkında genel bir bilgi verebilirdi. İlk bölümün sorusu şöyle:

“Dua eylemi bir geriye dönüş (regression) mü oluşturur?”

Problem şöyle ortaya konuyor: “Her türlü dinî inancı terk etmiş sadece aklı (rasyonel) bir hayat tarzını benimseyen birçok kişi, ezici tehlike durumlarında, yani bir kaza anında veya bir hastalık sırasında, yahut ecel saatinde dua ve yakarışlara koyulurlar. Sanki dua ihtiyacı ile iç darlığı (agnoisse) arasında bir irtibat var. Böylesi durumlarda bu ihtiyaç, belki de bir aşağılanma, şuur merkezinin bir zayıflaması gibi gözükür.” (s. 22) Ayrıca duada çocukluk yıllarının kalıntılarının varlığını görürüz. Öyleyse dua ‘regression’ mu?

Yazar bu probleme birkaç açıdan cevap arıyor. Birincisi, duada çocukluk yıllarının kalıntıları da olsa, çocuğa eğitimle verilen formüller de olsa, bu, duanın “çocukluk dönemi tortularına veya formüllerine indirgenebileceğini göstermez. Bu şekil, medeniyet, inanç ve geleneklere göre değişiklikler gösterir. Ama eğitim kaynaklı geleneksel biçimler altında kendini açığa vuran” (s. 23) ve her yerde aynı olan evrensel bir tepki türü vardır. İnsan bu tepki ile meçhulü ansızın kavrar, normal şuurunu aşan herhangi bir şeye iltica ederek tehlikeden kurtulmağa çalışır. Yazar bu yaklaşımıyla, duada geriye dönüşün olmadığını, ancak ferdî şuurun yetersizliğinin ve bunu tamamlayan ilâhî şuurun kavrandığını belirtiyor.

Bu probleme verdiği ikinci cevap, bize aynı zamanda yazarın bağlı bulunduğu ekole de işaret ediyor: Duada çocukluğa ait muhtevaların ötesinde atalara ait eski kalıntıların olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu da bize Jung’un kolektif bilinçdışı arketipleri hatırlatıyor.

Üçüncü cevabı ise, insandaki şuurun çok sınırlı ve onunla yapılan teşhisin de tamamıyla keyfi olduğu, bunun yanında bilinçdışı küllî şuurun bizde etkili olduğu şeklinde. Dolayısıyla insanda şuur dışının da yer aldığı rûhî bir bütünlük var. İşte insan bir sıkın-

tiya düştüğünde dua ile kendi meçhul bütünlüğünden bir yardım istiyor. Çünkü acizlik durumlarında “meydana gelen şeylere karşı koymak için normal şuur yetersiz.” (s. 27) Bu görüşünü savunan satırlar arasındaki şu cümle bize yazarın mistisizmin etkisinde olduğunu gösterebilir: “Şayet fert, herhangi bir nokta-i nazardan kendisini her taraftan sıkıştıran kozmik bir madde okyanusunda sadece pek küçük bir nokta ise, diğer bir perspektiften de, bütün evrenin onda mevcut olduğu da en az bu kadar gerçektir.” (s. 25)

Kanaatime göre yazar, bu açıklamalarının öncesinde şu noktaya dikkati çekebilirdi: Dua sadece bir engellenme durumu içerisinde kendiliğinden uyanan irade dışı bir tepki mi ki regression olsun? Veya duaya sadece bir iç darlığı esnasında mı başvurulur? Dua, insana sıkıntı veren iç ya da dış faktörlerin etkisiyle oluşabileceği gibi, insana mutluluk veren birtakım durumların sonucunda sevgi, şefkat ve şükür duygularıyla da yapılabilir. Bir başka ifadeyle insan, dua ettiği yüce varlığa, yalnızca korktuğu için değil, aynı zamanda içten doğma bir sorumluluk, sevgi ve hayranlık duygularının etkisiyle de yönelebilir.

Yazar ikinci bölümde, birinci bölümde verdiği cevapların içeriğini biraz daha derinleştirmiş ve duanın doğuştanlığını ve zamanın bütünlüğü içerisindeki yerini ispatlamağa çalışmış. Bölümün başlığı şöyle:

“Çocukluk dönemine ait ve arkaik reflekslerin gerçekleştirilmesi olarak dua”

