

SİİRT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ



SIİRT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

CİLT 5 • SAYI: 1 • 2018

**SAHİBİ/ OWNER:** Siirt üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına  
Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (Dekan)

**EDİTÖR/ EDITOR:** Dr. Öğrt. Üyesi Necati SÜMER

**EDİTÖR YARDIMCILARI:** Öğrt. Gör. Khaled KHALED  
Ar. Gör. Ahmet AKTAŞ  
Ar. Gör. Yakup ÖZKAN

**YABANCI DİL EDİTÖRÜ:** Dr. Öğrt. Üyesi Zeynep Harputlu

**YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD:** Prof. Dr. İhsan SÜREYYA SİRMA  
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ  
Prof. Dr. Gassan MORTADA  
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN  
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN  
Dr. Öğrt. Üyesi Abdurrahman ECE  
Dr. Öğrt. Üyesi Adnan MEMDUHOĞLU  
Dr. Öğrt. Üyesi Ahmet BOZYİĞİT  
Dr. Öğrt. Üyesi Cemalettin SANCAR  
Dr. Öğrt. Üyesi Cengiz KANIK  
Dr. Öğrt. Üyesi İlyas ERPAY  
Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet Nafi ARSLAN  
Öğr. Gör. Fatih EROĞLAN  
Öğrt. Gör. Hüsam ANIS  
Arş. Gör. Mehmet Salih GÜNDÜZ  
Arş. Gör. Muhammed YOLTAY  
Arş. Gör. Mustafa SANCAR  
Arş. Gör. Muhammed Şerif KAHRAMAN  
Arş. Gör. Mücahit EKİNCİ  
Arş. Gör. Nurettin YILDIRIM  
Arş. Gör. Yunus SANIR

ISSN 2148-385X

**GRAFİK TASARIM:** TAVOOS

**BASKI:** Ayrıntı Basımevi Ankara

**BASKI TARİHİ:** Haziran 2018

**ADRES:** Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

**DANIŞMA KURULU/  
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN (SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (MARMARA ÜNİ.)  
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (DİCLE ÜNİ.)  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İSTANBUL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Çağfer KARADAŐ (ULUDAĞ ÜNİ.)  
Prof. Dr. Caner TASLAMAN (YILDIZ TEKNİK ÜNİ.)  
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (SİİRT ÜNİ.)  
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İSTANBUL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT (İSTANBUL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİ.)  
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İSTANBUL ÜNİ.)  
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (BİNGÖL ÜNİ.)  
Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (SİİRT ÜNİ.)  
Prof. Dr. Kasım TURHAN (AFYON KOCATEPE ÜNİ.)  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İSTANBUL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Metin BOZAN (DİCLE ÜNİ.)  
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Musa BAĞCI (DİCLE ÜNİ.)  
Prof. Dr. Ömer PAKIŐ (HAKKÂRİ ÜNİ.)  
Prof. Dr. Sahip BEROJE (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)  
Prof. Dr. Seyit AVCI (NİĞDE ÜNİ.)  
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İSTANBUL ÜNİ.)  
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (GAZİANTEP ÜNİ.)  
Doç. Dr. Mehmet BİLEN (DİCLE ÜNİ.)

**HAKEM KURULU/  
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ  
Prof. Dr. Ömer PAKIŐ  
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma  
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR  
Prof. Dr. Abdullah KARAMAN  
Prof. Dr. Metin BOZAN  
Prof. Dr. Sahip BEROJE  
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR  
Prof. Dr. Caner TASLAMAN  
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN  
Doç. Dr. Fadıl AYĞAN  
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN  
Doç. Dr. Mehmet BİLEN  
Dr. Öğrt. Üyesi Vedat TEZCAN  
Dr. Öğrt. Üyesi Cemalettin SANCAR  
Dr. Öğrt. Üyesi Adnan MEMDUHOĞLU  
Dr. Öğrt. Üyesi Mehmet KESKİN  
Dr. Öğrt. Üyesi Azize UYGUN  
Dr. Öğrt. Üyesi Hasan Hüseyin AYGÜL

5. CİLT 1. SAYI Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN  
**HAKEMLERİ:** Prof. Dr. Ali ABOUZEİD  
Yanında (\*) İşareti Prof. Dr. Gassan MORTADA  
Bulunanlar Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK  
2 Defa Hakemlik Doç. Dr. Saffet KARTOPU  
Yapmıştır. Dr. Öğr. Üyesi Ahmed İsmail HASANALI  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BOZYİĞİT  
Dr. Öğr. Üyesi Ali HATALMIŞ  
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz KANIK  
Dr. Öğr. Üyesi Duran Ali YILDIRIM  
Dr. Öğr. Üyesi Hafel AL YOUNES  
Dr. Öğr. Üyesi Hamit SEVGİLİ  
Dr. Öğr. Üyesi Hussein YOUSEF  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BARCA  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKYÜZ  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Nurullah AKTAŞ  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa İLBOĞA  
Dr. Öğr. Üyesi Necati SÜMER (\*)  
Dr. Öğr. Üyesi Nuran ERDOĞRUCA KORKMAZ  
Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KULA  
Dr. Ramazan AKKIR

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi yayın hayatının beşinci yılını tamamlamış olup ULAKBİM başta olmak üzere birçok index'te taranmak için başvurusunu yapmış ve inceleme aşamasındadır.

Dergimiz aşağıdaki indekslerde taranmaktadır.





## İÇİNDEKİLER

- 9-10** EDİTÖRDEN
- MAKALELER
- 11-30** DEDE KORKUT KİTABI BAĞLAMINDA ESKİ  
TÜRKLERDEKİ HANIM ANLAYIŞI  
Süleyman DÖNMEZ
- 31-48** التناص في شعر ابن حريق الأندلسي  
Ousama EKHTIAR  
Eyass ALRASHED
- 49-72** SARTRE'İN TANRI TANIMAZLIK TASARIMI VE BULANTI  
Vedat TEZCAN
- 73-96** İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN MEHDİ  
ALGISI(SİİRT ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)  
Ahmet AKTAŞ  
Necati SÜMER
- 97-121** MODERN ZAMANLARDA ULUS-DEVLET VE  
DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN BATI DÜNYASI  
ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ  
Ramazan AKKIR

- 123-145** فتنة العولمة وسؤال الهوية (الهويات المعيارية والهويات السيالة)  
Loui Ali KHALİL
- 147-165** İLK İSLAM ŞEHİRLERİNDE ÇARŞI VE PAZARLAR  
Serdar KARABULUT
- 167-191** KUR'AN'A GÖRE BİRLİKTE YAŞAMANIN İLKELERİ  
Abdulkadir KARAKUŞ
- KİTAP TANITIMI
- 195-202** İSLAM HUKUKUNA GİRİŞ  
M.Mustafa SANCAR



## EDİTÖRDEN

**M**erhaba,  
Dergimiz 5. yılına girdi. Artık emin adımlarla gelenek-  
selleşerek büyüyen akademik bir dergiye sahibiz. 2018 yılının ilk  
altı aylık döneminde Cilt 5 Sayı 1 ile yeniden karşınızdayız. Bu  
sayıda hem yerli hem de yabancı birden fazla makale var.

İlk makale Prof. Dr. Süleyman Dönmez'e aittir. "Dede Kor-  
kut Kitabı Bağlamında Eski Türklerdeki Hanım Anlayışı" adlı  
çalışmasıyla Dönmez, Dede Korkut kitabı çerçevesinde dört  
farklı kadın tipi üzerinde durmuştur.

İkinci makale, Prof. Dr. Ousama Ekhtiar ve Öğrt. Gör. Eyass  
Alrashed tarafından kaleme alınmıştır. Yazarlar bu makalesinde  
İbni Alharık El Endelüsi'nin şiirinin biçim ve muhtevası üze-  
rinde durmuşlardır.

Dergimizin üçüncü makalesinin ismi "Sartre'nin Tanrı Tanı-  
mazlık Tasarımı ve Bulantı"dır. Bu çalışma Dr. Öğrt. Üyesi Ve-  
dat Tezcan'a aittir. Tezcan makalesinde Sartre'in fenomenolo-  
jik ontoloji çerçevesinde geliştirmeye çalıştığı Tanrı, insan, öz-  
nel erdemler fikirlerini, kritik bir bakış açısıyla ele almıştır.

Dördüncü makalenin yazarları, Arş. Gör Ahmet Aktaş ve  
Dr. Öğrt. Üyesi Necati Sümer'dir. Yazarlar "İlahiyat Fakül-  
tesi Öğrencilerinin Mehdi Algısı (Siirt Üniversitesi Örneği)"

adlı çalışmayla Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gözünde mehdilik algısını ele almışlardır.

Derginin altıncı makalesini kaleme alan yazar Dr. Ramazan Akkır'dır. Akkır, "Modern Zamanlarda Ulus-Devlet ve Din-Devlet İlişkilerinin Batı Dünyası Çerçevesinde Değerlendirilmesi" adlı çalışmasında betimleyici bir metotla bazı ülkelerin din-devlet ilişkilerine yaklaşımını, kamusal hayatta dinin işlevine dönük anlayışlarını, modern zamanda yaşadıkları dönüşümün boyutlarını değerlendirmiştir.

Yedinci makale, Loui Ali Khalil'e aittir. Yazar, bu çalışmasında küreselleşmenin kültürel gruplarla ilişkili olan kaçınılmaz tarihi bir insani hareket olduğu konusu üzerinde durmuştur.

Derginin diğer bir makalesi Serdar Karabulut'a aittir. Karabulut, "İlk İslam Şehirlerinde Çarşı ve Pazarlar" adlı makalesinde Müslümanlar tarafından oluşturulan İslam şehirlerindeki bazı çarşı ve pazarlar hakkında tarihi bilgiler üzerinde durmuştur.

Derginin son makalesi Dr. Öğrt. Üyesi Abdülkadir Karakuş'a aittir. "Kuran'a Göre Birlikte Yaşamın İlkeleri" adlı çalışmasında Karakuş, insanlar nasıl birlikte yaşamalı sorusunun cevabını Kuran bağlamında ele almıştır.

Bu sayıdaki kitap incelemesini ise Arş. Gör. Mustafa Sancar yapmıştır. Sancar, Wael b. Hallaq'ın İslam Hukukuna Giriş adlı eserini kritik etmiştir.

Dr. Öğrt. Üyesi Necati Sümer  
Editör

## DEDE KORKUT KİTABI BAĞLAMINDA ESKİ TÜRKLERDEKİ HANIM ANLAYIŞI\*

Süleyman DÖNMEZ\*\*

### Öz

Kadın sorunu Dede Korkut Kitabı'nın sözbaşında dört farklı kadın tipi üzerinden sınıflandırılır. Bunlardan sadece biri olumlu bulunur. Daha sonra hikâye edilecek olaylarda da olumlu bulunan kadın tipi başrolü oynar ve özendirilir. Olumsuz olanlardan da sakındırılır. Her bir tip ozanların dilindedir. İnsanlar da bu tiplerin farkındadır. Zira toplumda söz konusu bu dört tip kadına rastlamak mümkündür. Biz bu çalışmamızda günümüzde öne çıkan kadın sorunlarına Dede Korkut hikâyeleri bağlamında bir çözüm aradık.

### Anahtar Kavramlar:

Dede Korkut, Kadın, Türk Kültürü, Yiğit, Destan

\* Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiş olan SBA-2017-5910 Kodlu Bireysel Araştırma Projesi (BAP) kapsamında yapılan araştırmaların bir ürünüdür. Bu nedenle Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü'ne ve proje biriminde görev alarak bizlere her türlü kolaylığı sağlayan arkadaşlara teşekkürü bir borç bilmekteyiz.

\*\* Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. Tel: (0322) 338 69 72/164. E-posta suelocan@gmail.com

*The Lady Understanding of Old Turks in The Context of The Book of  
Dede Korkut*

*Abstract*

The topic of women is classified at the entrance to the Dede Korkut book by four different types of women. Only one of them is positive. The positive female type is highlighted. It is promoted in society. It is also avoided by the negative ones. Every type is in the language of the poets. People are aware of these types. Because it is possible in society to find these four types of women. In this study, we sought to find a solution in the context of Dede Korkut's stories about women's current problems.

*Key Words*

Dede Korkut, Female, Turkish Culture, Brave, Epic

**Giriş**

**İ**nsanoğlu, nerede olduğunu, hangi zamanda olduğunu ve kim olduğunu bildiğinde anlamlı bir hayat kurabilir. Öte yandan nereden geldiğini, geçmişini ve geçmişindeki önemli kişileri, eserleri bilmeden bugününü sağlıklı bir anlamlandırmaya tâbî tutamayabilir. Bu nedenle bizler bugünün dünyasını doğru bir şekilde değerlendirebilmek için kültürel kodlarımızın farkına varmak ve onları güncellemek gibi bir sorumlulukla karşı karşıyayız. Günümüz itibarıyla bu girişim çok daha elzem hâle gelmiş görünmektedir. Çünkü günümüz dünyasında artık hangi konuyu/meseleyi ele alırsak alalım büyük bir kargaşa ve anlamsızlık önümüze çıkmakta, yolumuzu kesmektedir. Bizce bunun en büyük nedeni sığlaştırılmış bir hayatın içinde yaşamaya başlamış olmamızdır. Bu şekilde basitleştirilmiş bir yaşam anlayışından ancak “kendiliğini/kendini unutmuş/yitirmiş” beşer yakası ağır basan insan-cık-lar çıkar.

İnsanın kendiliği, kendi kültür ve inancıyla zahir olur. Günümüz dünyasında insanî ilişkiler ahlâkî düzlemde çıkmış ve hakkâniyet unutulmuştur. Beşerî yaka insanî yakaya galebe çalmıştır. Artık insanlar diğer insanlarla ancak para, mal, mevki, çıkar ilişkileri velhasıl maddi olan nesnelere buluşur hale gelmişlerdir. Esasen bu düzlemde bize göre insan çoktan sahnedeki çekilmiş demektir. Bu yenedünya düzeninden bir aileyi kuran ve ya-

şatan temel unsurlar arasında yer alan kadın da maalesef, fazlasıyla nasibini almıştır.

İnsanlar erdem, fazilet, bilgelik, ahlâk, bilgi, hakikât ve doğruluk düzleminde bir araya gelip “yaşamı” bu anlamda imar ettikleri zaman kurdukları “hayat” değerli olur. Bilginin bir meta olduğu, tefekkür edip sorgulamanın delilik olarak algılandığı, “kendiliğinin farkında olarak yaşamaya çalışmanın” enayilik sanıldığı bir beşerî idrak tablosu acı bir şekilde karşımızda duruyor. Bunun en önemli nedeni aidiyet duygusu ve yerelliğin unutulmasıdır. Küreselleşen dünya, insanı ve insanlığı ayakta tutan temel ve genelde yerel olan değerleri tahrip ederek aidiyet duygusunu yok eden kurmaca değerler üretmektedir. Bu kurmaca değerler ağırlıklı olarak “modern masallar” olan sinema, dizi ve reklam yoluyla yapılmaktadır. Sinema, günümüzde etkili bir silahtır. Modern insanın hayatının bütün boyutlarını kuşatmış durumdadır. Bugün bilhassa kadın sinemayla belli bir kalıbın içine sokulmaya çalışılmaktadır.

İnsanların asıl varlıklarını yani olması gereken tepkilerini, duygularını, ruhlarını, bir başka ifadeyle, asıllıklarını/asilliklerini kaybettikleri, sakladıkları ve yok ettikleri bir ahlâk tablosunda asaleti, ne isen o olmayı, cesareti, içindeki ile dışındakinin bir olmasını hâsılı insanlığımızın uyumunu temenni etmek oldukça zor görünmektedir.

Sevgiler, dostluklar, inançlar, uzak ya da yakın bir takım insanî ilişkiler öyle bir hâl aldı ki, artık neyin doğru neyin yanlış olduğu belirsizleşti, iyi ile kötü karıştı. Birlikteyiz, bir bütünlük göze çarpıyor. Lâkin yerimizi kaybettik, yersiziz. Daha da vahimi yersiz yerimizi zahirde var olan bütünlükten ayrılan bir benci noktinaazardan görüyoruz. Yaşarken hayatımızı unuttuyoruz. Artık yaşama uyarlanan hayatlarımızda çok fazla sınır var ve biz bu sınırları olağan ve normal kabul eder olduk. Hatta bu sınırlar olmadan yaşayamayacağımızı bile iddia eder hâle geldik. Sınırlarımız kalktıkça kendimizi anlamsız ve çıplak hissediyoruz. Sınırsızlığımız ise boşluğa düşüşümüz oluyor.

Bu boşluğa yuvarlanmadan kadın da uzak duramamaktadır. Günümüz toplumunda kadın, asli vasıflarını hızla kaybetmektedir. Ciddî bir yozlaşmaya ve bozulmaya maruz kalmaktadır. Elbet bu yozlaşma ile bozulmada, yaşanan toplumsal ve ekonomik değişimle beraber kadın ve erkek rolleri-

nin değişmiş olması etkin bir rol oynamaktadır. Kadının ve erkeğin beklentileri farklılaşmış ve farklılaşmaktadır. Evlilik bir sevgi ve fedakârlığın gerçekleştiği bir yuva olmaktan çıkmakta, ekonomik ve toplumsal bir anlaşmaya/sözleşmeye dönüşmektedir. İşin vahim olan tarafı bu gerçekliğin tek “hakikât” imişçesine bir ideal olarak insanlara sunulmasıdır.

Bugün, kadın meselesinde tüm dünyada artık büyük bir çıkmaz yaşanmaktadır. Bunun en önemli nedeni ideal olan örnekliklerin hem eser boyutunda hem de pratik yaşantı boyutunda azalmasıdır. Bu çalışmanın amacı, kendi kültürel geçmişimizdeki değerlerin pratik özelliklerinin olabileceğini Dede Korkut Kitabı örneği üzerinden göstermeye çalışmaktır. Dede Korkut Hikâyeleri, tarihte kalarak tarihin nesnesi haline gelmediği için güncelliğini korumaya devam etmektedir.<sup>1</sup>

Destanlarımızda, türkülerimizde, şiirlerimizde, şarkılarımızda, hikâyelerimizde karşılaşılan kadının temel özelliklerini ortaya çıkarmadan modern dünyada kadının ne olduğunu ve ne olması gerektiğini anlamamız şu dönem için mümkün görünmemektedir. Ayrıca bu çalışmada, evrensel değerler adı altında sunulan kadın prototipinin yaşadığımız Anadolu coğrafyasında ne anlam ifade ettiğini ve ideal olana ne kadar yakın olduğu ele alınmaya çalışılmıştır.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bütün problemler çerçevesinde kadının masallarda, hikâyelerde veya destanlarda ne olduğunu ve nasıl bir işleve sahip olduğu tartışmaya değer bir konudur. Söz konusu eserler milletlerin kendi ahlâk anlayışlarını, doğaya bakışlarını, tanrıyı ve insanı nasıl ele aldıklarını genelde sembolik olarak yahut imgelerle ortaya koyan önemli eserlerdir. Bu tarz yapıtlar, insan muhayyilesinin gelişmesine ve olgunlaşmasına büyük katkılar sağlarlar. Çocuklar için olduğu düşünülen bu eserlerin esasen yetişkinler için de önemli ve yapıcı olduğunu gözden uzak tutmamak lazımdır. İnsanoğlu tarih boyunca mitoloji adı verilen bu tür eski anlatılar üzerinden hem gelenek oluşturmuş hem de bu geleneği gelecek nesillere aktarmıştır. Bu tür bir devamlılığın ve aktarımın

<sup>1</sup> Dede Korkut Hikâyeleri bağlamında aktüel bir tartışma için bkz. Necati Sümer, “Deli Dumrul Öyküsünün ve Yedinci Mühür Sinema filminin Çağrıştırdığı Ortak Tema: Ölümü Yenme Düşüncesi”, *Turkish Studies*, (2017), 12/35, 407-421.

en önemli nedeni insandaki aidiyet duygusudur. Aidiyet duygusu belli bir zamana ve mekâna bağlı olmakla başlar ve insanın çevresindeki tüm varlıkları kendisine yakınlaştırmak istemesiyle devam eder. Bunlar, esasında bir kültürün ve o kültürdeki insan anlayışının abartılı bir biçimde aktarımıdır. Gerek Batı'da gerekse Doğu'da ortaya çıkmış bu tür anlatıları içeren eserlere baktığımızda bir dizi ortak çizgiye rağmen farklı kültür ve insan yapılarının imlendiğini fark etmemiz zor olmaz. Bu tür yapıtların bir diğer özelliği ise, bir milletin dilini yani deyiş ve atasözlerini, dünyaya bakış tarzını anlama ve kavramada öncelikli bir yere sahip olmalarıdır. Öte yandan Batı ve Doğu masalları, hikâyeleri ve destanları arasında gerek üslup açısından gerekse dil açısından ciddi farklılıklar mevcuttur. Türk tarihinde Dede Korkut Kitabı'nda yer alan hikâyeler ile Batıdaki Grimm masallarına/hikâyelerine baktığımızda bu fark ciddi bir şekilde müşahede edilebilir.