Bu bölüme şu ifadelerle başlanmış: “Öyleyse dua ihtiyacını, yani şuurlu Ben’in tecrübe ettiği sonsuz bir bütüne tutunmayı ve onun içine girmeyi bir gerileme eylemi olarak görmek yanlıştır. Burada yemek, içmek veya sevmek ihtiyacını gidermek nasıl geriletici birer eylem değillerse, bunun gibi, bireyin kendisini bırakması, hiç de geriletici olmayan, doğuştan var olan bir refleksin varlığıdır.” (s. 28) Ancak yazara göre, bu doğuştanlığı gölgeleyen belirli formlar var. Çünkü “uygulamada dua ihtiyacı hep belli bir zamana ve çağa özgü inançlara bitişmiş olarak, bir özel biçim altında, yani

şartlı bir refleks gibi görünür.” (s. 28) İşte eğitimin duaya kattığı şartlı refleksler ayıklanır, duanın özü ortaya çıkar. Ancak biz, böyle bir durum karşısında bile “kendimizi, kendine özgü bir medeniyetin kalıtım yoluyla bireye intikal ettirdiği şeyler karşısında bulacağız; fertte kolektif olarak bulunan şuurduşılıklar karşısında bulacağız.” (s. 29) Bu noktada bir başka tartışma konusu gündeme gelmektedir: Akılcıların duaya karşı tepkileri ve bu tepkilerin değerinin ne olduğu konusu. Yani tepki şudur: Duada geriletici hiçbir şey yok ise de hürriyetin vahim bir biçimde çocukluk ve arkaik, ferdî ya da umumî güçlere kendini teslim etmeye indirgenmesi söz konusu olabilir.

Yazar bu tepkiyi Jung’un bakış açısıyla karşılayacaktır: “Ulaşılması bize bırakılan hürriyet, hiç de geçmişin ve ferdî şartlandırılan bütün şeylerin ortadan kaldırılmasını gerektirmez. Çünkü zamanın bir bütünlüğü vardır. Mazi bizde var olmaya ve etkisini sürdürmeye devam eder. Belli bir tarzda nasıl gelecek şimdi ise, geçmiş... evet o da şimdidir. Bizim şuurumuz, yolun sadece adımımızı attığımız kısmını aydınlatan küçük bir fener gibidir; halbu ki arkasındaki veya önündeki her şey karanlıkta kalmaktadır. Ama devamlı olarak geçmiş ve gelecek zamanın hal üzerinde etkili olduklarını ve onu belirlediklerini hissederiz. En geniş bilinç, zamanın farklı buutlarını parçalanmaz ve birleşik bir bütün olarak yakalayabildir.” (s. 31) Marinier bu sözleriyle kişinin tarihsel gelişimine önem vermekte ve bu önemle konuyu şu şekilde toparlamaktadır:

“Bu dua, belirli bir medeniyet içinde iç sıkıntısına doğuştan olan cevap verme ihtiyacının büründüğü formdur. Bu niteliği ile dua bizde, bazı durumların ortaya çıkardığı problemlere nesiller tarafından hazırlanmış olan cevap vermek tiplerini gerçekleştirir. Ondan faydalanırken şahsî güçlerimizi serbest bırakırız. Milyonlarca insan tarafından özel uyarılmalara verilmiş cevapların kazanılmış gücünden faydalanılır; bu cevapların içimizde şuurun geleceğe doğru genişlemesini kolaylaştıran uygun hareketler olarak meydana gelmesine imkân veririz.” (s. 31-32)

Yazar, üçüncü bölümü ikinci bölüme ek olarak ilave etmiş ve bu bölümde atasal cevapların önemini vurgulamıştır. “Atasal cevaplar bize daha ziyade sonraki gelişmeler için dinamik bir temel” (s. 33) oluştururlar. “Duada hiç durmadan güçsüzlükleri telafi etmeyi, zihinsel bazı hastalıklara sebep olan tehlikeleri hafifletmeyi, korku veya iç sıkıntısını tedavi etmeyi, tehlikeli içgüdülere gem vurmaya, ayrılmış şuuru onu kuşatana yeniden bağlamaya, onu genişletmeyi, çok engin ve kabul sahibi olan bilince yükseltmeyi amaç edinen yapıcı veya yeniden düzenleyici süreçler söz konusudur.” (s. 33) Yazar duanın bu fonksiyonlarını belirterek ferdin dua eylemiyle kendini arkaik tortulara indirgediğini, aksine onlardan güç aldığını belirtmiş oluyor: “Örneğin biz ‘Tanrı’ kelimesini söylediğimizde, medeniyetin başlangıcından beri insanlık tarafından en güç koşullara verilmiş olan olumlu milyonlarca cevabı gerçekleştirmiş oluyoruz. Çünkü insanlar her seferinde gayretlerini ‘Tanrı’ kelimesiyle birleştirmeye çalışmışlardır.” (s. 33)

Duanın en büyük işlevi, kişideki derin Ben’i ortaya çıkarması ve bu Ben’i ilâhî Ben’le birleşebilmeye sevk etmesidir. “Derin varlığın meydana çıkması olarak dua eylemi” başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, genel olarak duanın ruh ve beden hayatına etkilerinden bahsediyor. Derin varlık dediği şey, “egonun kişilik bütünlüğünü aşan, onu tayin eden ve onu yeniden Evrensel olana bağlayan bir parçamız.” (s. 39) Yani benliğimizin derinliklerinde kalmış temel bir bölümdür.