İyi bir masal, destan ya da Dede Korkut tarzı eserlerin temel özelliklere neler olabilir? Öncelikli olarak bu tür yapıtlar, mitolojik yönü ağır basan sembolik eserlerdir. Bu nedenle rasyonel bir zihinle onlara yaklaştığımızda örgüyü sorunsuz bir şekilde anlamlandırmamız bazen mümkün olmayabilir. Çünkü bu tür yapıtlar çok katmanlıdır. Genelde okuyana parçadan çok bütünü verirler. Bu durumda onları tek bir aklı çizgide değerlendirmek bizi yanlış anlama ve yorumlara götürebilir.

Biz, Dede Korkut Hikâyelerini<sup>2</sup> ele alırken belirttiğimiz noktalara dikkat etmeye gayret göstererek metinle doğrudan yüzleşmeyi deneyeceğiz. Bizim nazarımızda Dede Korkut hikâyeleri Türk'ün iklimine yaklaşımda bizim elimizden tutan yazınlardır. Bu iklime rasyonel biz zeminden anlam vermeye çalışmak bazen bizi yanıltabilir. Lâkin bu durum bu tür eserlerin felsefe-bilimin konusu olamayacağı anlamına kesinlikle gelmez. Çünkü Dede Korkut Kitabı, Türk Milleti'nin dünde kalan hafızası ve maşerî vicdanıdır.

<sup>2</sup> Bu çalışma kapsamında Özsoy, Bekir Sami Özsoy tarafından hazırlanan Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük) temel referans olarak kullanılmıştır. Orijinal metinden sadeleştirmeyle hazırlanan Semih Güngör, Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Kitabı, Suffe Yayınları, İstanbul 1984 ve M. Necati Sepetçioğlu, Dede Korkut eserlerine güncel Türkçe'ye yaklaşılan metinler olarak bakılabilir.

Bu makalemizle konuyla ilgili olanlara, günümüzde artık bir ideal olmuş olan dünün hakikatini, teşrih masasına yatırdığımız kadın sorunu ile özelleştirerek hatırlatmayı hedefledik. Mevzumuz oldukça geniştir. Bu nedenle biz meseleyi ifade ettiğimiz üzere mümkün olduğunca Dede Korkut Kitabı'nda yer alan hikâyelerle sınırlandırarak incelemeyi deneyeceğiz.

### ***Dede Korkut Bağlamında Kadın***

Kadın sorununu Dede Korkut Kitabı esasında teşrih masasına yatırıırken çözüm arayışına nereden başlamak gerekmektedir?

İncelemeye nereden başlamamız gerektiği aslında Dede Korkut Kitabı'nda yer alan 12 muhteşem hikâyenin “sözbaşında” gösterilmektedir. Öyle ki, Dede Korkut Kitabı'nın sadece bu kısmı, hakkıyla okunup idrak edilmiş olsa, bizce sadece kadın sorunu değil, günümüz Türk milletinin birçok sosyo-psikolojik yarasına merhem olacak kudrettedir. Çünkü Dede Korkut, sözbaşında daha sonra sıralanacak olan hikâyelerde işlenen bir dizi değerın çerçevesini çizmekte ve onları kurup koruyan esası göstermektedir. Nedir o esas dersenez, cevabımız; bir milletin varoluş mücadelesinde doğurucu ve sürdürücü olan, lakin yanlış yetiştığı takdirde de inşa edici olduğu güçten daha şiddetli bir şekilde yıkıcı olabilecek olan karılardır.

Çalışmamızda özellikle kadın, karı ve hanım kavramlarını farklı vurgu ve ince ayrımlarla kullandık. Farklılaştırma bizim tarafımızdan Dede Korkut hikâyelerindeki anlam vurgularından esinlenerek yapılmaya çalışıldı. “Karı ile kadın/hatun” kavramı genel anlamda “hanım” kavramı ise “kızları” da içine alacak şekilde özelleştirilerek kullanıldı.

Dede Korkut hikâyelerinde ve Dede Korkut'un dilinden hikâyeleşerek ya da hikâyeleştirilerek ölümsüzleştirilmek istenen Türk toplumunda elbette erkekler de –koca ile oğullar da- etkisiz ve önemsiz değildir. Ancak kurucu unsur olarak daha çok “hanımlar” öne çıkar. Hanım, salt olumlu bir kavramdır. Karı ise “karı-koca” ikilemesinde olduğu gibi ilk etapta tarafsız -ne olumlu ne olumsuz- görünür. Dolayısıyla olumlu da olabilirler. Olumsuz da olabilirler. Kadın/hatun kavramı ise olumlu tarafı olumsuz tarafa göre baskın olandır. Küçük ayrımlarla açığa çıkan bu ayrıştırma salt olumlu olan



“hanım” ve hanımlık” üzerinden derecelenir ve hanımların öne çıktığı bir örgü ve kurgu ile karşılaşılır.

Dede Korkut hikâyelerinde hanımlar niçin erkeklerden daha çok öne çıkarılmıştır?

Bu suale bir dizi yanıt bulunabilir. Biz -şimdilik- vereceğimiz yanıtı birçok araştırmada uğraşıldığı şekilde- kadın meselesi üzerinden dallandırıp budaklandırmak istemiyoruz. Meseleyi Türk toplumunun anaerkil özelliklere sahip olduğu tespitine dayanan bir indirgemeci yaklaşımla ele alma taraftarı da değiliz. Asıl açığa çıkarmak istediğimiz, -bugüne kadar yapılan birçok dıştan içe temellendirme ve yorumlamalardan uzak- içten dışa bir nazarla önümüzde duran/elimizdeki Dede Korkut Kitabı’nda “karşılaşılan aile, toplum ve devlet yapısında öne çıkan/çıkarılan kadın ve kız tipidir.

Niçin böyle bir yol tuttuk? Çünkü biz Türk toplumundaki kadın meselesine bir doğu araştırmacısı (oryantalist) gibi dışarıdan bakmak istemiyoruz. Çünkü biz inanıyoruz ki, bugün birçok konuda, bu çalışma bağlamında ise kadın meselesinde bizlerin içinde bulunduğu en mühim hatalardan birisi, baskın değer dizgelerinin yönlendirici olmasından ötürü kendi aslı kaynaklarımızla karşılaş-a-mamamızdır. Maalesef her daim Batılı kaynaklar ve referanslar üzerinden kendi sorunlarını gören ve değerlendiren illetli bir bakışa malulüz. Biz bu illetli bakıştan mümkün olduğunca uzak durmaktan yanayız.

Bize öyle geliyor ki, Dede Korkut’un dilinden dünden bugüne akıtılan “hanım” –kadın ile kız- tipi /tipolojisi, idealden gerçeğe dönüştürülebilirse, günümüzde yaşanan –özellikle karı-koca ilişkileri, kadının ailede ve toplumdaki rolü gibi- modern toplumda gittikçe belirsizleşen bir dizi soruna çözüm üretmede yol gösterici olabilir.

### ***Dede Korkut Kitabı’ndaki Karı Tipleri***

Karılar mevzusu Dede Korkut Kitabı’nın sözbaşında dört farklı tip üzerinden sınıflandırılır. Bunlardan sadece biri olumlu bulunur. Daha sonra hikâyeye edilecek olaylarda da olumlu bulunan karı/kadın tipi başrolü oynar ve özendirilir. Olumsuz olanlardan da sakındırılır. Her bir tip ozanların dilindedir. İnsanlar da bu tiplerin farkındadır. Zira toplumda söz konusu bu dört tip karıya/kadına rastlamak mümkündür.

Dede Korkut Kitabında yer alan “karı” tipleri şunlardır<sup>3</sup>:

- “Solduran sop” olan karılar.
- “Dolduran top” olan karılar.
- “Evin dayağı” olan karılar.
- “Ne kadar söylersen -söyle- bayağı” olan karılar.

Dede Korkut, bu dört tür karının davranış biçimlerini açıklar. Hangi türden uzak hangi türe yakın olunması gerektiğini seçik eder. Temellendirmeler, tamamen toplumsaldır. Mevzu bireysel duyulara, aile ve komşuluk ilişkilerine ve “insan olma” durumuna yapılan atıflarla işlenir.

Öncelikle olumlu tip olarak evin dayağı olan karının özeliği anlatılır. Evin dayağı olan karı, “yazıdan yabandan eve utanılır bir konuk gelse, kocası evde olmasa bile konuğu yedirir içirir, ağırılar, azizler gönderir.” Böyle davranan karı “Ayşe, Fatıma soyudur.” Onlar sahip oldukları niteliklerle birer “hanım” olurlar. Ocağına getirmen gereken karı, bu türden olmalıdır. Hanın hanı, “hanımı” olabilmelidir. Hanım olabilenlerin soyunun sürmesi, soyun da böyle hanımlarla sürdürülmesi gerekir.

Bu tür karılar için “hanım” kelimesinin kullanılmasının nedeni yuvayı ayakta tutmasından dolayıdır. Hanım olan karıların kendilerine olan öz güvenleri ve kocalarına olan sadakâtları yüksektir.

Solduran sop olan karılar ise şöyle davranırlar: “Sabahleyin yerinden kalkar, elini yüzünü yıkamadan dokuz bazlama ile bir külek yoğurt gözler, doyuncaya kadar tıka basa yer. Elini böğrüne koyar ve şöyle seslenir: Bu evi harap olası kocaya vardığımdan beri daha karnım doymadı, yüzüm gülmedi, ayağım paşmak, yüzüm yaşmak görmedi. Ah ne olaydı, bu öleydi de birine daha varaydım. Umduğumdan daha iyi, uygun olaydı.” Bu açgözlü, sivri dilli, kadir kıymet bilmeyen nankör tipin ocaklardan irak tutulması gerekir. Böyle karılar nankör tipler olduklarından onlara her türlü ikram ve izzette bulunulsa bile yine de nimet-i küfrandırılar. Bu özelliklere sahip kadınlara “hanım” denilmemesinin nedeni yuvasını iyi temsil edememesidir<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Özsoy, Bekir Sami, Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 52.

<sup>4</sup> Özsoy, Bekir Sami, Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 52-53.

Dolduran top olan karılar da sıkıntılı bir tiptir. Bu tipler, “kuşluk vakti dürtükleyince yerinden kalkar. Elini yüzünü yıkamadan obanın o ucundan bu ucuna çırpıştırır, dedikodu yapar, kapı dinler. Öğleye kadar gezer. Öğleden sonra da evine gelir. Görür ki, hırsız köpek, büyük dana evi birbirine katmıştır. Ev tavuk kümesine, sığır damına dönmüştür... “ Bu hâl karşısında komşularına kahırlanır, söylenir. Evin bu durumunu komşuların kadirşinas olmamalarına, komşu ve Tanrı hakkını bilmemelerine bağlar. Büyük bir sorumsuzluk göstererek bir dizi ahlak dışı davranışlar sergileyen bu tür karıların soyu kurumalıdır. Bu özellikteki karıların yuvasına olan bağı zayıftır. Evden uzakta sürekli komşu ve akrabalarla dedikodu yapar. Çocuklarının bakımını ve eğitimini üstlenmez. Derdi her daim dışarıdır. Çevresindeki insanlara sürekli kahırlanan bu tip kadınlar uzak durulması gereken karılardır<sup>5</sup>.

Ne kadar söylesen de bayağı olan karı ise, yabandan bir utanılır konuk geldiğinde değil kocası yokken ağırlamak, kocası evdeyken “az çok evde ne varsa getir de yiyelim” dendiğinde “neyleyeyim bu yıkılası evde un yok elek yok, eşek değirmenden gelmedi” der. Sonra da elini kalçasına koyup sırtını döner. Kocasına kulak asmaz. Misafirden –kuldan- utanmaz, Allah’tan korkmaz... Bu tip karılar eşek soyundandır. Onlardan uzak durulmalı, ocağına böylesini yanaştırmamalıdır. Yuvasını iyi temsil edemeyen bu tip kadınların esas özelliği utanmaz oluşlarıdır. Misafirlerin yanında kocasını aşağılayan pervasız karılardır.<sup>6</sup>

Yukarıdaki karıların üç tanesinin nankörlükleri ön plandadır. Onların ya olumlu ya da olumsuz özellikleri daha çok belirgin olabilir. Dolayısıyla onların olumlu özellikleri olumsuz özelliklerine galebe çalarsa, onlar kadın olarak anılırlar. Lakin böyle kadınlar, henüz “hanım” olamamışlardır. Dede Korkut hikâyelerindeki bu “hanım” olamamış kadın tipleri toplumsal gerçeklik içinde değerlendirilmiş ve sakınılması istenmiştir. Bu tip kadınlar zihinsel bir kurgu olmaktan ziyade toplumda yaşayan, karşılaşılan kişilerdir.

<sup>5</sup> Özsoy, age, 53.

<sup>6</sup> Özsoy, age, 54.

### ***Dede Korkut Hikâyelerine Kadın Tiplerinin Yansıması: Bir Metin Okuması***

Dede Korkut hikâyeleri aklî, duygusal ve gerçekçidirler. Aslında kurulmak istenen yapı üç farklı yönelimin muhteşem birliğini sağlamaya dönüktür. Kurulmak istenen ya da mevcut olan bu yapıyı dinamitleyen unsurlardan da toplum sakındırılmak istenmiştir. Bir başka ifadeyle; Dede Korkut Kitabı, selim bir aklın eşliğinde selim bir yüreğe sahip olan zevk-i selim sahibi insanlardan kurulu bir toplumu koruma altına almaya çalışır ya da hedefler. Esasen Anadolu-Türk coğrafyasının temel bir özelliği olarak akliselim, kalbiselim ve zevkiselimin müşahhas olarak kendini gösterdiği bir sosyal birlik müşahade edilir. Bu toplumsal birlik ve kaynaşma zaman içinde billurlaşmış, incelmış ve aklileşmiş (rasyonelleşmiş) bir ifade şeklini almıştır.

Dede Korkut hikâyelerinde sağlıklı kişilerden kurulu bir toplum ile devlet inşasında aklın öncelendiğini gösterir en açık emare, söz başında karı tipleri sıralanırken dil açısından şüirsellik öne çıkmasına rağmen açıklama kısmına geçildiğinde ilk olarak evin dayacağı olan olumlu “hanım” tipinden söz edilmiş olmasıdır.

Mevzuya olumsuz yakadan değil de olumlu taraftan başlama –bakma- “akılcı rasyonel” yaklaşımda temel bir ayrımdır. Çünkü “rasyoneller / akılcılar” akla duydukları güvenin yanında akıl yolu ile “hakikate” ulaşılabileneceği hususunda iyimser bir tavır sergilerler. Dede Korkut hikâyeleri de iyimserdir. Mutlu sonlar yaşanır.

Akılcılar, ümitvar olsalar da dogmatiktirler. Lakin Dede Korkut’ta dogmatik bir akılcılık yoktur. Akıl çok önemlidir. Ama duyular ile duygusallıktan da vazgeçilmez. Ayrıca tecrübe de çok önemlidir. Gerek aile içi gerekse aile dışında davranış biçimleri ve ilişkileri ise oldukça incelmış görünür. Hâsılı Dede Korkut Kitabı’nda yer alan bütün hikâyelerde akıl-duyuyuş bütünlüğü vardır.

Dede Korkut Kitabı’nda yer alan hikâyeler hayatın dışında değildir. Türk Milleti’nin duyusunu, düşünüşünü ve yaşam biçimini yansıtır. Doğal akışın dışında kalan öğeler çok az görünür. Bu nedenle hikâyelerde karşılaşılan karakterler, yapılan tasvirler gerçeğe yakındır. Elbette “olan” verilirken “olması gerekeni” gösteren bir anlatım da öne çıkar. Bu, kurgu ile hayatın kendisi arasında –nazarî olanla amelî olanı- bütünlük. Dolayısıyla bir-

çok felsefenin aşmakta zorlandığı bir sorun Dede Korkut'ta kolaylıkla aşılmış görünür.

Dede Korkut hikâyelerinin ideal olanla realist olan arasındaki bağı ideal olandan yana doğru kurabilmiş özgün bir yapısı vardır. Bunun nedeni olumsuz ve karamsar bir anlatımın insanların değişim ve dönüşümlerinde önemli ölçüde engel oluşturması olmalıdır. İnsanların değişime isteklendirilmeleri genelde olumlu yöndedir. Olumsuzluk ve karamsarlık ise insanların güzel davranışlarını eyleme geçirmelerini engelleyen psikolojik bir özürdür.

Dede Korkut Kitabı'nda aile, toplum ve devlet ilişkileri kişiyi ihmal etmeden yapılandırılır. Toplumun yapı taşı olarak kabul edilen aile ilişkileri çok sağlıklı görünür. Özellikle kadının aile ile toplumdaki rolü sorun çözücüdür. Aile bireylerinin (karı-koca-çocuk) psikolojik hassasiyetleri ile fitrî niteliklerinin farkında olan bir iletişim dili öne çıkar. Kadın -hanım- bu dil ile davranış biçiminde kurucu, dengeleyici ve yönlendiricidir. Erkek doğası gereği fevrî olabilir. Kabalaşmak isteyebilir. Olumsuz bazı iç ve dış etkinin altında kalmaya daha açıktır. Kadın -hanım- ateşlenen erkeğin ateşini söndürmeyi bilmelidir. Dede Korkut'ta karşılaşılan ideal kadın -hanım- yangına körüklerle gitmez. Bu muhteşem ilişki biçimini Dede Korkut Kitabı'nın ilk hikâyesi olan 'Dirse Han Oğlu Boğaç Han'dan itibaren bulmak mümkündür.<sup>7</sup>

Dede Korkut'un ilk hikâyesinin "Dirse Han Oğlu Boğaç Han" olması, rastgele yapılan bir sıralamanın karşımıza çıkardığı bir durum olmayabilir. Öyle ki, daha ilk hikâyede Dede Korkut'un yaşadığı toplumun varlığını sürdürebilmesi için temel taş mesabesinde olan "aile" konu edinilmiştir. Kurgunun çocuk üzerinde yoğunlaşması ilk hikâyenin kurucu rolünü fark etmeyi engellememelidir. Daha sonraki hikâyelerde ilk hikâyede gözler önüne serilen nüve olumlu ve olumsuz yönelimler üzerinden olumluyu öne çıkararak bir dille neşvünema bulur.

Dede Korkut hikâyelerinin serpildiği toplumda çocuksuzluk tabii bir durum değildir. Bu sebeple de yadırganır. Hatta biraz da hor görülür. Çünkü çocuksuz aile meyvesiz ağaç gibidir. Toplum içinde yeri olsa da ikincil

<sup>7</sup> Özsoy, Bekir Sami, Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 55-80.

konumdadır. Hikâyede bu yaklaşım Bayındır Han'ın yılda iki defa Oğuz beylerine verdiği ziyafette beylerin ağırlandıkları çadırın rengi ile ağırlanmış biçiminden anlaşılır. Çocuğu olmayan kara çadıra oturtulur. Altına kara keçe önüne de karakoyun yahnisi konur. Yerse yer yemezse yemez denir. Kara olumsuzdur. Oğlu olana ak çadırdadır, kızı olana ise kızıl çadırdadır yer gösterilir. Hizmette kusur edilmez.

Çocuksuz olanın hor görülüp kınanması çocuk sahibi olmanın övünçünden çok Tanrı'nın çocuğu olmayı hor gördüğüne inanılmasına bağlanır. Tanrı çocuksuzluktan hoşlanmadığı için onlar da çocuksuzluğu hoş karşılamamaktadır. Oğlu olanların ak, kızı olanların ise kızıl çadıra oturtulması ise oğlun kıza ya da kızın oğula üstünlüğünü gösterir bir ayrıştırma değildir. Çünkü çocuk sahibi olmada kız-erkek ayrımı yapılmaz. Ak ile al tercihi daha çok yakışıklık esasında yapılmış görünür. Kıza yakışan daha çok al, oğula yakışan ise aktır. Kızlar allı pullu olmayı severler. Oğlanlar ise genelde daha sadedir.

Dirse Han hiç ummadığı hâlde kara çadıra oturtulmuştur. Kendince ekşiği yoktur. Üstelik kendinden daha düşük konumda olanlar ak ya da al çadırda ağırlanmıştır. Kara çadır toplumun işleyişinde aksaklık oluşturanların yeridir. Uyarı mahiyetindedir. Buraya oturtulanlar sorup soruşturarak sorunun ne olduğunu öğrenmeli ve yanlışlığı gidermelidir. Aksi takdirde hor görülme devam edecektir. Dirse Han da usulünce sorar neden kara çadırın kendine lâıyk görüldüğünü. Cevap malumdur: "Hânım, bu defa Bayındır Han'dan buyruk böyledir. Oğlu kıza olmayı Tanrı Teâlâ hor görmüştür. Biz de hor görürüz, derler." Bu muamele Dirse Han'ın daha önce yaşadığı bir vakıa değildir. Demek ki, çocuk sahibi olmada aile kurulduktan sonra makul sürenin geçmiş olması gerekir.

Dirse Han'ın kendisine ve yiğitlerine reva görülen muamelenin nedeni öğrendikten sonra gösterdiği ilk tepki, oldukça önemlidir. Türk toplumunda muhtemelen daha sonra dış etkileşimlerle yanlış bir mecraya akıtılan bir hatalı kavrayışı ve tepkiyi düzeltici mahiyettedir. Öyle ki, Dirse Han, ayıplanan bu durumda hatununu/hanımını suçlamaz. "Bu kara ayıp ya bendendir ya hatundandır, der." Hatta önce kendini zikreder. Günümüzde hâlâ bazı çevrelerin çocuk sahibi olamamasında herhangi bir araştırma yapmadan hanımını suçlaması ve boşanmaların olması, Dede Korkut'un

anlattığı Türk toplumundaki seviyeyi görmeye yetecektir. Bu üstün kavrayış, 21. Yüzyılın birçok toplumunda bile görülmemektedir. Öte yandan malesef doğrudan kadını hedef alan olumsuz tutum günümüz Türk toplumlarına da sirayet etmiştir. Dede Korkut hikâyelerinin yeniden yaygınlaştırılması bu bozulmayı tamir edebilir. Bu noktada üzerinde hassasiyetle durulması gerekli olan bir konu da ailede çocuğun olmamasının kabul edilmesi fakat herhangi bir arayışın gösterilmemesinin kınanmasıdır. İnsanın arayışı ve gayret göstermeyi bırakması bir yıkım ve yok oluşturmaktır. Burada da Dirse Han'ın tekrar arayış sürecine girmesi istenmektedir. Bu durum günümüzdeki bu tür aileler içinde bir ışıktır. Hangi olay ve durum olursa olsun bu bakış açısının bırakılmaması elzemdir.

Dirse Han'ın evine geldikten sonra karşılaştığı muamele bağlamında hanımına –hatununa- seslenişi Dede Korkut'taki aile ilişkileri ile kadının ailedeki ağırlığı ve rolü hakkında açıklayıcı bilgiler vermektedir. Kadın iltifat edilmesi gereken bir varlıktır. Dirse Han, yaşadığı küçük düşürücü olaya rağmen eşine seslenişi –soylaması- muhteşemdir. Çünkü Dirse Han'ın hanımı ile ilişkisi çok sağlıklıdır. Bilmektedir ki, hanımı/eşi, “başının bahtıdır. Evinin tahtıdır. Selvi boyludur... Kadınıdır. Direğidir. Döleğidir.” Olup biteni anlatır Dirse Han hanımına; ama o bir erkektir. Neden Tanrı'nın kendisine erdemli oğullar/çocuklar vermediği hususunda sorunun kimde olduğuna dair kafası karışıktır. Kendinden çok hanımını suçlamak kolay gelir. Çünkü kendisine yakıştıramaz bu durumu ve yaşadıklarını.

Kadın/hanım öfke söndürücü olmalıdır. Yanlış meyleden erkeğini düzeltmelidir. Zira erkek kabadır. Kadın ise narindir. İnceliğiyle, kadınlığıyla/hanımlığıyla eğrilen erkeğini doğrultmalıdır. Önce çelişmesini gösterir Dirse Han'a hanımı. Kahırlanır, üzülmür ama yanlış yapmaz. Çocuklarının olmamasının sebebinin kendileriyle alakası olmadığını hatırlatır. Çünkü çocuklarının neden olmadığını en iyi bilen ve buna sebep olan “üstlerinde kâim duran Tanrı'dır.” Dirse Han da bunu bilmektedir.

Öfke doğru düşünmeyi perdeler. Dirse Han darlanmıştır. Kızgındır. Ne yapacağını pek kestirememektedir. Bu durumda daha sakin olması gereken kadın, erkeğinin ne yapması nasıl davranması gerektiğini göstermelidir. Dirse Han'ın hanımı da yapılması gerekene eşini sevk eder. Kendisine kızmakla, karşılıklı incitici sözler sarf etmekle sorun çözülmeyecektir. Han

olan “han” gibi davranmalıdır. Ağlayıp sızlamakla, kahırlanmakla, kızmakla iş yürümeyecektir.

Han olan, hışım etmemelidir. İncinse de acı söz söylememelidir. Usulünce bir çözüm ve çıkış yolu aramalıdır. Yapılması gerekense açıktır: Ala çadırı yeryüzüne diktirmek gerekmektedir. Ala çadır, al ile ak renkten oluşur. Demek ki, istenilen bir çocuk/oğuldur. İster kız olsun ister oğlan fark etmez. Ama bunun yolu nedir?

Dirse Han’ın hanımının söyledikleri hem hanımın aile ile toplumdaki yapıcı rolünü hem de Türk insanının sorunları çözüm biçimini gözler önüne sermektedir. Ağzı dualı birini bulmak için zengin yoksul, bey ya da bey olmayan değil ayırmadan hanlığa yaraşır ve yakışır şekilde bir şölen verilmedir. Dilekler dilenip dualar edilmelidir. Dirse Han, hanımını dinlemekle doğru yapmıştır. Açları doyurmuş, çıplakları giydirmiştir... Allah da dualara karşılık vermiş onlara bir oğlan vermiştir. Burada hanım dengeyi sağlayan ve ölçüyü koyandır. Erkeğin hiddetini teskin edip onu sükûna erdiren ve ona kalbi ferahlık verip yol gösterendir. Türk hanımı, destanlarda, türkülerde ve şiirlerde manevi derinliği ve genişliği olan irfan ehli bir kadındır. Bugünün dünyasında böyle bir hanım tipinin anlaşılmasının en mühim nedeni modern yaşam biçiminin kadınları basitleştirip bir meta haline getirmesidir. Günümüzde artık kadın her şeyde olduğu gibi imaj hastalığına düşmüş kadın olmanın genişliği ile derinliğini yitirmiştir. Kadın, bir anne, bir nine, bir teyze olarak değil niteliksiz bir varlık haline getirilmiştir.

Boğaç Han’ın hikâyesi daha çok bütün bu öncesi olup bitenlere dikkat edilmeden anlatılıp geçilir. Elbette hikâyenin can alıcı kısmı Dirse Han’ın oğlunun gösterdiği yiğitlik ve boğayı devirmede kullandığı akıldır. İsmi hak etmesi çok önemlidir. Lakin hikâye bu isim alma geleneğinin ötesinde özellikle kadın-erkek ilişkileri ve kadının Türk toplumundaki yeri üzerine göz ardı edilmemesi gereken mesajlar içermektedir.

Kadın/hatun –ana-, hele bir “han” iseniz, baba ile oğul arasına sokulmak istenilen hatta aralarına sokulan fitne ile dedikoduların karşısında da uyanık olmalı, hânın hânı -hanımı- olabilmelidir. Neticede Boğaç Han da büyüyüp serpilince düzenlerinin bozulmasından endişe eden bazı beyler, han babayı oğula karşı kıskırtmışlar ve kumpasla oğlunu öldürtmeye sevk etmişlerdir. Baba oğluyla ava çıkmıştır ancak eve oğulsuz dönmüştür. Kadın/



hanım bu kez de yara sarıcı sorunları çözücü konumdadır. Öncelikle erkeğini suçlayıcı bir tavır takınmaz. Oğullarını niçin arkada bıraktığını anlamaya çalışır. Yardan mı düşmüştür; aslan, kaplan mı kapmıştır? Kocasından tatmin edici bir yanıt alamayan ve kocasının geri duruşundan kuşkulanan kadın/hanım “kırk ince belli kızı yanına alarak” ormana oğlunu aramaya çıkacaktır. Dede Korkut’un toplumu erkek kadar iyi ata binen, ok atan kadın ile kızlara -hanımlara- sahiptir. Erkeğinin başı sıkıştığında ya da erkek sorumluluğunu yerine getirmediğinde kadın erkeğin oluşturduğu boşluğu dolduran kudret ile beceridedir.

Ana, kırk ince belli kız ile önce Hızır-İlyas’ın anadan önce yarasına baktığı yaralı oğlu bulur. Hızır’ın oğlana öğütlediği üzere ana sütü ile dağ çiçeğinden merhem yapar, oğlunun yarasına merhem olup onu iyileştirir. Oğlunun canına kasteden kocasıdır. Oğlunun babasıdır. Oğlu toydur. Gençtir. Güçlü kuvvetlidir. Baba yanlış yapmıştır. Oğluna kıymaya kalkmıştır ama ana bilmektedir ki, babayı kışkırtan, yanlış bilgilendiren menfaatlerinin zedelenebileceğini düşünen beylerin işidir. Akliselim sahibi olan ana, önce oğlunu sakinleştirir. Zaten baba tuzağa düşürülen beyler tarafından çoktan derdest edilmiş ve yaptığı hatayı anlamıştır. Dahası beyler olayların bekledikleri gibi gelişmediğini gördüklerinden baba ile oğlu hâlâ birbirlerine kıydırmanın peşindedir. Lakin tuzak bozulmuştur. Hile tutmamıştır. Dede Korkut Kitabı’nın ilk hikâyesinde aklı başında bir tip olan ananın olayları ve oğlunu doğru yönlendirmesi sayesinde tuzağa çekilemeyen ve babayı -hanı- fitneci beylerden kurtaran bir yiğit oğlan öne çıkar.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesindeki kadın, eş ve anne olarak, hanlık, beylik uğruna baba ile oğlu birbirine kırdırarak -devleti ve- aileyi dağıtan değil, -ocağı- birleyen bütünleyendir. Böylesi bir kadın ve anne -hanım- tipine gerek doğudan gerek batıdan diğer destan, hikâye ve masallarda pek rastlanmaz. Dede Korkut Kitabı’nda öne çıkan hanım, Türk toplumuna hastır. Türk anasıdır. Türk kadınıdır. Lakin bu hânın hânı olabilen kadın günümüz Türk toplumlarının hızla unuttuğu ve uzaklaştığı bir tiptir. Elbet unutilan sadece Türk anası, bacısı, kızı ve kadını değildir. Artık Türk babası ve erkeği de unutulmuştur. Unutilan diğer bir husus ise geçmişte sahip olduğumuz ideal değerler bütünüdür. Unutmak, Türk ikliminden uzaklaşmamıza neden olmuştur. Peki, Türk iklimi nedir? İçinde nefes aldığımız, insanlığımızı üst seviyede

kemale erdirdiğimiz bütün değerler bütünüdür. Bu değerler bütünü içinde anelik, babalık, evlatlık, komşuluk, akrabalık, kısaca aile çok önemlidir.

Kadın/hanım Dede Korkut Hikâyelerinde toplumun yapı taşı ailede durumdan vazife çıkarabilen, öncelik alabilen ve gerektiğinde müdahale edebilen bir tiptir. Elbette onun gerekli kararları alabilen bir kişilik olarak öne çıkması ailenin yanı sıra devletin bekasına kadar uzanan bir hareket alanını içine alır. Kadın/hanım bu yapıcı ve üstün rolü daha kız iken anadan görerek öğrenir. Görülüp öğrenilen özgür seçimler yapabilmeyi gerektirmektedir. Bunun için Dede Korkut'un anlattığı toplumda kızlar kocalarını herhangi bir baskı altına girmeden seçebilmektedir. Kızların koca seçmesi -günümüzde bile- birçok çevrede hoş karşılanmaz. Dahası birçok kız, ailenin istediği dışında bir seçim yapamaz, hatta bazen herhangi bir seçim hakkı bile tanınmaz. Bu nedenle Dede Korkut'un anlattığı Türk milleti kızlarını eş seçiminde özgür bırakmakla, bugün çağdaş bir tutum olarak tasvip edilen bir davranış biçimine öncülük etmektedir.

Dede Korkut'un anlattığı toplumda anne ile babaların evlendirmek istedikleri çocuklarına munasip gördükleri adaylar hususunda öncesinde ya da vakti saati geldiğinde verdikleri bazı karar, arzu ya da sözler evlenecek gençlerin eşlerini seçmede gençler için sadece bir tavsiye ve iyi niyet göstirisidir. Zira gençler -kız ya da oğlan- ifade edildiği üzere- eş seçiminde özgürdür. Bu durumun en güzel görüldüğü hikâye "Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek'in Destanıdır."<sup>8</sup>

Dede Korkut Kitabı'nda "Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek" eş olarak almak istediği kızın özelliklerini babasına bildirir. Bamsı Beyrek'in kendine munasip gördüğü "kız" sıradan bir tip değildir. Öyle ki, istenilen özellikler sayılırken erkek ile kız arasında bir ayırım söz konusu değildir. Hatta Bamsı Beyrek, birçok erkekten çok daha üstün nitelikleri haiz bir "yiğit hanım kız" istemektedir. Üstelik seçeceği eşin -belki de- kendini bile aşmasından hiç rahatsız olmamaktadır. İstenilen özelliklere sahip olan "hanım kız" aranıp bulunmalıdır. Bamsı Beyrek de bu doğrultuda gereğini yapar.

<sup>8</sup> Özsoy, Bekir Sami, Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 111-167.

Ana ile ata ise gerek kız, gerek oğlan olsun “yiğit” evlatlar yetiştirme azmindedir. Her bir bebenin büyüyüp serpildikten sonra birer “yiğit” olacaklarından kuşkuları da yoktur. Bu nedenle aileler arasında aynı zamanda doğan kız ile oğlan arasında beşik kertmesi yapmak hoş görülen bir âdettir ancak bu âdet -yine günümüzde zaman zaman karşılaşıldığının aksine- kız ile oğlanın “eş” seçimini engelleyici bir zincire dönüşmemiştir. Çünkü hikâyede hem Bamsı Beyrek hem de Banu Çiçek beşik kertmesi olduklarının farkında olmadan karşılaşmakta ve birbirlerine yaraşır “eş” olup olmadıklarını anlamak için yarışmaktadır. Kız, kendini “eş” -han- olarak almak isteyen delikanlı ile at yarıştırmakta, ok atma yarışı yapmakta ve güreşmektedir. Kızın kendini yenemeyen erkeği tercih etmemesi erkek onurunu korurken, seçimin özgürce yapılması hayranlık uyandırıcıdır. Oğlanın ise hile yapmadan kızı yenememesi erkeğin kadın üzerinde baskı kurmasının önüne geçmektedir. Oğlan da kız da durumun farkındadır ama gönülleri birbirlerine ısınmış birbirlerinin “hâni” olabileceklerini anlamışlardır.

Dede Korkut Hikâyelerinin günümüz Türk toplumunda yaygınlaşmış olan ancak hoş olmayan bir dizi davranış tarzını düzenleyecek güçte olduğunu ifade etmiştik. Bu bağlamda Dede Korkut Kitabı'nda ikinci hikâye “Salur Kazanın evinin yağmalanması”<sup>9</sup> ve dördüncü hikâyede “Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in esir olduğunu”<sup>10</sup> anlatan ve birbirini tamamlayan bu iki hikâyede, birtakım olumsuz olaylar yaşandıktan sonra Buğra Hatun'un Salur Kazan'a karşı davranışı suçlayıcı değildir. Bu tavır, ilk hikâye olan Boğaç Han'da da belirgin olarak görülmüştür. Yalnız bu hikâyelerde roller kısmen değişmiştir. Bu rol değişimi tehlike anında, öne çıkmada kadın ile erkek arasında belirgin bir rol ayırımına gidilmediğini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Elbette bu, erkek, kadın ve gençler arasında görev taksiminin olmadığı anlamına gelmemektedir.

Salur Kazan'ın yokluğunu fırsat bilen düşmanlar obaya saldırmıştır. Obada bulunanlar üstün bir direniş sergileseler de düşman sayıca çok üs-

<sup>9</sup> Özsoy, Özsoy, Bekir Sami, Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 80-111.

<sup>10</sup> Özsoy, age, 167-199.

tündür. Bu nedenle Şöklı Melik, Salur Kazan'ın Hanımı Boyu Uzun Burla Hatun ile birçok kadın ve kızı esir alır. Şöklı Melik, Burla Hatunu aşağılayarak Kazan'ın canını daha çok yakmak istemektedir ancak amacına ulaşamayacaktır. Çünkü esir alınan hanım, kız ile kadınların/hanımların içinde hangisinin Burla Hatun olduğunu tespit edilememiştir. Hanım kızların her biri kendisinin “Burla Hatun” olduğunu iddia etmiştir. Kadın ile kızların -hanımların- bu cesareti ve dayanışması devletin ve kadın onurunun korunmasında her bir Türk kadını ile kızının -hanımların- gözünü kırpmadan inisiyatif alabildiğinin göstergesidir.

Diğer yandan düşman haindir. Her türlü hileye başvurabilecek tıynettedir. Bu nedenle düşman ana yüreğinin yufka olduğu gerçeğinden hareket eder. Zira Burla Hatun'un yiğit oğlu Uruz da düşmana esir düşmüştür. Düşman Uruz'a her türlü işkenceyi yaparak, Burla Hatun'un dayanamayarak kendini ifşa edeceğini düşünmektedir. Öyle ki işkencenin boyutu Uruz'un etini, esir ana ile kızlara -hanımlara- dağıtmaya kadar vardırıılır. Çünkü hiçbir ananın oğlunun etini yemeyeceği kanaati hâkimdir. Elbet ana yüreği yufkadır. Evladına işkence yapılmasına dayanamamaktadır. Lakin düşmanın hilesi ne kadar zalimce ve haince olursa olsun, sabredilmeli ve devleti zevale uğratan onur kırıcı herhangi bir tavır ile davranışa kesinlikle tevessül edilmemelidir.