Kişi bu derin varlığı nasıl kavlıyor? Burada önce duanın geleneksel söz ve ritimlerin oluşturduğu formların ötesinde herkeste görülebilen evrensel etkilerinden bahsetmek gerekir.

Yapılan tecrübelerle göre, “tok ve pes sesler, her şeyden önce, rûhî hayatın alt bölgeleri üzerinde, varlığın içgüdüsel bölümü ve ondaki geçmiş ve gelecekle alakalı her şey üzerinde müessir olmaktadır.” Bu seslerle yapılan “bir dua, sükûnet temin ederek, varlığın karanlık bölgelerine nüfuz eder.” (s. 37-38)

Dua eden kişide derin varlığın etkisi, beden ısısının yükselmesiyle de görülebilir. “Vücut ısısının yükselmesi bize duanın nasıl hissî idraklerin değişmesini tahrik ettiğini, nasıl bireyin dünya ile olan ilişkisini ve dünyaya dair intibalarını değişime uğrattığını anlamamıza imkân verir.” (s. 41) Yine duanın görülebilir fizyolojik etkilerinden biri de, tüyleri harekete geçirici bir refleks olmasıdır. Beyindeki kaynağı olarak kabul edilen beyincikten çıkan sınırlarda meydana gelen dalgaların etkisidir bu. Dolayısıyla dua, “sinirsel ve duygusal alanda en ince ve en küçük merkezî safhaları devreye sokar.” (s. 43)

“Duaya icabet edilir mi?”

Yazar, bu eserinde geleneksel herhangi bir dinî yaklaşımı benimsemiyor. Oysa herhangi bir dine inanan için duaya icabet, o dinin öğretileri çerçevesinde değer kazanır. Bu değer de teolojik bir platformda anlam kazanmaktadır. Yazar bu bölümde daha ziyade, dua pratiğinin kişinin psikolojisindeki işleme mekanizmasını ve kişiyi etkileme gücünü incelemektedir.

“Duanın müessiriyeti özel psikoloji şartlara bağlıdır. Bunlar, bilhassa konusunun net bir şekilde belirlenmesi, açık olarak formüle edilmesi ve doğru olarak tasavvur edilmeleridir.” (s. 46)

Duanın icabeti, psikolojik olarak zihnî idrake bağlıdır. Çünkü “etkili duada şekillenen arzunun tasavvuru süjeyi değiştirir.” (s. 47) Onun bu şuurlu arzusu, yavaş yavaş ruhun bilinmeyen tabakalarına nüfuz eder. Bu tabakaları değiştirir, tedrici olarak direnmeleri kırar, direnmenin merkezinde bulunan kıskanç canavarı sükûnete erdirir; bundan böyle onu arzu ettiği fiilleri yapmaya teşvik edecek gizli bir canlılık yaratır. Böylece insanın varlık bütünlüğünün ağırlığını, çevre, şartlar ve insanlar üzerinde arttırır.” (s. 48) Marinier bu ifadeleriyle, insanın dua ile âdeta kendi kendisine telkinde bulunduğunu, bu telkinin de şuuraltından gelen şuur akışındaki bazı elemanları değiştirdiğini belirtmektedir.

Yazar bu açıklamalarından sonra, dua ile insanın Evrensel Ben'e yaklaşılabilirliğini, hatta Evrensel ve Aşkın Ben ile

aynîleşebildiğini söylemektedir. Böylece dua eden insan, âdeta kendisini aşana dönüşebilmektedir. Bu satırlarda, “Ben benim; sen bensin!” şeklindeki formülasyon, eski bir Hint deyişi olarak aktarılmaktadır. Çevirmen, söz konusu ‘dönüşme’ kavramının Hıristiyan mistisizmine göre ifade edildiğini, İslâmî bir kavram olmadığını dipnotta okuyucuya bir hatırlatma olarak yazmış. Ancak her ne kadar İslâm’da bu dönüşümün olup olmadığı veya zâfî mi yoksa sıfatî mi olduğu tartışılabilir, İslâm tasavvufundaki “ene’l-Hak” sözü etrafında gelişen yorumların varlığını da dikkate almamız gerekebilir.