Salur Kazan'ın oğlu Uruz'un esir düşüşünü anlatan hikâyede, Uruz'un cenge giderken sergilediği tavır dikkate değerdir. Öyle ki, Uruz, sonunun ne olacağını bilemediği bir savaşa çıkmaktadır. Esir düşme ve geri dönmeme ihtimali vardır. Uruz, şayet esir düşer ve geri dönmezse helalinin bir başkasıyla evlenmesini söyler.

Bu talep, eski Türk toplumunda erkeğin kadını sahiplenmeksizin, sadece bir eş ya da hatun olarak gördüğünün en açık delilidir. Esasen Dede Korkut'un yaşadığı toplumda erkeğin başka türlü düşünüp davranmasına fırsat da verilmemektedir.

Dede Korkut Hikâyelerinde resmedilen hanımlar, eşi için canından vazgeçebilecek derecede sevgili ve cesurdurlar. Birçoğumuzu severek okuduğu Deli Dumrul'un hikâyesinde bu durum en güzel şekilde anlatılır<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Özsoy, Bekir Sami, Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 200-215.

Erkek, bu hikâyede de iyi niyetli ama ince düşünceli değildir. İlerisini gerisini pek hesap etmez. Gençlerin canını alan Azrail'e kafa tutacak kadar gözü karadır. Yapılmak istenilen apaçık bir deliliktir. Bu deliliği ancak bir erkek yapabilir.

Azrail'e cahilce yapılan bir meydan okuma sonunda başa açılan beladan erkeğini kurtaran da aklı başında hanımıdır. Deli Dumrul'un yaptığı hatanın bedeli ölümdür ama kurtuluş için kendisine bir şans verilmiştir. Çünkü yaptığı hatayı anlayıp pişman olmuştur. Ancak kendisinden bedel olarak kendi yerine bir can bulması talep edilmiştir. İş zordur ama umutsuz değildir. Özellikle anası ile babasına güvenmektedir. Lakin olaylar düşündüğü gibi gerçekleşmez. Zira can tatlıdır. Can istediğin anan baban da olsa can kolaylıkla geçilecek bir lütuf olmadığından, Deli Dumrul'un anası ile babası canlarını oğullarına bağışlamazlar. Ama sevgili başkadır. Seven için bir can nedir ki? Hikâyede oğulları için canından geçemeyen ana ile baba kınanır. Deli dolu bir eş de olsa, erkeği için canından geçmeye hazır olan cesur Türk hanımı övülür ve ödüllendirilir.

### **Sonuç**

Dede Korkut Hikâyelerindeki “hanım” olabilen yiğit Türk anaları ile kızları, erkek ile oğullar kadar dirayet ve irade sahibidir. Her hâlükârda özgürdürler. Bu özgür yürekli yiğit kadın ile kızlar her yönüyle hayatın içindedirler. Kızdırlar. Karıdırlar. Kadındırlar. Anadırlar. Hanımdırlar. Hanımlar, erkeğinin ve oğullarının başı sıkıştığında Hızır gibi yetişirler. Ama erkeği bu üstünlüklerinden dolayı kesinlikle küçümseyip hor görmezler. Kadir kıymet bilirler. Güçlüdürler. Yol göstericidirler. Sakinleştiricidirler. Bilge ve ülkücüdürler.

Ailenin, toplumun ve devletin belkemiğidirler. Onların bu yapıcı müdahalesi olmadan ne devlet, ne millet ne de aile ayakta kalabilir.

Böyle bir çalışmada geçmişte yaşanmış hakikatleri güncel bir şekilde ifade edebilmek için yaşadığımız dünyadaki problemleri de dikkate almamız gerekir. Dede Korkut hikâyelerinde kadının, ailenin, devletin ne olduğunu görebilmek için bugünün kadını, ailesini ve devletini dile dökmek zorunludur.

Bugün modern insanın hayatı belli bir rutinliğin içinde ve gerçeklere gömülmüş haldedir. Daha da ilginç olanı insanlar bu rutinliğin dışına çı-

kamıyor ve alışkanlıkların pençesinden kurtulamıyorlar. “Gerçek” deyip de insanlara kendi gerçeklerini yaşatmaya ve düşündürmeye çalışan insanlar aslında en büyük yanılığın kölesidirler. Sorgusuz bir hayatın sonuçlarına hep birlikte katlanmaya çalışıyorsak da içimizden birileri bir şeylerin yanlış gittiğini zaman zaman hatırlatıyor. İşte çözüm tam da burada yatmaktadır. Bir şeyler yanlış gidiyor diyen Dede Korkutlar, Yunus Emreler, Mevlanalardır. Öte yandan, şiirlerimiz, türkülerimiz, masallarımızdır. Türk’ün varoluşunun kültürel kodları bunlar içine saklıdır. Bu kültürel kodları deşifre etmek, açıklamak ve güncellemek mühimdir. Çalışmamızda günümüz dünyasını ve bu dünyada yaşayan kadın prototipini tasvir etmekle beraber ideal olanı gerçeklik içinde estetik bir şekilde eritebilmiş kültürümüzdeki kadını açıklamak ve anlamak amaçlanmıştır.

Modern zamanlarda kadın ve aile meselesi sadece lafızlarda ve imajlarda kendini gösteriyor. Fakat bu derinlikli bir şekilde hayat bulamıyor. Hayat bulabilmesi için yeni nefesler gerekiyor. Bu yeni nefesler varlığın ve eşyanın dinginleştirici bütünlüğünü yaşamın ruhuna musiki tadında yaklaştırırlardır. Geçmişimizde bu ruhu insanın içsel ve dışsal dengesini sağlayarak gerçekleştiren sayısız kültürel eser ve kişi mevcuttur. Türk kültürü bu konuda çok mümbittir. Mühim olan bu mümbit kültür toprağından istifade edebilmenin yöntemlerini bulup anlayıp anlatabilmektir.

### ***Kaynakça***

- Özsoy, Bekir Sami, Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon-İnceleme-Sözlük), Akçağ Yayınları, Ankara 2006.
- Güngör, Semih: Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Kitabı, Suffe Yayınları, İstanbul 1984.
- Sepetçioğlu, M. Necati, Dede Korkut, Toker Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1975.
- Sümer, Necati, “Deli Dumrul Öyküsünün ve Yedinci Mühür Sinema filminin Çağrıştırdığı Ortak Tema: Ölümü Yenme Düşüncesi”, Turkish Studies, (2017), 12/35, 407-421.

## التناص في شعر ابن حريق الأندلسي

Ousama EKHTIAR\*

Eyass ALRASHED\*\*

### Özet

Bu araştırma İbni alharik elendülüsünün şiirini ele alıyor, ve bazı içeriklerini ve niteliklerini aydınlatıyor, ve amacını, güzelliğini, ve şiire bakış açısını ve vicdanı ve zihinsel durumunu açıklıyor. İbni harikin şiirinin okuyucusu dini kültürünü görebiliyor ve diğer şiirlerden iktibas etmenin zihinsel anlamlandırmasını araştırma yapmamızı gerektirdi. Ki İbni harik tecrübeleri sayesinde farklı ırkların ve cinslerin kültürlerini bir arada bulundurdu bu da bize araştırmamızın önemini gösteriyor çünkü bu araştırma sanat akımını analiz edip ve müstakil bir şekilde ele alıyor. Araştırma iktibas etmenin kaynaklarını açığa çıkartmayı hedefliyor, ve iktibas etmenin yollarını gösteriyor ve bunları sanat ve anlam olarak kullanmayı, bazı kaynakların hâkim olmasını, metinlerin şekillerini ve İbni harik'in metinlerinin bazı içeriklerini ve niteliklerini ele alıyor.

### Anahtar Kelimeler:

İbni alharik elendülüsi, Şiir, Kültür, Sanat.

\* Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

\*\* Doktora Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

### Abstract

This study examines Ibn Harik Andalusī's poetry, tries to reveal some of its contents and artistic characteristics, clarifies its implication and aesthetics, it goes deep in poetic vision of the poet and studies his passion and psychology. Ibn harik poetry's reader can find the richness of religious heritage and the intensity of intertextuality which contains precious psychological references worthy to be studied, as the poet's experience exposed to different cultures and races, the point, in which, lies the importance of our study. This study deals with artistic phenomenon which has not been analyzed and studied separately before. This research aims to find the intertextuality resources in Ibn Harik's poetry and reveal the mechanism of using texts and how it has been exploited technically and analytically. In brief, this study explains the dominance of some resources or some poetical forms and reveals some contents and characteristics

### Key words:

Ibn harik's, Poetic, Cultures, Religious , Art.

### الملخص

تبحث هذه الدراسة في شعر ابن حريق الأندلسي، وتحاول الكشف عن بعض مضامينه وخصائصه الفنية، وتوضح دلالاته، وجمالياته، ومدى تعبيره عن رؤيته الشعرية، وحالته الوجدانية والنفسية، والقارئ لشعر ابن حريق يتلمس غزارة الموروث الديني، وكثافة معالم التناس التي تحمل ثراءً دلاليًا ونفسيًا يستحق الدراسة؛ فقد استطاع ابن حريق أن يصهر في أتون تجربته ثقافات عديدة مختلفة الأجناس والأعراق ومن هنا تنبع أهمية الدراسة لأنها تعالج ظاهرة فنية لم يتم تحليلها ودراستها على أنها دراسة مستقلة، وتهدف الدراسة إلى رصد مصادر التناس في شعر ابن حريق، والكشف عن آليات استدعاء النصوص، وتوظيفها فنيًا ودلاليًا وتفسير سيطرة بعض المصادر أو الأشكال التناسية والكشف عن بعض المضامين والخصائص التي يمتاز بها تناس ابن حريق.

### ابن حريق الأندلسي<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 1 تنظر ترجمته في : ابن الأبار، تحفة القادم، تنسيق وتعليق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986 ص، 23، 61، 90.

والتجيبى، ابن إدريس، زاد المسافر، بعناية عبد القادر محداد، بيروت، ط1، 1939، ص 22، 27، 92، 94 .  
التلمساني، المقرئ، نوح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق : إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968 1/233



أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد بن حريق المخزومي البُلنّسي، ولد في بُلنّسية في شهر رمضان سنة ٥٥١ هـ، ونسبه المترجمون إليها، وذكره ابن سعيد في المغرب في طليعة علماء بلنسية<sup>٢</sup>، وقيل فيه: شاعر بلنسية<sup>٣</sup> وشاعرها الفحل؛ ولكننا لا نعرف من بني حريق هؤلاء إلا أبا الحسن هذا وولديه أحمد و إبراهيم<sup>٥</sup>.

وُلد في حِقبة شهدت اضطراباً سياسياً، وانتهت بسط الموحدين سلطتهم على شرق الأندلس، وفي هذه الحقبة المضطربة والفترة الانتقالية كانت نشأة ابن حريق وتعلمه، وقد أخذ عن شيوخ كثير منهم: يحيى الحضرمي وعبد الله محمد بن حميد القاضي البُلنّسي، الذي كان مُبرِّراً في القراءات والنحو، وله شرح على إيضاح الفارسي، وآخر على جمل الزجاجي، واشتهر بجودة القيام على كتاب سيبويه والنفوذ في فهم غوامضه.

عاش ابن حريق حياة اللهو في مطلع حياته، وقد مدح عدداً من رجالات بلنسية؛ منهم: القاضي ابن سبرة، وأبو الربيع سليمان والي بلنسية، ومدح الموحدين، وأشاد بدورهم في الجهاد في الأندلس، وزار ابن حريق مراكش، ومدح أمراءها، وكان مبروراً عندهم؛ معروف المكانة مقرباً لديهم<sup>٦</sup> لم يصل إلينا ديوان ابن حريق، ويُعد مفقوداً، وقد جمع أشعاره من بطون الكتب وحققتها محمد بن شريفة، ولم يذكر الذين ترجموا له من الأندلسيين والمغاربة كابن الأبار أنه تولى

ابن الأبار، الحلة السبراء، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1985، 2، 298  
المراكشي، ابن عبد الملك، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس، محمد بن شريفة، بشار  
عواد معروف، دار الغرب الإسلامي تونس، 1/314\_ 315  
أبو الحسن الأندلسي، علي بن موسى، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق رضوان الداية، دار طلاس، دمشق، ط1،  
1987 ص 120

الكتبي، ابن شاکر، فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت ط1، 1974 3/ 94.  
الصفدي، خليل بن آبيك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت،  
2000 / 21 418.

الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 15، 2002 4/331  
كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 1993، 7/179

ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، ط: دار المعارف، القاهرة . 2/ 318.

الصفدي، الوافي بالوفيات، 21/ 419.

التجيبى، زاد المسافر، 23

البُلنّسي، ابن حريق، الديوان تحقيق: محمد بن شريفة، ط1، 1996، مقدمة المحقق، ص 11

المراكشي، الذيل والتكملة، 1/275

خطة من الخطط، أو وظيفة من الوظائف، ولكنَّ الصفدي نقل أنَّ ابن حريق تصرف في أعمال الديوان<sup>7</sup>.

تنقل من بلنسية إلى مُرسية وسبتة ومراكش وجيان وبياسة، وأوى في السنوات الأخيرة إلى منزله في بلنسية، يستقبل أهل الطلب والآداب، أو ينادم بعض الصحاب على مجالس الشراب، وأقبل في هذه السنوات على التعليم والتأليف إلى أن وافاه الأجل في داره ببلنسية سنة اثنتين وستين وست مئة.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ ابن حريق الذي وُلد في زمن الفتنة، وتوفي في زمن الفتنة؛ التي أدت إلى ضياع بلنسية وشرق الأندلس بعد أربعة عشر عاماً من وفاته.

أما آثاره الأدبية فهي أشعار كثيرة، ومقامات وعظية، وقد وقف ابن عبد الملك على جملة منها، ووصفها بالجودة كما وصف أشعاره بالكثرة والجودة<sup>8</sup>.

### التناص - مهاد نظري:

أحسب أنه بات واضحاً من خلال الممارسة النقدية والتحليلية للنصوص؛ مدى الارتباط الواضح بين مفهوم التناص والخطاب؛ وبخاصة الخطاب الأدبي، وما يستوعبه في ضميره من سياقات متعددة ومتباينة؛ ذلك أنَّ التناص بات مسلماً به من خلال أنه تعالق واستدعاء لمجموعة من النصوص، يتلاقى سابقها بلاحقها في جدلية تعيد إنتاج كلِّ منهما بكيفيات مختلفة، تُخلق من خلال إنتاج المفاهيم والرؤى أو إعادة إنتاج؛ ما يمنح النص شعريات متباينة تفعل دائرة التلقي، بين المبدع، المتلقي.

يُعدُّ التناص من أبرز التقنيات الفنية التي احتفى بها النقاد والدارسون بوصفها ضرباً من تقاطع النصوص؛ التي تمنح النصَّ ثراءً وغنى، ويسهم في النأي به عن حدود المباشرة والخطابة، ويقصد بهذا المصطلح تولد نص واحد من نصوص متعددة<sup>9</sup>، ويرى ميخائيل باختين أن: «كلُّ نص

7 الوافي بالوفيات، 1/ 314

8 الذيل والتكملة، 1/ 275.

9 انظر حول مفهوم التناص: كريستيفا جوليا : علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، سلسلة المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.

و بارت، رولان، نظرية النص؛ ضمن: دراسات في النص والتناصية، ترجمة محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري،

حلب 1998، ص: 143

و ليون سفمل، التناصية، ضمن: دراسات في النص والتناصية، ترجمة محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب

1998م. ص: 25\_5

يقع عند ملتقى عدد من النصوص، وهو بإزائها في الوقت نفسه قراءة ثانية، وإبراز وتكثيف ونقل عميق»<sup>١٠</sup>، وتعرّفه جوليا كريستيفا بقولها: «هو تفاعلٌ نصِّي يحدث داخل نص واحد، ويمكن من التقاط مختلف المقاطع والقوانين، لبنية نصية بعينها، باعتبارها مقاطع أو قوانين محوِّلة من نصوص أخرى»<sup>١١</sup>، ويرى رولان بارت أن النصَّ: «نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء من اللغات الثقافية السابقة أو المعاصرة التي تخترقه بكامله»<sup>١٢</sup>.

إذن يمكن أن يُعرّف التناسُّ على أنه مجموعة من النصوص؛ التي تتداخل في نص مُعطى» وعلى هذا فإنَّ التناس نوع من تأويل النص، أو الفضاء الذي يتحرك فيه القارئ والناقد بحرية وتلقائية معتمداً على مذخوره من المعارف والثقافات، وذلك بإرجاع النص إلى عناصره الأولى التي شكلته... إذ إنَّ ثقافة المبدع قد تكوَّنت عبر دروب مختلفة<sup>١٣</sup>

ويؤكد الدكتور رجاء عيد أن اكتشاف النص مرتبط بفراصة المتلقي، «فالتناس حضور نستشفه بوساطة خبرة عميقة بالنصوص الأدبية، وهذا الحضور يحتاج إلى فراصة تتبع، وإلى بصيرة وتبصّر؛ فقد تندمج البنيات المتناصة في بنية النص كإحدى مكوناته لا يدركها سوى القارئ المنفتح في قراءته على نصوص متعددة»<sup>١٤</sup>

إن للتناس أهميته في فهم المرجعية العلمية الشعرية وكشف الاتجاهات الثقافية والتاريخية وغيرها، والتي تمثّل وعي الشاعر وإدراكه أثناء الإبداع؛ فالنص امتداد لنصوص متداخلة تعبر عن مقصدية المؤلف ومواقفه؛ فالتناس ينتمي إلى النقد الثقافي أيضاً إذ ينمي الجانب الإيجابي في الخطابات ويعرّي السلبي، ويكشف عن هنات الفكر المستنسخة ويتساءل عن سبب استمرارها رغم ثبات خطتها وبطلان منفعتها»<sup>١٥</sup>

ويسعى هذا البحث من خلال التحليل النصّي إلى رصد التحولات التي تطرأ على الخطابات الشعرية من خلال الشكل والمضمون معاً، وفق فاعلية التناس، وأثر ذلك في تخليق شعرياته

و أنجينو، مارك: في أصول الخطاب النقدي الجديد، ترجمة وتقديم د. أحمد المدني، دار الشؤون الثقافية، سلسلة المئة كتاب، بغداد، 1987م ص 99\_104

<sup>10</sup> لوشن، نور الدين، التناس بين التراث والمعاصرة، مجلة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، وآدابها، ع26، صفر، 1424، ص: 15

<sup>11</sup> دويبزي، مارك نظرية التناسية، ترجمة الروتوي عبد الرحيم، مجلة علامات، ج12، م6، 1996، ص: 310

<sup>12</sup> بارت، رولان من الأثر الأدبي إلى النص، ترجمة، عبد السلام بن عبد الله، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 38، آذار، 1986، بيروت، ص: 115

<sup>13</sup> أيوب، عبد الرحمن، جامع النص، دار تونقال، الدار البيضاء، ط2، 1986، ص: 90

<sup>14</sup> عيد، رجاء، النص والتناس، مجلة علامات، النادي الأدبي بجدة، مج5، ع18، ديسمبر 1990م، ص: 184

<sup>15</sup> الأحمد، نهلة فيصل، التفاعل النصي التناسية: النظرية والمنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط 2010، ص: 83.

جمالياً في مستوى التلقي؛ الذي يكون فيه المتلقي مبدعاً آخر للنص، من خلال حوارهِ مع بنياتهِ المختلفة، مادام النص حياً بتناصاته، مستدعياً دوماً، ومانحاً غيره، ما لا حصر له من بنى تتفاعل لتقييم نصوص أخرى، مطلقاً العنان لتفجير أصوات الآخرين داخل بنيته العميقة؛ لا السطحية فحسب..

### أشكال التناص في شعر ابن حريق

مما لا شكَّ فيه أنَّ الأديب لا يُمكنُ أن ينفصلَ في تكوينه المعرفي عن غيره، وكنا قد سمعنا سابقاً بطرائق التلمذ في المدارس الشعريّة عند العرب، وتبدأ التلمذة برواية شعر شاعرٍ مُجيد، والهدفُ من هذا التلمذ التعرف إلى طرائق القول، وفهم الآلية التي يستطيع المُتلمذ من خلالها المضى على سنن العرب في كلامها، وقد كان العلماء ينصحون الشعراء المبتدئين بحفظ أشعار العرب وأخبارها وأيامها، حتّى يستقيم لهم القول، يقول أبو هلال العسكري في هذا السياق: «وكذلك لا نعرفُ أنساب العرب وتواريخها وأيامها ووقائعها إلا من جملة أشعارها، فالشعرُ ديوانُ العرب، وخزانةُ حكمتها، ومستنبتُ آدابها، ومستودعُ علومها، فإذا كان ذلك كذلك فحاجةُ الكاتب والخطيب وكل متأدب بلغة العرب أو ناظر في علومها إليه ماسة، وفاقته إلى روايته شديدة»<sup>١٦</sup>

وقد أورد ابنُ أبي الأصبغ وصيّة أبي تمام لأبي عبادَةَ البحتري في عمل الشعر، وقد نبّه بأنَّ أبا تمام ارتجلها، وأنّه قد حررها، وأوضح ما أشكل من معانيها؛ فبعض من الصياغة إذن لصاحب الكتاب «وليجعل عمدته على كتاب الله العزيز وليميز إعجازه أدق تمييز، فإنّه البحر الذي لا تفنى عجائبه، ولا يظلم فيه ركبُه، منه استخرجت دررُ المحاسن، واستنبطت عيونُ المعاني، وعُرفَ كُنُه البلاغة، وتحقق سرُ الفصاحة، وكذلك سنة الرسول عليه الصلّاة والسّلام فإنَّ صاحبها بعثَ بجوامع الكَلِم، وبدائع الحكم، صلى الله عليه وسلّم، وليحفظ أشعار العرب وأمثالها، وأنسابها وأيامها وسائر أخبارها، ومحاسن آثارها، ومقاتل فرسانها الأنجاد، ونوادِر سمحائها الأجواد، ولا غنى به عن معرفة النجوم والأنواء، وعلم بهيئة السماء، وتعلُّل الآثار العلوية، والحوادث الأرضية، والمشاركة في الطب والطبائع والحساب، وما يحتاج إليه الكتاب من الفقه والحديث، ونقل التاريخ الصحيح ويكون ذلك المكتسب من وراء أشياء لا تُكتسب، ولا تحصل بالطلب»<sup>١٧</sup>

16 العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1952، ص: 123.

17 المصري، ابن أبي الإصبغ، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: حفي محمد شرف،

إِذْ الشَّعْرُ صِنَاعَةٌ لَا تَتْرُكُ لِمَا يَسْنُحُ مِنَ الْخَاطِرِ وَحَسَبِ، وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الدَّرْبَةِ الَّتِي لَا تَتَحَصَّلُ إِلَّا بِهَذِهِ الْمَنَاهِلِ الْعَظِيمَةِ لِكُلِّ الْعُلُومِ الَّتِي كَانَتْ سَائِدَةً فِي تِلْكَ الْأَزْمَانِ، وَلَعَلَّ هَذَا الْفَهْمَ لَطَبِيعَةَ الْعَمَلِ الشَّعْرِيِّ وَتَكْوِينَهُ تَتَنَاغَمُ مَعَ الْمَكَانَةِ الَّتِي يَحُوزُهَا الشَّاعِرُ فِي ثِقَافَةِ ذَلِكَ الْعَصْرِ، وَالَّتِي تَفْرُضُ عَلَيْهِ التَّبَحَّرَ فِي كُلِّ هَذِهِ الْعُلُومِ.

وما قرأناه في وصية أبي تمام نجده في التكوين الثقافي عند ابن حريق، وسنحاول تتبعه في نصه الشعري لنرى مدى انعكاس ثقافته الشاملة في عمله الإبداعي، ولذلك فإن «القرآن الكريم والحديث والشعر العربي ونصوص التاريخ والقصص والفكر في مختلف تجلياته هي مكونات صغرى لهذا العنصر الذي يتسرب إلى خلفية الأديب الثقافية عن طريق اللغة، ويتجلى فيما بعد في الإنشاء الأدبي في النص الذي يُنشئه، والذي هو في الحقيقة تراكم نصوص سابقة»<sup>١٨</sup>

### أولاً: التناص الاقتباسي الكامل:

«ويقصد به اقتباس آية قرآنية، أو شطر من بيت شعر، أو بيت شعر كامل، أو جملة نثرية كاملة، دون تغيير في البنية الأصلية لا بزيادة أو بنقصان، ولا بتقديم أو تأخير، سواء أوقع ضمن علامتي تنصيص أم خط غامق مثلاً»<sup>١٩</sup>

ويعتمد الشاعر على شوارد الأبيات والأمثال، من مثل قوله:

يَا نَفْسُ احْبِي تَصْلِي أَمَلًا \*\*\* عَيْشِي رَجَبًا تَرِي عَجَبًا ٢٠

الشرط الثاني من البيت قول مأثور سرى بين الناس عند العرب، وقيل: إن أول من قال ذلك هو الحارث بن عباد بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبه، وكان قد طلق واحدة من نسائه حينما بلغ الكبر؛ فأبغضته، وخلفت عليه رجلاً آخر وتزوجته، وكانت تبادل له من الوجد والحب ما لم تمنحه للحارث، فلما التقى زوجها بالحارث أخبره بذلك، فقال له: عش رجلاً تر عجباً؛ أي

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط2، 406.

١٨) - اصطيف، عبد النبي، الشعر العربي الحديث والتراث؛ القرآن الكريم دراسة في التناص (مقال)، مجلة التراث العربي، العددان 25 و26 السنة السابعة 1986 م ص91.

١٩) اصل، عصام، التناص التراثي في الشعر العربي المعاصر، أحمد العواضي أنموذجاً، دار غيداء، عمان، الأردن، ط1، 2011م، ص: 78

٢٠) ابن حريق، ديوانه، ص115

: عش رجباً بعد رجب، دلالة على تعاقب السنوات، ويقصد بها حينما يستمر بك العمر، وتبلغ من الكبر مبلغاً، سترى تقلبها عليك، وهجرها لك ٢١.

يتفق السياقات في الفكرة نفسها؛ فمن كُتِبَ له العمر المديد لا بد أن يرى صروفَ الدهر المتغيرة؛ لذلك يجب أن لا يركن الإنسان للثابت؛ لأن ديدن الحياة التحول، وكما قالت العرب: الليالي جبالى يلدن كل عجيب، وقد اقتبس الشاعر مقولة المثل كاملة دون تحوير فيها؛ لأنها من الأقوال الشاردة عند العرب؛ ولأنها قيلت في سياق تجربة حكمة يستخلص المرء منها درساً يسير عليها في الحياة، وغالباً ما تجيء في باب النصيحة والتوجيه، لذلك جاء ابن حريق بنص المثل كاملاً حتى يكون التوجيه مباشرة، فلا مجال هنا للترميز أو التعمية أو الكناية.

يقول ابن حريق في بيت آخر :

فَضِيَّتْهُ سُهْدًا وَعَيْنَايَ مِنْ \*\*\* فَرَطِ الْأَسَى عَيْنَانِ نَضَّاحَتَانِ ٢٢

ولوحظ أن الشاعر اقتبس قوله تعالى في سورة الرحمن : « فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاحَتَانِ » ٢٣ لكن السياقين هنا مختلفان تماماً؛ فالشاعر ينهشه الأسى لصدود الحبيب، فاللوعة تأكله بعد الشقة بينهما، لذلك أدمن البكاء، فاستمد من القرآن الكريم صورة العين الفوارة للماء، التي جاءت في سياق مختلف تماماً حيث ذُكرت في القرآن الكريم لوصف بديع صنع الجنة و مافيها من لذائد، وهذا الاستمداد يختلف عن البيت السابق؛ حيث تتشابه التجريتان؛ فيستجلب الشاعر صورة من نصوص سابقة كي يعزز موقفه الفكري، ولكنَّ الموقف في هذا البيت مختلف تماماً، ولكنه يظهر قدرة الشاعر على الاستفادة من الطاقات الدلالية اللانهائية لنصوص القرآن الكريمة؛ تلك الطاقات التي أحسن توظيفها غير مرة .

ثانياً : التناص الاقتباسي المحوّر :

ويقصد به « اقتباس شطر من بيت شعري، أو بيت شعري، أو جملة نثرية، مع التغيير والتحوير في البنية الأصلية بزيادة أو بنقصان، بتقديم أو بتأخير، سواء أكانَ هذا التغيير والتحوير بسيطاً أم مركباً » ٢٤.

21 الميداني، أبو الفضل، مجمع الأمثال، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة،

ط1، 1955، 2/16

22 ابن حريق، ديوانه، ص: 152

23 سورة الرحمن آية 66

24 حلي، أحمد طعمة، التناص بين النظرية والتطبيق شعر البياتي أنموذجاً، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط1، دمشق،

2007، ص: 163

فمن ذلك قوله من قصيدة يمدح بها الخليفة الإمام أمير المؤمنين أبا يوسف ويهنته بهزيمة ملك الإسبان أذفونش سنة إحدى وتسعين وخمس مئة .

هَنِيئًا لَكَ الْإِقْبَالَ وَالْيَمْنَ وَالنُّجْحُ \*\*\* لَقَدْ جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ إِذْ جَنَّتْ وَالْفَتْحُ ٢٥  
وَلَكِنَّهَا تَعْمَى الْقُلُوبُ فَلَا تَرَى \*\*\* وَتَسْكُنُ أَفْهَامَ النُّفُوسِ فَلَا تَصْحُو  
مَنَاسِكُ دِينَ الْحَقِّ وَاضِحَةً بِهِ \*\*\* \* فَلَا نُسْكُ حَقَّ فِي سِوَاهُ وَلَا ذُبْحُ

تعدُّ هذه القصيدة مثلاً واضحاً على التناص أولاً والتناص الاقتباسي المحوّر ثانياً ؛ فالقصيدة في مدح الأمير الذي انتصر على أعداء الأمة الذين بدؤوا يرحفون رويداً رويداً لانتزاع ثوب الأندلس من المسلمين، وقد انسل من الثوب سابقاً مجموعة كبيرة من الخيوط، وكان لهذه المعركة دورٌ مهم لوقف الانسلاخ وترقيع ما انخرق من الثوب، ومعلوم أن الحرب بين المسلمين ونصارى الأندلس أخذت طابعاً دينياً ؛ فكان الدين هو الحامل لكلا الطرفين، حامل يُحرّض المقاتلين، ويجعلهم يتمترسون خلف المقولات؛ التي تنطلق منها عقيدتهم الجهادية، ولذلك فإن هذه القصيدة حافلة بالنص الديني القرآني؛ لأنه يعدّ بالنسبة للمتلقي قناعة نهائية، لذلك تمترس الشاعر خلفها من حيث المستوى الموضوعي، واستفاد من النص القرآني بلفظه ومعناه، كي تكون مقولاته مدججة بسفير للقلوب والعقول؛ لذلك نجده قال في البيت الأول:

لَقَدْ جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ إِذْ جَنَّتْ وَالْفَتْحُ

المتأمل لهذا الشطر من القصيدة لن يُخطئ المصدرَ الأساسي للنص وهو القرآن الكريم؛ حيث يقول الله سبحانه وتعالى :

﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ \* وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا \* فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ \* وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾ ٢٦

ونلاحظ في هذه الآية أن تحويراً على المستوى التركيبي حاق بالآية عند انتقالها عبر مختبر الشاعر إلى الشعر :

لَقَدْ جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ إِذْ جَنَّتْ وَالْفَتْحُ

حيث اختفت أداة الشرط (إذا)، وحلَّ مكانها (لام القسم)، و(قد)؛ التي تدل على التحقيق، وأضيف لها: (إذ جئت)؛ حيث ربط الفتح والنصر بقدوم هذا الخليفة .

لقد استفاد الشاعر من الجو العام للآية؛ التي تتحدث عن استواء الرسالة وانتصار

المسلمين وخروجهم من شظف مقارعة المناوئين للدعوة من قريش وغيرها من قبائل العرب،  
ليضع المتلقي في الجوّ النفسي نفسه؛ جوّ النصر وهلاك المشركين وشيوع الإسلام .  
ويقول في البيت الثاني:

ولكنّها تَعْمَى القلوبُ فلا ترى\*\*\* وتَسْكُنُ أفهامُ النفوسِ فلا تَصُحُو

وهي مأخوذة من قوله تعالى :

« فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ » ٢٧

وفي هذا البيت يستمر الاستمداد من المعين القرآني الثّر، وبتغيير طفيف على بنية التركيب  
القرآنية بإضافة الضمير ( ها)، ليكون الخطاب شديد الزاوية على النصارى الإسبان الذين لا  
يَعُونُ الحق، وظلّوا سادرين في غيهم في إحالة واضحة على مضمون الآية السابقة في سورة  
الحج، حيث كان الحديث عن تكذيب الرسل، واستمرار القرى الظالمة وعدم إدراكها أن الحقّ  
لا بدّ منتصر، وهذا الاستدعاء لهذا الجزء اليسير من الآية يجلب معه السياق العام للآية كلها،  
وخصوصاً أن الخطاب موجّه للمسلمين، الذين يمثل القرآن بالنسبة لهم مصدرَ المعرفة الأول،  
وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن اهتمام المسلمين به في الأندلس كان عظيمًا نستطيع أن نفهم أن  
الصورة الكاملة للآية قريبة من المتلقي، وأسهم هذا التناص في تحريض الذاكرة لتستدعي الجوّ  
العام. ولم يكتفِ الشاعر في هذه القصيدة حصراً بالاستفادة من آيات قرآنية كريمة بعينها، ولكنه  
اتكأ على المعجم القرآني؛ لذلك نلاحظ شيوع كثير من المفردات التي وردت في القرآن الكريم  
التي تكون ملتصقة في ذهن المتلقي أول سماعها بهذا الكتاب الجليل، أضف إلى ذلك كثيراً من  
المفردات ذات الطابع الإسلامي البحت ونضرب على ذلك الأمثلة الآتية :

لإحياء دينه ٢٨، ناصر الدين ٢٩، وحي ٣٠، الخلافة ٣١، أمير المؤمنين ٣٢.

وقد شاعت الألفاظ القرآنية في غير بيت من أبيات الديوان، ونضرب أمثلة على ذلك

قوله :

أعاذَ طرفكَ رَبِّي أن يُقدِّمَ من قتلِي لنفْسِكَ قُرْبَانًا من النارِ ٣٣

27 سورة الحج، الآية 46

28 ، ابن حريق، ديوانه، ص: 117

29 المصدر نفسه، ص 118

30 المصدر نفسه، ص 118

31 المصدر نفسه، ص: 119

32 المصدر نفسه، ص: 120

33 المصدر نفسه، ص: 120



### ثالثاً: التناص الإشاري:

(ويقصد به استحضار نص أياً كان مصدره، سواء أكان قصيدة شعرية أم نصاً نثرياً، أم أسطورة، أم حادثة تاريخية معينة، أم نصاً من التراث الشعبي .. عن طريق الإشارة المركزة، بحيث تغدو هذه الإشارة بمنزلة الإحالة أو القرين لتلك النصوص اللاحقة، ويعتمد غالباً هذا الشكل على لفظة واحدة أو لفظتين مما يثير وجدان المتلقي، ويحيله إلى أجواء النص المستحضّر بسرعة فائقة، عبر التكثيف والإيجاز مع الدقة في التعبير) ٣٤

ومثال ذلك قول ابن حريق :

وخرّت جبالٌ منهمُ صُدموا بها عزيمتهُ نطحاً فأردى به النطحُ (٣٥)

فعند القراءة الأولى لهذا البيت يجد المرء نفسه أمام قول الأعشى ميمون بن قيس في معلقته:

كناطح صخرةً يوماً لِبِفْلَقِهَا فلم يضرّها وأوهى قرنه الوعلُ ٣٦

تعدّ كلمة (نطحا) و(النطح) مثيراً أسلوبياً يحرض الذاكرة كي تستدعي البيت الشهير للأعشى، الذي سرى وحده بموازاة المعلقة التي ينتمي إليها، وصار يُستدعى في كلّ المواقف؛ التي تدل على المعاندة، وطلب المستحيل، وتكون النتيجة العودة بالخذلان دون تحقيق المأمول، ولم يكن استدعاء الشاعر لهذا المعنى العميق المستكنّ في البيت استدعاءً مجانياً، بل كان توظيفه صحيحاً في سياق القصيدة؛ فهذا الملك الإسباني أذفونش يصرّ على محاربة المسلمين وانتزاع الأندلس منهم، ولكنّ الأمير أبا مؤمن كان له صخرة عاتية تكسرت عليها كل أحلام أذفونش هذا، وعاد بالخسران المبين، وكان امتياح هذا المعنى بمسّ شفيف دلنا عليه مفردة ناطح، ولكن الشاعر أعاد تركيب الصورة بشكل مختلف، حيث تحوّل جيش المسلمين إلى طود لا يمكن النيل منه، وكانت نتيجة الناطح الردى والهلاك .

ولم يكن استمداد الشاعر لمعان سالفه شكلاً ومضموناً بل في أحيان كثيرة كان يستفيد من الإشارة لمعنى سالف، وهو بيني معماراً فنياً جديداً مختلف المعنى، ونضرب مثلاً على ذلك هذا النص :

يا ليلةً جادت الليالي \*\*\* بها على رغم أنف دهري  
للسبيل فيها عليّ نعيّ \*\*\* يقصُر عنها لسانُ شكري

34 التناص بين النظرية والتطبيق شعر البياتي أنموذجاً، ص 177

35 ابن حريق، ديوانه، ص: 120

36 ميمون بن قيس، الأعشى، ديوانه، شرح وتعليق : الدكتور محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د. ت، ص: 61

أَبَاتَ فِي مَنْزِلِي حَبِيبِي \*\*\* وَقَامَ فِي أَهْلِهِ بَعْدُ  
فَبْتُ لَا حَالَةَ كَحَالِي \*\*\* صَجِيحَ بَدْرٍ صَرِيحَ سُكْرِي  
يَا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي اللَّيَالِي \*\*\* لِأَنْتِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ٣٧

يذكر المؤرخون لسيرة الرجل أنه قضى حقبة من شبابه سادراً في التهلك واللهو، وكان هذا الأمر شائعاً بين شعراء الأندلس في مرحلة الشباب، ثم نرى أوبةً عن هذا الغي في مرحلة متقدمة من الحياة، وابن حريق ليس استثناءً في هذا، وفي هذه القصيدة يصف لنا تجربة من هذه التجارب ضمن لوحة درامية، فهذا اللقاء مع هذه المحبوبة لم يكن في المتناول بل كان أمراً عسيراً، لذلك عدّها جوداً من الليالي لأن الدهر ضنين بمثلهما، وكان مسرح الحدث هو بيت الحبيب. وبعد أن استقام له الأمر في دار الحبيب دخل في مشهد مكتظّ بالسكّر، وقد صرعه اللذة، وظل سياق النص مستمرّاً على هذا المنوال حتى كسره استدعاء صورة قرآنية في البيت الأخير، ولكنها لم تخرج هذا المشهد عن تسلسله الدرامي، وإنما جاءت الإشارة إلى ليلة القدر موفقة، لما تمثله ليلة القدر في وجدان المسلمين بوصفها مشهداً لا نهائياً لتحقيق الأماني العذاب.