Dua, sabit bir fikir, sürekli endişe, kafayı meşgul eden düşünce demek olan ‘obsession’a indirgenebilir mi?

Altıncı bölümün tartışma konusu olan bu sorunun cevabı için, duanın ve obsession’un karakteristik özellikleri karşılaştırılırsa bu ikisinin aynı şeyler olmadığı görülecektir. Buna göre, “dua eden birey, ortaya çıkarılan safhaların efendisi ve isteğine göre onları geri çevirmeye veya çağırmaya kadir iken, obsession’un ele geçirdiği kimse, ne anlayabildiği ne de hakim olabildiği bir şeyin kölesi olur. Duada bilinç, kendisini kuşatan ve şartlandırmanın içine nüfuz ederken, obsession’da durum bunun tamamen tersinedir.” (s. 51) Ayrıca “obsession’un da içinde yer aldığı patolojik haller, yıkıcı süreçlerdir; ...Obsession insanı yalnızlığa iter; ...duada ise, aksine, evrensel ve ilâhî olana götürür, ruhsal yaşantının meçhul engellerini ortadan kaldırır veya azaltır... Duanın icraata soktuğu sabit olarak tek bir şeyi düşünme işi, sadece bir hazırlanma ve keşif aracı, dünya ve olaylar ormanında bir yol açma biçimidir.” (s. 52)

“Tabiatüstü bilince yaklaşma yolu olarak dua”

Yazar bu bölümde konuya, pragmatik açıdan duadan faydalanmanın yani fonksiyonel olarak duaya başvurma bile, “Aşkın olanı tanıma, onunla bir münasebet içinde gelişme girişimi” (s. 53) anlamına geldiğini vurgulayarak giriyor.

Arzunun gerçekleşmesi, üstün bir bilginin kapılarını açmaktadır. Bundan dolayıdır ki kişinin bir zamanlar sadece kendi lehine

yaptığı duaların yerini, artık “ben’i (ego) unutmama, kendini adama ve fedakârlıkta bulunmayı” (s. 54) içeren dualar almaktadır. Kozmik şuura bu aşamalarla ulaşılabilir ancak. Kozmik şuur denilen şey, “şuurun artık beden içinde kurulmuş olmadığını, aksine bedeni kuşatıp içine aldığı” (s. 55) insana benimsetir. Bu şuura ulaşan ferdin “öz vücudu, artık diğer vücutlar veya nesnelere tarafından algılanan kıyasî bir aynileşmeyi” (s. 55) yaşar.

Sözünü ettiğimiz bu yüceltici duanın sürekli tekrar edilmesiyedir ki insan, kozmik şuuru, hayatın içine indirmeye ve bu şuurla da davranışlarını değiştirmeye çalışır. (s. 56) Kişi ancak bu kozmik şuura ermekle benliğin duaya olan ihtiyacını karşılayabilir. Çünkü “ego’nun kendisini kuşatan bütünlüğe tutunabilmesi ve onunla aynileşmesi” (s. 58), bu şuur biçimiyle mümkün olabilmektedir.

Yazar böylece bize dua pratiğinin üç aşamasını da tasvir etmiş olmaktadır. Bu aşamalar; “yaşadığımız yüzeysel varlıktan uzaklaşma; çocukluk çağına ait ve atalardan tevarüs etmiş olan saiklerin merkezi olan rûhî hayatın en derin tabakalarına kontrollü bir iniş ve son olarak da kozmik bilincin ve hürriyetin dünyası olan Küllî ve Evrensel Varlığa açılmadır.” (s. 58) Bu yaklaşım biçimiyle yazarımızın aynı zamanda, olayları bir bütün olarak idrak eden sezgisel mistik şuurun bazı özelliklerini de açıkladığını söyleyebiliriz.

“Cemaat halinde dua ve sonuçları”

Marinier, bu bölüme kadar fert olarak yapılan duadan ve bu duanın etkilerinden bahsetti. Kısa olan sekizinci bölümde ise, grup halinde yapılan duanın etkilerini anlatıyor.

Cemaat halinde yapılan duada birey, aynı anda birçok noktadan uyarılır. Bireysel bölünmüşlüğü yerine cemaatin kolektif varlığı tek gerçek olarak fert üzerinde etkili olur. (s. 60) “Her bireyde zincire vurulmuş olan Tanrı, burada zincirlerini parçalar. O, yüzlerce veya binlerce dille konuşur veya binlerce kolla hareket eder.” (s. 61) Aslında belirli bir grup içerisinde yapılan duada, o cemaatin, o milletin veya o ırkın kolektif ruhu değil, “kendi bilincine

varmak isteyen Evrensel Ruh"un (s. 61) tezahürü vardır. Bu Evrensel Ruh, ferdin benliğine adeta nüfuz ederek sınırsız gücünü ferde aktarır.

Eserin son bölümü, "dua, iştihak ve yoğunlaşma" başlığını taşımaktadır. Yazar bu son bölümde de, duanın bir yoga olmadığını ısrarla savunmakta ve yogada olduğu gibi duada, ruhsal bir güce ulaşmak için ön şart olarak yoğunlaşma eyleminin olmadığını belirtmektedir. "Duanın pek sık olarak kendisi için varış noktası diye belirlediği, yoga, çıkış noktası olarak ister." (s. 63) Bir başka ifadeyle yoğunlaşma ve iştihak, yoganın başarılı olabilmesi için zorunlu iken, duada ancak ruhun derinliklerini keşfetmek için gerekli olan derûnî boyutun temel öğeleridir. Dolayısıyla duaya başvurma eylemi evrenseldir yani her insan aynı etkiyle dua yapabilir.

Pierre Marinier, eserini tamamlarken modern insanın dua pratiği ile olan uyumsuzluğuna dikkatlerimizi çekmektedir. "Modern insan, dua etmeyi reddederek kendi geçmişinin ve kendi gizli varlığının en verimli güçlerinden mahrum kalmaktadır." (s. 64) Yazarın bu görüşüne katılıyoruz. Ancak, "Modern insan, duada, katılmadığı iman esasları ve dogmatik kavramlar bulunduğu gerekçesiyle onu reddettiğini sık sık ileri sürer. Fakat biz gösterdik ki, duanın psikolojik değeri, dogmatik formları itibarıyla bu iman esaslarından bağımsızdır." (s. 64) şeklinde ifadelerinin tartışılabilir olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dua pratiğine karşı mesafeli duran modern insanın temel itirazı, hem insanın derûnunda olan, hem de onu kuşatan ve insan varlığı üzerinde otoritesini belirleyen gerçekliklere yöneliktir. Ayrıca duanın psikolojik değerinin iman ilkelere tamamen bağımsız olduğunun belirtilmesi, metafiziksel gerçekliklerin psikojenizm çerçevesi içerisinde algılandığını da göstermektedir.

Ahmet ALBAYRAK

(Doç. Dr., Rize Ü. İlahiyat Fak.)



Milel ve Nihal Geleneğinden

Bir Arada Yaşamayla İlgili İslam Tarihinden Örnek Metinler

“Birlikte Yaşama” konu sayımıza Milel-Nihal geleneği kapsamında İslam Tarihinde farklı inanç ve kültür mensuplarının kendi ayırt edici farklılıklarını koruyarak birlikte yaşamaları konusunda kilometre taşı niteliği taşıyan bazı belgelere yer verilecektir. Bu çerçevede ilk önce Hz. Peygamberin Mekke’den Medine’ye hicret etmesinin hemen ardından Medine’de Müslüman, Yahudi ve Müşriklerden oluşan üç ana bloğu anlaştıırıp birleştirmek ve bunların kendi farklılıklarını muhafaza ederek birlikte barış içinde yaşamaları için bir “toplumsal sözleşme” olarak hazırlattığı Medine Vesikasının 24-47 maddelerine yer verilecektir.

Medine Vesikasının ardından Hz. Ömer’in Kudüs’ün fethinden sonra buradaki gayri-Müslimlere verdiği “Hz. Ömer Ahitname” olarak bilinen mukavele metni verilecek; ardından Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’un fethinden sonra burada Galata Zimmilerine verdiği ahitnameye yer verilecektir. Son olarak da yine Fatih Sultan Mehmet’in Bosna-Hersek’i fethinden sonra bura-

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
cilt 6 sayı 2 Mayıs – Ağustos 2009

da yaşana Fransiskanlara verdiği ve Fransiskanlar tarafından “özgürlük beratı” adı verilen fermana yer verilecektir.

Medine Vesikası'nın İlgili Maddeleri*

(24) Yahudiler, mü'minler gibi, muharebe devam ettiği müddetçe (kendi harp) masraflarını karşılamak mecburiyetindedirler.

(25) Benû 'Avf Yahudileri, mü'minlerle birlikte bir ümmet teşkil ederler. Yahudilerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendilerindedir. Buna gerek mevlâları ve gerekse bizzat kendileri dahilidirler.

(25/B) Yalnız kim ki haksız bir fiil irtikâb eder veya bir cürüm îkâ eder, o sadece kendine ve âile efradına zarar (vermiş) olacaktır.