#### رابعاً: التناص الامتصاصي :

« ويقصد به استيعاب مضمون نص سابق أو مغزاه أو فكرته، ثم إعادة صياغة هذا المغزى أو المضمون أو الفكرة، من جديد بعد امتصاصه وتذويبه من دون أن يكون في النص الجديد حضوراً لفظي واضح أو ذكر صريح للنص السابق ؛ حيث تبدو عملية امتصاص وتشرب النصوص السابقة غير محددة بقواعد أو ضوابط تُعين على اكتشافها ؛ فمعالم النصوص السابقة تتنازعها جدلية الخفاء والتجلي تبعاً لقوة ذوبانها في النصوص اللاحقة» ٣٨ وفي هذا النوع من التناص تظهر مقدرة الشاعر الإبداعية على تذويب ما استكنّ في وعيه من طبقات ثقافية، ثم يعيد إنتاجها بلبوس جديد؛ وفق سياقاته الجديدة، يقول ابن حريق :

وَالْحَمْرُ إِذَا عَتَقْتَ وَصَفْتُ \*\*\* أَعْلَى ثَمْنَا مِنْهَا عَنبًا ٣٩

في هذا البيت نجد روح المتنبي حاضرة وخصوصاً في بيته الذي يقول فيه :  
وَإِنْ تَكُنْ تَغْلِبُ الْغَلْبَاءَ عُنُصْرَهَا \*\*\* فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ مَعْنَى لَيْسَ فِي الْعِنَبِ ٤٠

37 ابن حريق، ديوانه، ص: 126

38 التناص بين النظرية والتطبيق شعر البيهقي أنموذجاً، ص: 180، 181

39 ابن حريق، ديوانه، ص: 115

40 العكبري، أبو البقاء شرح ديوان المتنبي؛ المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه، مصطفى السقا، إبراهيم

فكرة البيتين أن حال الخمر لا يشبه حال العنب على الرغم من أن الثانية مصدر الأول، وهذا دليل على أن تبديل هوية الشيء يبدل فيه دلالته العميقة، و يتشارك البيتان في الموقف الذي أدى إلى النسج، وهو موقف الفقد؛ فالمتنبي قال هذه القصيدة في رثاء خولة أخت سيف الدولة، فمشاعر الفقد والرحيل، هي المحرك الأساسي للنص، وكذلك الأمر فإن ابن حريق كتب هذه القصيدة في سياق التأمل في الحياة التي تمضي ولا تعطي قيادها لأحد.

والتناص الامتصاصي دليل على الثقافة السائدة في أي عصر وموقف الناس من القضايا الكبرى في الحياة كالموت والحياة والسلطة والمال، وهذا مشترك ثقافي بين الجميع، فإذا أراد الشاعر أن يعبر عن موقفه فتراه متشابهاً مع غيره من الشعراء السابقين، لأن الموقف هنا أعمق من مسألة الصورة والتشكيل، إنه الحالة الثقافية، التي تحياها أمة في ظرف من الظروف، وعندما تتبدل الرؤية والمواقف فإننا نلمس ذلك بلا ريب في مواقف الشعراء منها، يقول ابن حريق :

إِذَا اسْتَشْرَى سَطَا لَيْثٌ هَصُورٌ\* \* وَإِنْ أُعْطِيَ هَمَى غَيْثٌ هَمُوعٌ<sup>٤١</sup>

في هذا البيت يصف ابن حريق ممدوحه بصفات استقرت في المجتمع، وتعاور الشعراء على ذكرها، وأصبحت من المستكن الثابت في وعي الناس، فالممدوح عند هجومه على الأعداء هو لَيْثٌ كاسر هصور، وخلاف هذا الموقف مستقبح مذموم في ذاك الزمان، لأن السائد أن الجبان مذموم مردول، ليس له مكان في مجتمع يمجّد الشجعان، وذلك عائد لأن الأخطار تحيق بالدول من كل مكان، يقول عمرو بن مَعْدِي كَرَب الزبيدي :

وَأَيُّ غَدَاةٍ الْقَادِسِيَةِ إِذْ أَتَوْا\* \* بِجَمْعِهِمْ لَيْثٌ هَصُورٌ غَشْمَشَمٌ<sup>٤٢</sup>

ويتحدث هذا البيت عن قيمة أخرى يمجدها المجتمع وهي الكرم، وطالما شبه الشعراء الكريم بالغيث، الذي يهني على الأرض العطشى، ولا نحتاج زمناً أو تنقيراً طويلاً لنجد أحياناً ترى هذه القيم وفق هذا التصور.

خامساً : تناص الشخصيات :

يختص هذا الشكل من التناص باستحضار الشخصيات الإنسانية بمختلف أنواعها، بغية توظيفها في بنية النص حتى تثير المشاعر والدلالات، فتنامي القدرة الإيحائية والتأثيرية للنص، ولإثراء عملية استحضار الشخصيات وإسقاط ملامحها على تجربة الشاعر « ينبغي أن

الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة بيروت، د.ت، 1/92

41 ابن حريق، ديوانه، ص: 93

42 معدي كرب الزبيدي، عمر، ديوانه، جمعه مطاع الطرايشي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط2، 1985، ص:

تحمل هذه الشخصيات في السياق الشعري ملامح الشخصي والعام، أو بعبارة أدق الفردي والجمعي، فإذا هي فقدت في السياق الشعري هذه القدرة فقدت وجودها الرمزي وفقدت نتيجة لذلك تأثيرها المنشود « ٤٣ »

إن استدعاء هذه الشخصيات التراثية التاريخية في نسق مضمرة؛ ربما يقارب ما سمّاه د.علي عشري زايد - وفق الملامح التي يستعيرها الشاعر من الشخصية: استعارة مدلولها العام، ويقصد به أنه « يستعير مدلولها العام، ويتخذ هذا المدلول إطاراً عاماً يملؤه بالملامح المعاصرة، بحيث لا ترد داخل هذا الإطار أية إشارة خاصة إلى الشخصية المستعارة، ولا ينطبق عليها أي ملمح من الملامح التفصيلية المعاصرة، التي يملأ الشاعر بها الإطار، وإنما تظل الشخصية بمثابة الخلفية الرمزية للقصيدة، يحسُّ بها القارئ ولكنه لا يلمسها...» ٤٤ .

كما يرى د.عشري « يزداد دور الشخصية أهمية، حيث ينيط الشاعر بها نقل بُعد متكامل من أبعاد تجربته، وحيث تتآزر الشخصية مع بقية الأدوات الأخرى التي يوظفها الشاعر لنقل بقية أبعاد التجربة تآزراً عضوياً، وقد تكون هذه الأدوات الأخرى شخصيات تراثية أخرى، وقد تكون تكنيكات شعرية أخرى، وقد تكون الأمرين معاً» ٤٥

ومثال ذلك قول ابن حريق :

**أصبحت تُدميرُ مصرًا شهبًا\*\*\* وأبو يُوسفَ فيها يُوسفًا ٤٦**

استفاد الشاعر من كنية الممدوح أبي يوسف ليستدعي شخصية مشهورة في التراث الإسلامي وهي شخصية نبي الله يوسف عليه السلام، وأي استدعاء لنبي الله يوسف عليه السلام يستدعي معه بالضرورة مصر؛ تلك البلاد التي كانت مسرحاً لقصة يوسف، وهذا الاستدعاء البسيط بذكر الاسم فقط يحمل في تضاعفه مادة تاريخية كثيفة، ما إن تقع علي سمع المتلقي حتى يبدأ بتفكيكها رويداً رويداً، فيوسف الذي دخل مصرَ عبداً استوى ملكاً وسجد له إخوته، وحقق العدل والرفاه لهذه البلاد، والشاعر يرى في الممدوح هذا المآل، لأنه مُنح العزة، والتأييد والنصر يتحقق بين يديه؛ أضف إلى ذلك أن اسم يوسف أصبح دلالة على الجمال البشري المطلق.

43 إسماعيل، عز الدين، الشعر العربي ظواهره وقضاياها الفنية، دار الفكر العربي، ط3، د. ت ص: 204

44 زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1997، ص: 201

45 المصدر نفسه ص: 225\_226

46 ابن حريق، ديوانه ص: 135

ونجد في شعر الرجل شيوعاً لأسماء الأنبياء؛ فيما يناسب الموضوع الذي يتناوله، وهذا يشي بأمرين الأول ثقافة الرجل الإسلامية العميقة، وثانياً قدرته الفذة على توظيف هذه الشخصيات فيما يناسب موضوعه، فلم يكن ذكرها حشواً لا يفيد النص على المستوى الفني ولم تكن دلالاته باردة ممجوجة، بل كانت تفجر النص، وتفتح المجال لتأويلات جديدة، لننظر إلى قوله في البيت الآتي :

**عَمِرَتْ دَوْلَتُكُمْ بِالْغَةِ\*\*\* سَمَعَ عَيْسَى يَوْمَ يَأْتِي الْمَقْدَسَا**

هذه الدولة التي بناها الموحدون تامة الأركان، وهي أرض العدل والخير وهي مثل بيت المقدس عندما يدخله عيسى عليه السلام، فقد تحولت إلى العدل بعد أن امتلأت جوراً، ويستدعي الشاعر هذه الفكرة السائدة في الفكر الإسلامي، ليتكئ عليها ويبنى من خلالها فنانة يستثمرها في الترويج لدولة الموحدين .

### خاتمة

درسنا في هذا البحث التناص في شعر الشاعر الأندلسي ابن حريق؛ الشاعر الذي نال شهرة في زمانه، ولكن جُلُّ نتاجه الإبداعي فُقد مع الكثير من النتاجات الإبداعية الأندلسية، لذلك أردنا من خلال هذا البحث تسليط الضوء على هذا الشاعر، ودراسة مصادر ثقافته والبنية العميقة لشعره، وذلك من خلال تطبيق نظرية التناص على شعره وخلص البحث إلى النتائج الآتية :

ظهرت قدرة الشاعر على الاستفادة من الطاقات الدلالية اللانهائية لنصوص القرآن الكريم؛ تلك الطاقات التي أحسن توظيفها غير ما مرة، وتجلى ذلك من خلال شيوع المعجم القرآني في شعره، فنجد ألفاظاً قرآنية جاءت في مقام إيماني، معبرة عن تجربة الشاعر، ونجده في سياقات أخرى استفاد من المعجم القرآني للتعبير عن تجاربه الشعرية والحياتية المختلفة، وقد تبرز الشاعر خلف المقولات القرآنية من حيث المستوى الموضوعي، واستفاد من النص القرآني بلفظه ومعناه، كي تكون مقولاته مدججة بسفير للقلوب والعقول، أضف إلى ذلك كثيراً من المفردات ذات الطابع الإسلامي البحث، لم يكن استدعاء الشاعر للمعاني العميقة المستكنة في الأبيات استدعاءً مجانيًا، بل كان توظيفه دقيقاً في سياق القصيدة.

لم يكن استمداد الشاعر لمعان سالفة شكلاً ومضموناً بل في أحيان كثيرة كان يستفيد من الإشارة إلى معنى سالف، وهو يبنى معماراً فنياً جديداً مختلف المعنى، وكان التناص الامتصاصي في شعره دليلاً على الثقافة السائدة في أي عصر وموقف الناس من القضايا الكبرى في الحياة كالموت والحياة والسلطة والمال، وهذا مشترك ثقافي بين الجميع فإذا أراد

الشاعر أن يعبر عن موقفه تراه متشابهاً مع غيره من الشعراء السابقين، لأن الموقف هنا أعمق من مسألة الصورة والتشكيل، إنه الحالة الثقافية، التي تحياها أمة في ظرف من الظروف، وإننا نلمس ذلك بلا ريب في مواقف الشعراء منها عندما تتبدل الرؤيا والمواقف. وقد وجدنا في شعر الرجل شيوعاً لأسماء الأنبياء؛ فيما يناسب الموضوع الذي يتناوله، وهذا يشي بأمرين الأول ثقافة الرجل الإسلامية العميقة، والآخر قدرته الفذة على توظيف هذه الشخصيات فيما يناسب موضوعه، فلم يكن ذكرها حشواً لا يفيد النصّ على المستوى الفني ولم تكن دلالاته باردة ممجوجة، بل كانت تفجر النص، وتفتتح المجال لتأويلات جديدة .

يمثل نص ابن حريق الأندلسي نموذجاً راقياً للشعر في عصر الموحدين ويعدّ وثيقة مهمة عن الصراع السياسي الذي ساد في تلك المرحلة بين المسلمين والنصارى؛ أضف إلى ذلك فإن هذه المدونة الشعرية تعدّ وثيقة اجتماعية مهمة عن سلوك الناس في ذلك الزمان وقناعاتهم الفكرية، كما أننا نلمس واقعهم الثقافي والآليات التي تحركه، وعلى الرغم من ذلك فإن تصوراتنا عن الحقبة الأندلسية تظل منقوصة، لأن كثيراً من تراث الأندلسيين ضاع، وما استطاع المحققون المعاصرون إخراجهم من بطون الكتب وتحقيقه لا يجعلنا نركن للأحكام النهائية، وفي الوقت نفسه يجب أن نسلط الضوء على إبداع الأندلسيين كي يشكل هذا التسليط إغواء لباحثين آخرين كي ينقروا في أدب هذا الفردوس المفقود .

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

- ابن الأبار، تحفة القادِم، تنسيق وتعليق : إحسن عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986.
- ابن الأبار، الحلة السيرة، تحقيق : حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1985.
- الأحمد، نهلة فيصل، التفاعل النصي التناسية : النظرية والمنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط. ٢٠١٠، ١.
- إسماعيل، عز الدين، الشعر العربي ظواهره وقضاياها الفنية، دار الفكر العربي، ط٣، د. ت .
- اصطيف، عبد النبي الشعر العربي الحديث والتراث؛ القرآن الكريم دراسة في التناص ( مقال )، مجلة التراث العربي، العددان ٢٥ و ٢٦ السنة السابعة ١٩٨٦ م.

- أنجينو، مارك: في أصول الخطاب النقدي الجديد، ترجمة وتقديم د. أحمد المديني، ط ٤، دار الشؤون الثقافية، سلسلة المئة كتاب، بغداد، ١٩٨٧ م .
- أيوب، عبد الرحمن، جامع النص، دار توفيق، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٨٦ .
- بارت، رولان من الأثر الأدبي إلى النص، ترجمة، عبد السلام بن عبد الله، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٣٨، آذار، ١٩٨٦، بيروت .
- بارت، رولان، نظرية النص؛ ضمن: دراسات في النص والتناصية، ترجمة محمد خير البقاعي، ط ٤، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٨ .
- البنسني، ابن حريق، الديوان تحقيق : محمد بن شريفة، ط ١، ١٩٩٦ .
- التجيبي، ابن إدريس، زاد المسافر، بعناية عبد القادر محداد، بيروت، ط ١، ١٩٣٩ .
- التلمساني، المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٦٨ .
- أبو الحسن الأندلسي، علي بن موسى، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق رضوان الداية، دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٨٧ .
- حلبي، أحمد طعمة، التناص بين النظرية والتطبيق شعر البياتي أنموذجاً، الهيئة العامة السورية للكتاب، ط ١، دمشق، ٢٠٠٧ .
- دوبيازي، مارك نظرية التناصية، ترجمة الرحوتي عبد الرحيم، مجلة علامات، ج ١٢، م: ٦، ١٩٩٦ .
- زايد، علي عشري، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧ .
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط: ١٥، ٢٠٠٢ .
- ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة .
- الصفدي، خليل بن آيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق : أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٠ .
- العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تحقيق : علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط ١، ١٩٥٢ .
- العكبري، أبو البقاء شرح ديوان المتنبي؛ المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه، مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة بيروت، د.ت .
- عيد، رجاء، النص والتناص، مجلة علامات، النادي الأدبي بجدة، مج ٥، ع ١٨٤، ديسمبر ١٩٩٠ م .

- الكتبي، ابن شاکر، فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط ١، ١٩٧٤ .
- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط ١، ١٩٩٣ .
- كريستيفا، جوليا : علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، ط ٢، سلسلة المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، بالاتفاق مع دار سوي بباريس، المغرب ١٩٩٧ .
- لوشن، نور الدين التناص بين التراث والمعاصرة، مجلة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، وأدابها، ٢٦٤، صفر، ١٤٢٤ .
- ليون سمفل: التناصية، ضمن: دراسات في النص والتناصية، ترجمة محمد خير البقاعي، ط ٤، مركز الإنماء الحضاري، حلب ١٩٩٨ .
- المراكشي، ابن عبد الملك، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق : إحسان عباس، محمد بن شريفة، بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي تونس .
- المصري، ابن أبي الإصبع، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان اعجاز القرآن، تحقيق : حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط ٢
- معدي كرب الزبيدي، عمر، ديوانه، جمعه مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط ٢، ١٩٨٥
- الميداني، أبو الفضل، مجمع الأمثال، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٥ .
- ميمون بن قيس، الأعشى، الديوان ، شرح وتعليق : الدكتور محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د. ت .
- واصل، عصام، التناص التراثي في الشعر العربي المعاصر، أحمد العواضي أنموذجاً، دار غيداء عمان، الأردن، ط ١، ٢٠١١ م



## SARTRE'İN TANRI TANIMAZLIK TASARIMI VE BULANTI

Vedat TEZCAN\*

### Öz

İnsan-din ilişkisi kişisel ve toplumsal anlamda tarihin her döneminde karşımıza çıkar. Dinsel anlamlar dünyasının merkezi kavramı olan “Tanrı”, bu ilişkiler ağına rengini veren temel bileşendir. Sartre, yaşadığı çağın gelişmekte olan felsefi yöntemi fenomenolojiyi kullanarak, yeni bir varlık tasarımına ulaşmaya çalışır. Bu varlık tasarımında klasik felsefenin temel kavramlarını inceleyerek, yeni yöntemin sınırları içinde bu kavramları değerlendirir. Düşününürün ulaşmaya çalıştığı dizgesel varlık tasarımı, Tanrı gibi merkezi bir kavramı soruşturmasını gerektirmiştir. Bu soruşturma çerçevesinde Sartre, öncelikle, ontolojinin temel iki kavramı ‘kendinde’ ve ‘kendi-için’ kavramlarını inceler. Fenomenolojik yöntemle yapılan bu inceleme, iki kavramın Tanrı kavramıyla olan ilişkileri üzerinden gelişir. Sartre’ın araştırma sürecinde iki kavram arasında gerçekleştiğini gördüğü paradoksal ilişkiler, teolojik düşüncelerinin zeminin oluşturacaktır. Bu çalışma, öncelikle düşünürü varsaydığı bu paradoksal ilişkilerin kritik değerlendirmesini amaçlamaktadır. Bu sebeple çalışmada, Sartre’ın fenomenolojik ontoloji çerçevesinde geliştirmeye çalıştığı Tanrı, insan, öznel erdemler fikirlerini, kritik bir bakış açısıyla inceledik. Felsefeciliği kadar edebiyatçılığı da dünya çapında kabul

\* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Ve Sinema Anabilim Dalı Isparta, Turkey vedattezcan@sdu.edu.tr orcid.org/0000-0002-3843-9786

görmüş düşünürün, edebiyat eserlerini konumuzla ilgili çerçevesinde değerlendirmeye tabi tuttuk.