(26) Benû'n-Neccâr Yahudileri de Benû 'Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahib olacaklardır. (27) Benû'l-Hâris Yahudileri de Benû 'Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahib olacaklardır. (28) Benû Sâ'ide Yahudileri de Benû 'avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahib olacaklardır. (29) Benû Cuşem Yahudileri de Benû 'Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahib olacaklardır. (30) Benû'l-Evs Yahudileri de Benû 'Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahib olacaklardır.

(31) Benû Sa'lebe Yahudileri de Benû 'Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahib olacaklardır. Yalnız kim ki haksız bir fiil irtikâb eder veya bir cürüm îka eder, o sadece kendini ve aile efradını zarardîde etmiş olacaktır.

(32) Cefne (âilesi) Sa'lebenin bir kolu (batn) dur; bu bakımdan Sa'lebe'ler gibi mülâhaza olunacaklardır.

* Metin Prof. Dr. Salih Tuğ tarafından çevrilmiştir. Bkz. M. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, (5. bsk. İstanbul, 1991), 1: 206-210. Yeni baskısı için bkz. *İslâm Peygamberi*, çev. Yard. Doç. Dr. Mehmet Yazgan, İstanbul, 2004, s. 177 vd.

(33) Benû'ş-Şuteybe de Benû 'Avf Yahudileri gibi aynı (haklara) sahip olacaklardır. (Kaidelere) muhakkak riayet edilecek, bunlara aykırı hareket olmayacaktır.

(34) Sa'lebe'nin mevlâları, bizzat Sa'lebeler gibi mülâhaza olunacaklardır.

(35) Yahudilere sığınmış olan kimseler (Bitâne), bizzat Yahudiler gibi mülâhaza olunacaklardır.

(36) Bunlar (Yahudiler)'dan hiçbir kimse (müslümanlarla birlikte bir askerî sefere), Muhammed'in müsaadesi olmadan çıkamayacaktır.

(36/B) Bir yaralamanın intikamını almak yasak edilemeyecektir. Muhakkak ki bir kimse bir adam öldürecek olursa neticede kendini ve âile efradını mes'ûliyet altına sokar; aksi halde haksızlık olacaktır (yani bu kaideye riâyet etmeyen bir kimse haksız vaziyette olacaktır). Allah bu yazıya en iyi riâyet edenlerle beraberdir.

(37) (Bir harp vukuunda) Yahudilerin masrafları kendi üzerine ve müslümanların masrafları kendi üzerindedir. Muhakkak ki bu sahîfede (yazıda) gösterilen kimselere harp açanlara karşı, onlar kendi aralarında yardımlaşacaklardır. Onlar arasında hayırhahlık ve iyi davranış bulunacaktır. (Kaidelere) muhakkak riayet edilecek, bunlara aykırı hareketler olmayacaktır.

(37/B) Hiçbir kimse müttefikine karşı bir cürüm îka edemez: Muhakkak ki zulmedilene yardım edilecektir.

(38) Yahudiler müslümanlarla birlikte, beraberce harp ettikleri müddetçe masrafta bulunacaklardır.

(39) Bu sahîfenin (yazının) gösterdiği kimse lehine Yesrib vâdisi dahili (cevf), harâm (mukaddes) bir yerdir. (40) Himâye altındaki kimse (cârr), bizzat himaye eden kimse gibidir; ne zulmedilir ve ne de (kendisi) cürüm îka edecektir.

(41) Himâye verme hakkına sahip kimselerin izni müstesnâ, bir himâye hakkı verilemez.

(42) Bu sahîfede (yazıda) gösterilen kimseler arasında zuhurundan korkulan bütün öldürme yahut münâzaa vak'alarının Allah'a ve Resûlullah Muhammed'e götürülmeleri gerekir. Allah bu sahîfeye (yazıya) en kuvvetli ve en iyi riâyet edenlerle beraberdir.

(43) Ne Kureyşliler ve ne de onlara yardım edecek olanlar, himâye altına alınmayacaklardır.

(44) Onlar (= Müslümanlar ve Yahudiler) arasında, Yesrib'e hücum edecek kimselere karşı yardımlaşma yapılacaktır.

(45) Şayet onlar (Yahudiler), (Müslümanlar tarafından) bir sulh akdetmeye veya bir sulh akdine iştirake davet olunurlarsa, bunu doğrudan doğruya akdedecekler veya ona iştirak edeceklerdir. Şayet onlar (Yahudiler), (Müslümanlara) aynı şeyleri teklif edecek olurlarsa, mü'minlere karşı aynı haklara sahip olacaklardır; din mevzuunda girişilen harp vak'aları müstesnâdır.

(45/B) Her bir zümre, kendilerine ait muntıkadan (gerek müdafaa ve gerekse sâir ihtiyaçlar hususunda) mes'uldür.

(46) Bu sahîfede (yazıda) gösterilen kimseler için ihdas edilen şartlar, aynı şekilde Evs Yahudilerine, yani onların mevlâlarına ve bizzat kendi şahıslarına, bu sahîfede (yazıda) gösterilen kimseler tarafından sıkı ve tam bir muhafazakârlık ile tatbik olunur. (Kaide-lere) muhakkak riâyet edilecek, bunlara aykırı hareket olmayacaktır. Ve haksız şekilde kazanç temin edenler, sadece kendi nefesine zarar vermiş olurlar. Allah bu sahîfede (yazıda) gösterilen maddelere en doğru ve en mükemmel riâyet edenlerle beraberdir.

(47) Bu kitap (yazı), bir haksız fiil îka eden veya cürüm işleyen (ile cezâ) arasına engel olarak giremez. Kim ki bir harbe çıkar, emniyette olur veya kim ki Medine'de kalırsa yine emniyet içindedir; haksız bir fiil ve cürüm îkâ halleri müstesnâdır. Allah ve Resûlullah Muhammed himayelerini, (bu sahîfeyi) tam bir sadakat ve dikkat içinde muhafaza eden kimseler üzerinde tutacaklardır.*

Hz. Ömer Ahitnamesi*

Hz. Ömer'in Kudüs'ün Fethinden Sonra Buradaki Gayri-Müslimlere Verdiği "Hz. Ömer Ahitnamesi" Olarak Bilinen Mukavele Metni

Rahman, Rahim Allah Adına

Bu ahitname Müslümanların komutanı Allah'ın kulu Ömer tarafından Kudüs halkına verilmiş bir güvenlik belgesi yani emannâmedir.

Ömer, Kudüs halkına kendi canlarını, mallarını, kiliselerini, haçlarını, sağları ve hastaları ile tüm ibadet formlarını koruma konusunda garanti vermektedir.

Onların Kiliseleri ne konut olarak kullanılacak ne de tahrip edilecektir. Ne onların kendileri ne müstemilatları, ne haçları ne de içindeki eşyalar herhangi bir değer kaybına uğrayacaktır.

Din konusunda onlara herhangi bir kısıtlama yapılmayacağı gibi onlardan herhangi bir kimseye de herhangi bir zarar verilmeyecektir.

Kudüs'de onlarla beraber hiçbir Yahudi yaşamayacaktır.

Diğer şehirlerdeki gayri-Müslimler gibi Kudüs halkı da cizye ödemek zorundadır.

Onlar Romalıları ve eşkıyaları şehirden kovacak/defedeceklerdir. Şehri terk etmek isteyenlerin canları ve malları gitmek istedikleri yere güvenli bir şekilde ulaşıncaya kadar garanti altındadır. Şehirde kalmak isteyenlerin güvenliği sağlanacak ve onlar Kudüs halkı gibi cizye ödeyeceklerdir.

Kudüs halından kendi nüfuslarını ve mallarını Kudüs'den çıkarmak isteyenler ve Romalılarla beraber gidenler ve kilise ve haçları-

* Taberi, I, ss. 2405-2406.

nı terk edenlerin canları, kiliseleri gitmek istedikleri yere sağ salım ulaşınca kadar garanti altındadır.

Falanca kişi falanca kişiyi öldürmeden önce hali hazırda şehirde bulunan göçebe kişiler eğer arzu ederlerse şehirde kalabilir ve Kudüs halkı gibi cizye öder veya Romalılarla ayrılabilir ya da kendi ailelerine geri dönebilir. Onlar ürünlerini hasat edinceye kadar/toplayınca kadar onlardan hiçbir şey alınmaz.

Bu anlaşma/doküman, Kudüs halkı ödemeleri gereken cizyeyi ödemeye devam ettiği müddetçe Allah teminatı, Hz. Peygamberin, Halifelerin ve Müslümanların himayesi altındadır.

Bu anlaşmaya Halid b. Velid, Amr İbn As, Abdurrahman bin. Avf, Muaviye İbn Süfyan ve bunu hicretin 15 yılında (636) kaleme alan katipler şahittir.

Galata Zimmîlerine Verilen Ahitname*

Ben Ulu Padişah ve ulu şehinşâh Sultan Muhammed Han bin Sultan Murâd'ım. Yemin ederim ki, yeri göğü yaradan Perverdiğâr hakkı için ve Hazret-i Resûlün- Aley'is- Salatü Ve's-Selâm-pâk, münevver, mutahhar ruhu için ve yedi Mushaf hakkı için ve yüzyirmi dörtbin peygamberler hakkı için, dedem ruhiçün, benim başım için ve oğullarım başıçün, kılıç hakkıçün, şimdiki haldeGalata'nın halkı ve merdüm-zâdeler ateb-i ulyâma dostluk için Babalan Pravizin ve Markizoh Frenku ve tercümanları Nikoroz Baluğu ile Kal'a-i mezkûrenin miftahın gönderûb bana kul olmağa itaat ve inkıyâd göstermişler. Ben dahi;

* Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethi sonrasında Galata civarında yaşayan gayrimüslimlere verdiği ahitname. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Gayri Müslimlerin Yönetimi: Pax Ottoman*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2008, ss. 65-66.