*Anahtar Kelimeler:*

Sartre, Tanrı, Fenomenoloji, Bulantı

*Sartre's Atheism Design And Nausea*

*Abstract*

The relationship between man and religion comes out in a personal and a social sense in every period of history. The central concept of the world of religious meanings is the God, the basic compound that shapes the network of relationships. Sartre, tries to reach a new entity design by using the developing philosophical method of phenomenology which he lived. He evaluates these concepts within the bounds of the new method by examining the basic concepts of classical philosophy in this entity design. The design of a stringent entity that the thinker tries to achieve requires a central conceptual inquiry like God. In the frame work of this investigation Sartre first examines the two basic concepts of ontology: "in itself" and a "for one self". This phenomenological method of analysis is based on the relation of two concepts with the concept of God. The paradoxical relations that Sartre sees between the two concepts in there search process will form the basis of the theological considerations. This study aims primarily to critically evaluate these paradoxical relationships that the thinker considers to exist. For this reason, in this work, we have studied critically the ideas of God, human, subjective virtues that Sartre has tried to develop in the framework of phenomenological ontology. We evaluated literary works of thinker, whose philosophy as well as literature accepted worldwide, within our position...

*Key Words:*

Sartre, God, Phenomenology, Nausea

**Giriş**

Çoğu bilim insanı için 'Sartre' (1905-1980) ismi ve 'Varoluşçuluk' kavramı modası geçmiş konuları çağrıştırmasına rağmen, özellikle eğitimli kent insanı söz konusu olduğunda, dikkat çekici niteliklerini bugün dahi korumaktadır. Varoluşçuluğun problem edindiği sorunsallar, güncel insani problemler olarak karşımıza çıkan nice konuyla doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bağıntılı görülür. Dolayısıyla bu konuların, felsefi bir siste-

min akademik tartışmasından daha öte, yaşamsal gerçekliklere atıfta bulunduğunu söyleyebiliriz.

Edebiyatın sağladığı olanaklar çerçevesinde felsefi bir sistemin yaratamayacağı kitleleşebilme imkanına kavuşan varoluşçuluk, klasik felsefe üslubunu yeni denemelere zorlamıştır. Özsüz yaratıcı öznellik, Tanrı'sız özgürlüğe mahkûmiyet, iç bulantılı felsefi görüş, nedensiz etik sorumluluk vb., kişisel duygusallıkların yoğun olduğu konular, bu denemelerde incelenir. Her ne kadar Sartre dışında varoluşçu filozof ve edebiyatçı olarak adı geçen düşünürler bu sıfatla anılmayı istemeseler de, varoluşçuluğun tartıştığı temel sorunlar onları birleştirmiştir. Sartre'ın 'Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır' kitabında varoluşçuluğa dair yaptığı ucu açık iki ayırım, varoluşçuluğun incelediği konuların kapsamının genişliği için önemlidir. Kapsamındaki bu genişlik nedeniyle Hıristiyan ve Tanrıtanımaz varoluşçuluk olarak, biçimsel anlamda iki zıt uca esneyebilme imkanına sahip olan bu düşünüş biçimi, kitleleşebilmenin önündeki engelleri çok rahat aşabilmiştir.

Bu çalışmada, Sartre'ın klasik felsefeden devraldığı temel kavramlara kendi yöntem bilimsel çerçevesi içinde kazandırdığı içerikler açıklanacaktır. Tanrı'nın varlığı konusunda ortaya çıkan paradokslar ve öznel erdemlerle ilgili problematikler, aynı yöntembilimsel çerçevenin kritiğiyle incelenecek. Bu inceleme sürecinde düşünürün felsefi ve edebi yazın ürünleri, çalışmada ele alınan konulara referans oldukları ölçüde, karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

### ***1. Fenomenal Varlığın Tasarımsal Algıları***

Çalışmanın genel ve alt başlıklarında kullandığımız 'tasarım' kavramını, Sartre'ın konumuzla ilgili düşüncesinin karakterini daha iyi vurgulayabilmek için tercih ettik. Bilimsel bilginin değerinin ifadesinde tartışma konusu olan tasarımlama-tanımlama çatışması, bu tercihi yönlendirmiştir. Fenomen kavramıyla ilgili söz konusu çatışma, fenomenal verinin daha çok yorumsamaya olanak sağlayan görelî özünden kaynaklanmaktadır.

Sartre, içine doğduğu çağın popüler felsefe yapma biçimlerinden birisi olan fenomenolojik yöntemi ve bu yöntemin temel ilkelerini tartışmaya açmadan kendi felsefesi için başlangıç noktası olarak seçer. Kant'tan (ö.1804) sonra bilmenin öznel deneyimi üzerinde yoğunlaşan felsefe, bilginin nesnel

olanağının ve bilincin bilgi aktlarındaki yetersizliğinin farkındadır.<sup>1</sup> Hegel'i (ö.1831) dışarıda bıraktığımızda genel kabul gören bu durumdaki epistemolojik çaresizlik, fenomenoloji kavramının merkeze yerleşmesi için yeter sebep olmuştur. Kant, noumen'e kapalı öznel bilgilenme edimini en fazla sentetik a-priori önermeler için olanaklı kılarak felsefeye tasarım için yer açmış oluyordu.<sup>2</sup> Kant'ın görünür kıldığı, dünyanın kendinde/nesnel bilgisine erişmeye yetersizlikle ilgili bu epistemolojik açık, klasik bilme tanımından fenomenolojik tasarım anlayışına geçmenin zeminini hazırlayacaktı.

Görelî niteliğiyle fenomenal veri, değişmeyen sağlamlığı arayan klasik tanıtlama kabulleriyle yapısal olarak uyuşmaz.<sup>3</sup> Bu tür bir nedenden dolayı klasik felsefe geleneğinin düşünsel ve pratik nesnelliği incelerken kullandığı tanıtlama yöntemleri, Sartre'ın felsefe yapma biçiminde kullanılmayacaktır. Çünkü o, romanlarında somutlaşan haliyle öznel deneyime konu olan fenomenolojik olay ve olgularla ilgilenmektedir. Dolayısıyla bilgi-nesne ilişkisinin mantıksal ontoloji temelli incelenmesi, Sartre'ın sisteminde rastlayabileceğimiz bir yöntem olmayacaktır. Bu ayrımı fark ettiğimizde, düşünürün fenomenolojik ontoloji kavramına sisteminde neden merkezi bir yer verdiği daha belirgin hale gelir.

Özetle bundan sonra ele alacağımız konular her ne kadar felsefenin klasik kavramlarını terimsel olarak kapsasa da, içerikleri, Sartre'ın varoluşu kendi öznel algısında yeniden nasıl tasarladığıyla ilgili olacaktır. Herkes için evrensel bir tanıtlama iddiası olmayan öznel algıya dayanan varoluşsal çıkarımlar, öznenin kendisinin tartışılmaya açılacağı postmodern zamanlara kadar hayli etkili olacaktır.

## **2. Kendinde Varlık ve Kendi İçin Varlık**

Sartre varlık kategorizasyonunun biçimsel ayrımını geleneksel felsefede kullanılan şekliyle kabul eder. Buna göre varlık; 'kendinde' (being-in-itself)

<sup>1</sup> Husserl Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, trc. Harun Tepe, (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015), 3-4.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, trc. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 44.

<sup>3</sup> Platon, "Theaitetos", *Platon Diyaloglar* içinde, trc. Teoman Aktürel, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 470-471.

ve 'kendi için'(being-for-self) temelde ikiye ayrılır.<sup>4</sup> Fakat ifade ettiğimiz gibi Sartre'ın bu iki kavramı sitemine devralış şekli sadece biçimseldir. Onun fenomenolojik sisteminde öznel deneyime belirlediği halleriyle esas alınan bu kavramlar, kendinde nesnellikleri bakımından düşünürün felsefi ilgisinin dışında kalır. Dolayısıyla Sartre dizgesinde 'kendinde' kavramının bizatihi kendisi, öznel deneyim koşulları içerisinde belirlediği kadar bir gerçekliğe sahiptir.<sup>5</sup> Varlık ve kendinde varlık gibi terimsel aktarımlar, klasik içeriklerinde gerçekleştirilen yapı bozumlar neticesinde biçimsel aktarımlar olarak kalırlar. Kant, Husserl (ö.1938), Heidegger (ö.1976) geleneği içinde genel geçer bir kabule ulaşmış bu düşünüş biçimi Sartre tarafından çekinmeden kullanılır.

Sartre, varlığın kendinde ve kendi için olarak temel ayrımını kabul ettikten sonra, felsefi sistemini belirginleştirecek farkı geliştirir. Geleneksel düşünüş biçiminden radikal bir kopuşu betimleyecek bu ayrım, bilince beliren fenomenal nesnenin klasik anlamda var olduğu tanımlanmaya çalışılan öz'den yoksunluğunun ilanıdır. Modern düşünüş biçiminin varolanı görünüşler dizisi olarak tasarlamakla büyük bir iş başardığını söyleyen Sartre, bu başarının öz'le ilgili durumda yetersiz olduğunu belirtir. Ona göre görünüş'ün ardındaki sabit olgusalılık ya da öz, modern düşüncede halen karanlık varlığını devam ettirmektedir. Bu düşünüş biçiminde fenomenal görünüş her ne kadar öz'ün bir yanılması şeklinde olumsuz olarak düşünülmese de, Kant'ta olduğu şekliyle bilince örtük bir belirsizlik olarak muhafaza edilmiştir. Dolayısıyla var olanın varlığının niteliği, öz'ün bilince kapalı yapısı nedeniyle belirsizliğini devam ettirir.

Sartre, "*bir var olanın varlığı onun tam olarak görüldüğü şeydir*"<sup>6</sup> diyerek sür git devam eden tartışmayı kendi düşünsel sürecinde sonlandırmak ister. Saltık bir gerçekliğe işaret etmeyen fenomen, kendini özneye belirlediği haliyle açığa vurur. Onun nesnellüğünün incelenme imkanı, fenomenin biçimiyle sınırlı olduğu için, sadece kendi kendisiyle betimlenmeli ve belirişinin ötesine geçilmemelidir. Klasik düşünüşün aksine burada görünüş-

<sup>4</sup> Georg W. F. Hegel, *Mantık Bilim (Büyük)*, trc. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), 31.

<sup>5</sup> Charles Moeller, *Jean Paul Sartre Ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, trc. Mehmet Toprak, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969), 137-138.

<sup>6</sup> Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, trc. Hazel E. Barnes, (New York: Washington Square Press, 1992), 4.

şün ötesinde ya da ardında saklanan potansiyel bir öz yoktur, görünüş özün kendisidir.<sup>7</sup> Belirtilmesi gereken diğer nokta ise görünüşün öznel deneyime beliren bu halinden daha çoğu olduğu gerçeğidir. Görüneni bir öze indirgemenin tersine, belirli hallerinin çokluğuyla açıklamayı esas alan Sartre, fenomeni trans-fenomenal olarak düşünür.<sup>8</sup> Fenomenal nesne tek bir öznel deneyim için görüngü olmakla kısıtlanamıyorsa, belirttiği hallerin toplam birliği ya da dizisi çerçevesinde düşünülmelidir. “*Varlığıpaçık kulan görünüşler ne içerinindir ne de dışarınıdır. Hiç biri ayrıcalıklı olamayan, her biri bir diğerine gönderme yapan eş değer görünüşlerdir. Örneğin kuvvet, kendi etkilerinin (hızlanmaların, sapmaların, vb.) arkasına gizlenen, bir bilinmezlik türünün conatus’u değildir: Etkilerin tümüdür.*”<sup>9</sup>

Görünüşün görünenler dizisine yapılan referanslarla betimlenmesi, var olanların yine duyuşsal olgusalılıklarla sınırlanması anlamına gelir. Sartre için aynı zamanda varoluşsal anlamın kaynağını oluşturan bu referanslar ağı, kullanımdaki dil aracılığıyla tanımlanırlar. Bizler sözcükler aracılığıyla şeyler arasındaki varoluşumuzu devam ettirirken, çevrili olduğumuz olgusalılıkların toplam anlam bütünlüğü üzerinde düşünmeyiz. Yerel kullanımlarıyla sözcükler, pratik dünyasal işlevsellikleri sayesinde ihtiyacımız olan anlam bütünlüğünü sağlarlar.

Sartre’ın Bulantı adlı romanının kahramanı Raquenti’nin yaşadığı çarpıcı deneyim, sözcüklerle yarattığımız anlamlar bütünlüğünün ardındaki varlık dünyasının anlaşılmasında kritik eşiği tasvir eder. Düşünürün kendinde varlık olarak tanımladığı bu dünya, öznel bilincin ötesindeki yalın varlık boyutudur: “*Biraz önce parktaydım. Atkestenesinin kökü, oturduğum sıranın tam altında toprağa gömülüydü. Bunun bir kök olduğunu hatırlamıyordum artık. Sözcükler ortadan kaybolmuş ve onlarla birlikte, nesnelere belirttiği anlam, kullanım biçimleri ve insanların üzerlerine çizmiş olduğu hafif işaretler de kaybolmuştu. Başım öne eğik, iki büklüm oturmuştum. İçime korku salan, bu kapkara, boğumlu ve yaban kitlenin karşısında yapayalnızdım*”.<sup>10</sup> Sözcük-

<sup>7</sup> Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, 4.

<sup>8</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Volume IX, (New York: Image Books Doubleday, 1994), 349.

<sup>9</sup> Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, 3.

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, trc. Selahattin Hilav, (İstanbul: Can Yayınları, 2011), 189.

leri askıya aldığımızda geride kendisini belirli bir bilince sunan varlık, vardır sadece. Dil'e gelmediği için her tür soru önermesinin dışında kalan bu varlık ne ise odur. “Kendinde şey’de bir varlık parçası olmasın ki o, tam olarak kendi kendisine mesafesiz olsun. Bu şekilde düşünüldüğünde varlıkta en ufak bir ikililik şüphesi yoktur; bu varlığın kendinde sonsuzluğunun yoğunluğuyla kastettiğimiz şeydir.”<sup>11</sup> Nedensiz, zorunsuz, gereksiz, arı varlık...

Kendinde varlığı ifade ettiğimiz bu dolaysızlığı karşısında kendi için varlık, nihai tanımıyla bir olumsuzlama kategorisidir. Sartre’ı çok fazla uğraştıracak bu kategori, insan ve Tanrı arasındaki eski çatışkının belleğinden gelir. Sartre’ın öznel deneyimin yetileri arasında birinci sırayı verdiği olumsuzlama yetisi, daha sonra bilinç ismiyle netleşecektir. Kendinde varlığın kendine özdeş yapısını olumsuzlama edimiyle ayırmayarak, kendi için bir tasarıma dönüştüren bilinç, öznel bilinçtir. Sartre’ın insansal özgürlük için aradığı ontolojik imkânın kökenini veren bilincin bu temel karakteri, kendinde varlığın anlaşılmasını kolaylaştıran bir izaha sahiptir.

Şunu hemen belirtmeliyiz ki, felsefeyle meslekten ilişkisi olmayan okur grubunun çoğu zaman tekrar ettiği şekliyle, Sartre’ın sisteminde klasik ego yoktur.<sup>12</sup> Bir olumsuzlama yetisi olarak bilinç, deneyim ötesi a-priori bir öze sahip değildir. Bilinç, her deneyim durumunda olduğu gibi, sadece deneyim edimi esnasında beliren karakteriyle tanımlanabilir ki, o da olumsuzlama karakteridir. Sartre göre bilinç, olumsuzlayarak saltık olumlu olan varlıktan kendi tasarımını ayırır. Varlığın kendinde halinden ontolojik bir kopmayı kastetmeyen bu tasarlanmış çıkarım, insansal bilinç deneyiminin kendi için payıdır: “Bu kâğıt parçasını fark ettiğimde ondan kendimi uzaklaştırır, onun kâğıtlığını reddederim sonra, başka fenomenleri yok sayarak kâğıdı geçmiş deneyimlerinden öne çekip onu diğer şeylerle birliğinden ayırım.”<sup>13</sup>

Felsefi düşüncelerini edebiyatın araçlarıyla da ifade eden bir düşünür olan Sartre, kendisini çok yönlü anlatmayı başarabilen bir filozoftur. Örneğin kendi için kavramının ifade etmeye çalıştığımız teknik analizleri, romanlarında kullandığı edebi üsluplar içerisinde sıklıkla karşımıza çı-

<sup>11</sup> Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, 120.

<sup>12</sup> Jean- Paul Sartre, *The Transcendence of The Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, trc. Forrest Williams and Robert Kirkpatrick, ( New York: HillandWangPress, 1991), 60, 69.

<sup>13</sup> Copleston, *A History of Philosophy*, Volume IX, 353.

kar. Roquentin, Mathieu gibi tüm dünyada okunan romanların başkahramanları, kişisel hayat deneyimlerde kendi için varlığın özgürlükle gerilimli ilişkisini sürgit yaşarlar. Çoğu zaman bireysel özgürlük arzusunun duygusal dışavurumları şeklinde anlaşılan bu gerilimli ilişkiler, gerçekte daha ontolojik göndermelere sahiptirler. Ne var ki felsefi yazın biçiminin okuma zorluğundan kaynaklanan edebiyata yönelenim, bu ontolojik göndermelerin görülmesini engellemektedir. Sartre'ın etik düşüncesinin anlaşılmasında problem yarattığı varsayılan bireysel özgürlük ve kamusal sorumluluk paradoksunun nedenleri daha çok buralarda aranmalıdır. Edebiyat üslubunun sınırları içinde bireysel seçimlerine mahkûm bir özne olarak anlaşılan insan, kendi özgürlüğü ve kamusal beklentiler karşısında etik açmazda düşer. Oysa Sartre, felsefi ontolojisinde kendinde varlık, kendi için varlık, özne ve öznel deneyim ayrımında bu problemlere daha anlaşılır izahlar getirecektir. Sartre'ın cazibesini anlaşılır kılan tüm bu tartışmalar, bundan sonra ele alacağımız Tanrı problemiyle birlikte ele alındığında daha belirgin hale gelecektir.

### **3. Varlık'ın Fenomenal Tasarımının Epistemolojik Çaresizliği:**

#### **Tanrı/Tanrısızlık**

Tanrı-tanımsızlık problemi Din Felsefesi disiplininin başlıca konularından birisidir. Felsefenin yöntem ve bakış açısıyla dinsel alanın nesnelere inceleme bu bilim dalı<sup>14</sup>, tanrı-tanımsızlık sorununa aynı çerçeveden yaklaşır. Konunun inanç-inançsızlık çatışması ötesindeki nesnel içeriği, ontoloji, epistemoloji, etik ve politik gibi çeşitli yönlerden, ideolojik bir tutumun dışında, ele alınır. Bu bakış açısına göre öncelikle ontolojik ve sosyolojik tanrı-tanımsızlık olarak karşımıza çıkan tanrı-tanımsızlık konusunun, Sartre tarafından ele alınışını inceleyeceğiz.

Hegel'in tanımını esas alıp ontolojinin mantıkla zorunlu bağıntısını kabul ettiğimizde<sup>15</sup>, Sartre'ın tanrıtanımsızlık tasarımını öncelikle mantıksal ontoloji bağlamında ele almamız gerekir. Bu tür bir başlangıcın sebe-

<sup>14</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 2.

<sup>15</sup> Hegel, *Mantık Bilim (Büyük)*, 45; Georg. W. F. Hegel, *Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük)*, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004) 83-84.



bi, Sartre'in klasik felsefe ve mantığın temel kavramlarını felsefi dizgesinde kritik noktalarda kullanmasıdır. Düşününürün yukarıda incelediğimiz kendinde ve kendi için kavramlarına yüklediği içerikler, bu ontolojik çözümlerinin zeminini oluşturacaktır. Sartre'in tanrıtanımazlık çıkarımlarını öznel 'tasarım' olarak görmemizin nedenleri de yine aynı ontolojik bağlamında gizlidir. Çok okunan bir filozof olarak Sartre, her ne kadar daha çok edebi duygusal beklentilerle anlaşılrsa da, ontolojik tanımları çalışmalarının esasını oluşturur.