Kabul eyledim ki, kendülerin ayinleri ve erkânları ne vechile câri ola-gelirse, yine ol üslub üzere âdetlerin ve erkânların yerine getüreler. Ben dahi üzerlerine varup kal'alarını yıkub harâb etmeyem.

Buyurdum ki, kendülerin malları ve rızıkları ve mülkleri ve mahzenleri ve bağları ve değirmenleri ve gemileri ve sandalları ve bilcümle metaları ve avretleri ve oğlancıkları ve kulları ve cariyeleri kendülerin ellerinde mukarrer ola, mütê'ârız olmayam ve üşendirmeyem.

Anlar dahi rençberlik edeler. Gayri memleketlerim gibi deryadan ve kurudan sefer edeler, kimesne mâni ve müzâhim olmaya, muaf ve müsellemler olalar.

Ben dahi üzerlerine harâc vaz'edem, sâl be-sâl edâ edeler gayrılar gibi. Ve ben dahi bunların üzerlerinde nazar-ı şerifim diriğ buyurmayub koruyam gayri memleketlerim gibi.

Ve kiliseleri ellerinde ola, okuyalar ayinlerince. Amma çan ve nâkûs çalmayalar. Ve kiliselerin alub mescid etmeyem. Bunlar dahi yeni kilise yapmayalar.

Ve Ceneviz bâzîrgânları deryadan ve kurudan rençberlik edüb geleler ve gideler. Gümrüklerin âdet üzere vereler. Anlara kimesne te'addi etmeye.

Ve buyurdum ki, yeniçerliğe oğlan almayam ve bir kâfiri rızası olmadan Müslüman etmeyeler ve kendülerü aralarında kimi ihtiyâr ederlerse maslahatları için kethüdâ nasbedeler.

Ve buyurdum ki, evlerine doğancı ve kul konmaya ve kal'a-i mezkûre halkı ve bâzîrgânları angaryadan muaf ve müsellemler olalar.

Şöyle bileler, alâmet-i şerife itimad kılalar.

Tahrîren Fî Evâhir-i Cemâziyelûla sene seb'in ve hamsin ve semâne-mi'ete (857 H./1453 M).

Fatih'in Bosnalı Fransikenlere Verdiği Ferman*

“Nişân-ı hümayûn oldur ki,

Ben ki Sultan Mehmed Han'ım; cümle havâss u avâma ma'lûm ola
ki,

İş bu dârendegân-ı fermân-ı hümayûn Bosna râhiplerine mezid-i
inayetim zuhûra gelüp buyurdum ki:

Mezbûrlara ve kilisalarına kimesne mâni' u müzâhim olmayub,
ihtiyâtsiz memleketimde duranlara ve kaçup gidenlere emn ü
amân ola ki gelüp bizim hâssa memleketimize havfsız sâkin olup
kilisalarında mütemekkin olalar ve yüce hazretimden ve vezirle-
rimden ve re'âyalarımından ve memleketim halkından kimesne,
mezbûrlara dahl ü ta'arruz etmeyüp incitmeyeler. Kendülerine ve
cânlarına ve mâllarına ve kilisalarına ve dâhi yabandan hâssa
memleketimize âdem getirirler ise yemîn-i mugallaza iderim ki,
yeri göğü yaradan Perverdigâr Allah'ın hakkı için ve ulu Pey-
gamberimiz Muhammed Mustafa sallallâhu te'âla aleyhi ve sellem
hakkı için ve yedi Mushaf hakkı için ve yüzyirmi dört bin pey-
gamberler hakkı için ve kuşandığım kılıç için bu yazılanlara bir
ferd muhâlefet eylemeye, mâdâm ki benim hidmetime ve emrime
mutî' olalar.

Tahrîren fî 28 şehr-i Mayıs / Gurre-i Muharremü'l-Harâm sene 883
Be yurd-ı Kal'a-i Drac.



* Cevat Ekici (ed.), *Gökkubbe Altında Birlikte Yaşamak, Belgelerin Diliyle Osmanlı Hoşgörüsül Living Together Under the Same Sky* Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı Yayın Nu:77, 2006, ss.2-4.