Bahsi geçen tanımlara baktığımızda, Sartre'in kendinde ve kendi için varlık kavramları hakkında geliştirdiği aksiyom niteliğindeki net yargılarıyla karşılaşırız. Her iki kavramın paradoksal niteliklerinin yarattığı ayrım bunlardan birisidir.<sup>16</sup> Sartre göre mevcut ayrım, olumlu ve olumsuz olan arasındaki analitik ayrım olarak, bahsi geçen iki kavramın birbirleriyle temaslarını sağlayacak ontolojik geçişliliği kapatır. Her iki kavram birbirlerine karşı negatif yalıtımı esas alan yapılarıyla tamamlayıcı bir bütünselliğe doğru gelişimi değil, dışlayıcı bir çelişkiyi devam ettirirler.<sup>17</sup> Burada hemen belirtmemiz gereken husus, iki kavram arasındaki negatif dışlayıcılık ilişkisindeki aktif failin kendi için varlık olduğudur. Saydam, donuk, kütleli yapıyla kendinde varlık, devim içeren tüm çağrışımların dışındadır.

Sartre için geleneksel Tanrı kavramının yarattığı problem, kendinde ve kendi için kavramlarının yukarıda gösterdiğimiz paradoksal karşıtlık ilişkilerine, kendi varlığında birliktelik olanağı tanınmasıdır.<sup>18</sup> Düşünüre göre negatif karşıtlıklarıyla birbirini iten bu iki kavramın, geleneksel tanrı inancında temsili imajlar vasıtasıyla birbirlerine eklemlenmeye çalışıldıklarını görürüz. Sartre'in bilinç yüklediği kendi için varlık, bu inanç biçimlerinde Tanrı için düşünülebilmektedir. Tanrı'nın bilinçsizlik durumunun yaratacağı mantıksal, inançsal ve ontolojik sorunlar, tarih boyunca ortaya çıkan Tanrı tasarımları için bu tür bir bilinç durumunu zorunlu kılmıştır. Bilinçsiz bir Tanrı'nın yaratacağı çok yönlü sorunlar düşünüldüğünde doğal karşılanabilecek bu kabul, Tanrı-bilinç ilişkisinin anlaşılabilirliğini kolaylaştırmış-

<sup>16</sup> Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, 129-130.

<sup>17</sup> Moeller, *Jean Paul Sartre Ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 137.

<sup>18</sup> Jerome Gellman, *Jean Paul Sartre: The Mystical Atheist*, s., 132, Erişim: [https://www.researchgate.net/publication/314302863\\_Jean\\_Paul\\_Sartre\\_the\\_Mystical\\_Atheist](https://www.researchgate.net/publication/314302863_Jean_Paul_Sartre_the_Mystical_Atheist)

tır. Sistematik anlamda ilk defa Spinoza ile somutlaşan problem<sup>19</sup> ilginç tartışmalara yol açmıştır.

Spinoza “*tüm belirlenimler olumsuzlamadır*”<sup>20</sup> ilkesinden hareketle Tanrı’yı saltık olumluluk olarak görmüştü. Sartre için de aynı şekilde, kabul edilebilecek bir Tanrı tasarımı ancak saltık olumluluk ilkesiyle düşünülebilir. Spinoza’nın itiraz ettiği gibi Tanrı için söz konusu olabilecek herhangi bir belirlenim, kendinde varlığın kendine özdeş saltık doluluğunda, Tanrı için kabul edilemeyecek bir ayırım yaratır. Aynı zamanda sonsuz varlık için sınır anlamına da gelecek olan bu ayırım, tanrısal ontoloji için düşünülemez. Spinoza bu durumu şu şekilde tanımlar: “*Tanrı ile saltık olarak sonsuz Varlığı, eş deyişle, her biri bengi ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemelerden oluşan tözü anlıyorum.*”<sup>21</sup>

Görüldüğü gibi olumsuzlama ilkesi olarak bilinç, kendinde varlığın özdeşliğinde yaratacağı mantıksal sorunlardan ötürü, her iki düşünürün sisteminde de Tanrı için düşünülemez. Parmenides’ten beri süregelen, varlığın herhangi bir devime izin vermeyen saltık doluluğu, iki düşünürü aynı noktada birleştirir. Hem Spinoza hem de Sartre için granit yapısıyla kendinde Varlık/varlık/ töz/ /Tanrı, kendine özdeş yapısıyla bölünmeye neden olacak diyalektik bir olumsuzlama çatışkısına izin vermez. Bu kabullerin sonucu olarak devime kapalı yapısıyla kendinde varlık, bilinç ve bilinçsizliğin ötesindeki bir dinginliği yaşar.

Spinoza’nın klasik aksiyomlardan hareketle tartışmasız kabul ettiği bu durum, Sartre’da fenomenolojik yöntemin olanaklarıyla gösterilmeye çalışılır. Düşünür, ileride ontolojik düzlemde genişleteceğimiz bu konuya edebiyat eserlerinde çeşitli şekillerde yer verir. Raquentin örneğinde olduğu gibi, bilinç dışı varlığa belirli bir bilinç tarafından yüklenen yüklemelerin öznelliğinin keşfi, kastedilen fenomenolojik yöntemin edebiyat dilindeki anlatımıdır. Bu örnekte öznel bilince ait tekil tasarımlar paranteze alındığında, geriye kalan saltık olumluluk varlığın ne ise o olduğu hali verir. Raquent’in midisini bulandıran bilinç ötesi bu tanımsızlık/belirlenimsizlik, varlığı in-

<sup>19</sup> Baruch Spinoza, *Törebilim*, trc. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2009), 26-27.

<sup>20</sup> Hegel, *Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük)*, 171.

<sup>21</sup> Spinoza, *Törebilim*, 9.

sansal dolayımına girmeyen bir inanç nesnesi olarak kabule zorlar. Bilinç dışı bu varlık, tanımlanamaz, dolayısıyla bilinmeyen haliyle, inanılması zorunlu mide bulandırıcı bir hayalettir.

Çalışmanın kendinde varlık bölümünde geniş bir şekilde yer verdiğimiz konu, Sartre'ın özellikle ontolojik teizmin iddialarına karşı geliştirdiği karşı savlar açısından da incelenmeye değer. Burada niyetimiz, Sartre'ı ontolojik fikirlerini yaymak için edebiyatı araç olarak kullanan bir ideolog gibi göstermek değildir. Hemen belirtebiliriz ki Sartre, hem felsefe hem de edebiyat yapma biçiminde mümkün olduğunca geniş bir bakış açısı kullanabilmektedir. Özellikle yaşadığı dönemin indirgemeci pozitivistik tutumunu göz önüne getirdiğimizde, onun varoluşu kuşatabilecek bu tür bir yöntemin peşinden koşmasının değeri büyüktür. Düşünürün varoluşun oluş ve yok oluş hallerine insan özeysel dahi olsa kavramsal bir çerçeveye çizmeye çalışması son derece değerlidir. Dolayısıyla edebiyatın özgül sınırları dahilinde insan psikolojisini parantezleyerek kendinde varlık'tan soyabilmek, aynı zamanda mantıksal ontolojinin sınırlarında bu ilişkiyi anlamaya çalışmak zor olanı başarmak anlamına gelmektedir.

Sartre'ın, mide bulandırıcı kendinde varlık hissini, fenomenolojik ontoloji çerçevesinde nasıl anladığını ilgili bölümde görmüştük. Burada ise Sartre'ın aynı kavramı teizmin ontolojik iddialarına yaptığı eleştiri sınırları içerisinde inceleyeceğiz. Bu bağlamda, öncelikle düşünürün felsefi dizgesinde varlık ve Tanrı kavramlarının birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılabilir olması, konuya giriş için uygun bir başlangıç olacaktır. Şöyle ki; o *“kendinde varlığın varlık olarak temelini kavrayacak her türlü düşünsel çaba, kendinde varlığın kendisi kadar olumsal olduğundan, kaçınılmaz olarak, kendi yoksunluğunun temeli olacak bir varlık tasarımı oluşturmaya götürür. Tanrı'yı kendi kendisinin nedeni olarak düşünmemizi sağlayan nedensellik prensibi, benliğin kendiliğindeki her geri dönüştürme eylemi gibi bir yoksayma eylemidir”*<sup>22</sup> diye yazdığından Tanrı-varlık ilişkisini birbirinin yerine kullanımının somut bir örneğini vermiş olur. Özellikle Varlık ve Hiçlik'de birçok kereler tekrarlanan bu ilişki, Sartre'ın geleneksel Tanrı-varlık bağıntısını gerekli gördüğünde kullanabildiğinin göstergelerindedir.

<sup>22</sup> Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, 128.

Yukarıda alıntıladığımız cümle Tanrı-varlık bağıntısının kullanımını göstermesinin yanı sıra, düşünürün roman kahramanlarının psikolojik tahlilleri üzerinden göstermeye çalıştığı fenomenolojik çıkarımların da mantıksal zeminini verir. Sartre'ın diğer metinleriyle karşılaşmamış bir felsefe okuyucusunun daha ilk okumada diyalektik çatışmaları göreceği cümle, klasik mantıksal sağlamlığı diri bir şekilde yansıtmaktadır. Hegel'in mantık biliminde sık sık yinelediği; varlık-yokluk diyalektikliğinin zorunlu bağıntısını Sartre burada kullanmaktan çekinmez. Ne var ki Hegel'in aksine Sartre tarafından devam ettirilmeyecek olan bağıntının mantıksal diyalektik süreci, düşünürü kendinde varlığı hiçlikle özdeşleşmeye götürecektir.

Sartre'ın klasik teizme getirdiği Tanrı eleştirisini daha net anlayabilmek için bu eleştirilerin çıkış noktası yaptığı varlık ve hiçlik bağıntısını biraz daha irdeleyelim. Öncelikle yineleyecek olursak, düşünürün yeri geldikçe klasik mantıksal çıkarımları rahatlıkla kullanabildiğini görüyoruz. Düşüncelerini geliştirme açısından Sartre'a avantaj saylayan bu durum, aynı zamanda filozofun sisteminin sorgulanması açısından dezavantajlar yaratmaktadır. Örneğin burada olduğu gibi, varlık-yokluk diyalektikliğinde karşıt iki öğeyi mantıksal süreçleri izleyerek yokluğun/hiçliğin özdeşliğine indirgemek, doğru fakat eksik bir çıkarım olarak kalmaktadır. Kendinde varlık belirlenimsiz arı olumlu karakteriyle, Sartre'ın söylediği gibi aynı zamanda yokluğu/hiçliği paylaşır. Tikel ve tekil tüm niteliklerinden soyulan dolaysız varlık, eş deyişle yokluktur; düşünürün kullanımıyla hiçliktir. Sartre'a özgü olmayan bu düşünceler klasik düşünüşte genel kabul görmüş diyalektik mantıksal kabullerdir.

Konuyla ilgili Sartre'a özgü taraf onun varlık-yokluk bağıntısını, ilişkinin gösterdiğimiz bu anında, radikal bir biçimde kesmesidir. Ona göre "*varlıkla varlık olmayanın aynı içeriğe sahip kavramlar olması mümkün değildir.*"<sup>23</sup> İki kavram durumu arasındaki net yalıtım, onlar hakkında düşünebileceğimiz her türden özdeşlik ya da diyalektik ilişkiyi imkânsız kılar. Sartre, düşüncesinin doğruluğunu ispat etmek için Hegel'in kendi görüşlerini aktararak onun kavramsal dizgesindeki iç tutarsızlıkları şu şekilde aktarır: "*Hegel söy-*

<sup>23</sup> Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, 47.

*le yazmaz mı? : 'Varlığı başka bir şeyden ayıracak belirlenim ya da içerik her ne olursa olsun, onun kendi arılığı içinde kalmasına olanak tanımayacaktır. Varlık arı dolaysızdır ve boşluktur. Onun dolaysızlığında hiçbir şey kavranamaz.'*<sup>24</sup> Öyle ki Sartre bir adım daha atarak ilişkinin taraflarını öncelik sonralık bağtıısına sokarak, varlığı yokluğa önsel kılar. İki tarafın birbirleriyle özdeşliğini öncelik sonralık gibi mantıksal bir düzlemde değil, zaman-mekânsal bir kategorizasyon üzerinden bir kez daha reddeder.

Sartre'in Hegel dizgesinin ön verilerini kullanarak geliştirmeye çalıştığı kendinde varlığın dolaysızlık statüsü, mantıksal öncüllük niteliği ile geçerli bir statüdür. Ne var ki Hegel'de mantıksal çıkarımın bir momenti olarak konan dolaysız kendinde varlık (Ansichsein), bu niteliğiyle konduğu anda karşıtıında yiter. Daha açık bir deyişle, eğer varlığı hiçbir belirlenim olmaksızın kendinde haliyle düşünmeye çalışırsak, kendimizi yokluğu düşünmeye çalışırken buluruz. Anlığımız varlıktan yokluğa ve yokluktan tekrar varlığa geri döner. Bahsi geçen iki kavramın özlerinde taşıdıkları devimsel karakterlere sahip olmakla ilgili bu durum, onları bir birlerinin karşıtıılıklarında yiten sürece zorlar.<sup>25</sup> Hegel'in 'oluş'un karakteri dediği bu devinim, varlık dizgesini oluşturacak diğer tüm kategorik momentlerin özel zemininin kaynağı olacaktır. Sartre tam bu noktada, kavramların kendi aralarındaki iç çatışkılarını ussal yöntemlerle gözlemleyebildiğimiz diyalektik mantıksal düşünüşten radikal bir tercihle ayrılır. Yaptığı bu tercihten sonra onun için kendinde ve kendi için varlık arasında var sayılabilecek her türlü ontolojik ilişki, fenomenolojik yöntemin ölçüleri dâhilinde değerlendirilecektir.

Hegel'in kendinde varlığının diyalektik devimi mantıksal ontolojinin yöntemsel kabulleriyle çerçevesidir. Oysa Sartre'in yöntemsel denemesi fenomenolojik ontolojide böyle bir zorunluluklar çerçevesi yoktur. Mantıksal devinimin diyalektik sürecini takip, Hegel için bir zorunluluk olarak düşünülebilecekken, Sartre için sürecin bu anı, ontolojinin fenomenolojiyle birleşeceği an olur. Hegel'de diyalektik kesintisizlikle devam eden karşıtıılık momentleri, Sartre'in yönteminde birbirlerinden yalıtılacakları fenomenolojik sürecin içi-

<sup>24</sup> Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, 47.

<sup>25</sup> Frederick Compleston, *A History of philosophy Volume VII: 18th and 19th Century German Philosophy*, (New York: Continuum, 2003), 192.

ne girerler. Bu yeni yöntemle varlık-yokluk karşıtlığı, kavramların kendi içkin belirlenimlerinde değil, öznel bilincin onlarla ilişkilerinde okuyucu karşısına çıkar. Artık varlık kendisini olumsuzlayan fenomenolojik bir bilinç için söz konusudur. Dolayısıyla öznel bilincin dışında, ondan yalıtılmış, devimsiz, yekpare, varlık olarak varlıktır. Sartre'dan bir daha aktaracak olursak: "*Varlıkla varlık olmayanın aynı içeriğe sahip kavramlar olması mümkün değildir.*"

Görülüşü gibi Sartre'ın Tanrı problemi, kendi yönetsel denemesinin limitleri içinde gelişmektedir. Varlık bilimin temel kavramlarını kullanmakla beraber, esas hedefi olan fenomenolojik bir ontoloji deneme arzusu, düşünürü kastedilen bu limitlerle çerçeveler. Tüm bu yönetsel çerçeveler neticesinde Sartre'ın ulaştığı başta da belirttiğimiz geleneksel Tanrı kavramının çelişkili içeriği, inanç ve mantık alanında kendinde ve kendi için kavramlarının ilişkilendirilebiliyor olmasıyla ilişkilidir. Oysa fenomenolojik yöntemin limitlerine göre, kendi için varlık yüklü olduğu bilinçle öznellik taşıyan bir varlıktı. Her bilinç bir şeyin bilinci olarak kendi boşluğunu ifşa eden, kendisine aşkın bir kendinde varlığa ihtiyaç duyan salt bilinçti. Bu fenomenolojik ön kabullere göre Tanrı, kendi geleneksel tanımlarının dışında özneliğin tüm yoksunluğuna mahkûm edilmiş bir hale getirilirdi ki, artık onun Tanrı'lığından bahsedemezdik.<sup>26</sup>

Yine aynı yöntem çerçevesi içinde Sartre, kendi için varlık niteliğinin yarattığı Tanrı için yoksunluk durumunun çaresi olarak düşünülebilecek, Tanrı'nın kendinde varlık olarak tanımlamasının problemlerine de değinir. Bu tanıma göre Tanrı'yı kendinde varlık olarak nitelemenin yaratacağı en büyük problem, Tanrı için tüm ilişki durumlarının imkânsızlığı olacaktır. Öyle ki, bu tanımla Tanrı, "*...kozmetik bilinçsizliğin sonsuz yalnızlığı içinde kaybolmuş bir çeşit buz kitlesi olurdu, Tanrı kendi kendisine intibak ederdi, yani kendi kendisinin aynı olurdu, fakat bu konuda hiçbir şey bilmezdi.*"<sup>27</sup>

Nihai noktada Sartre, kendi yönetsel kabullerinin ön prensiplerinden ötürü Tanrı problemini dışlamak zorunda kalacaktır. Buna göre Tanrı için düşünülebilecek kendi için varlık niteliğinin tüm olumsuzluğu/imkansızlığı, aynı şekilde, Tanrı'yı kendinde varlık olarak düşünme için de geçerli-

<sup>26</sup> Moeller, *Jean Paul Sartre Ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 150, 151.

<sup>27</sup> Moeller, *Jean Paul Sartre Ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 151.

dir. Düşünüre göre her iki halde de Tanrı'nın varlığı, fenomenolojik ontoloji perspektifinde kabul edilemez.

Sartre'in 'bir deneme olarak' düşündüğü yeni yöntem bilimi çerçevesinde geliştirdiği Tanrı tasarımı yeterince incelediğimizi düşünüyoruz. Bu aşamadan sonra düşünürün felsefi dizgesinde etik alanın bazı kavramlarını nasıl incelediğini görmeye geçebiliriz. Aynı yöntem, bilimin esaslarına bağlı kalarak yaptığı etik değerlendirmeler, düşünürün dizgesinde yakalamaya çalıştığı iç tutarlılığı sergileyebilmeleri anlamında önemlidir. Fenomenolojik ontolojinin Tanrı kavramını incelerken gördüğümüz sınır problemlerinin, ele alacağımız yeni konuda nasıl bir içerikle karşımıza çıkacağı sorusu merkezi tamamızı oluşturacaktır.

#### **4. Seçime Yazgılı Bireyin Fenomenolojik Ontoloji Düzleminde Erdemi**

Sartre henüz hayattayken 'varoluşçuluk' un maruz kaldığı birçok eleştiriye şahit olur. Bu eleştirilerin en önemlilerinden birisi, hiç tartışmasız varoluşçuluğun daha başlangıçtaki kötümser görüntüsünün neden olduğu 'umutsuzluk' tur. Öyle ki, Sartre'ın kendisi de umutsuzluk eleştirisini reddetme konusunda direnmez. Ancak var olan bir yanlış anlamanın düzeltilmesiyle ilgili olarak gerek konferanslarda gerek kitaplarında gerekse de değişik tartışma platformlarında konuya açıklık getirmeye çalışacaktır: Düşünüre göre insanı umutsuzluğa sürüklemek gibi bir amacı teorik olarak kabul etmeyecek olan varoluşçuluk, kişisel pratiklerde bu türden neticelere neden olmuş olabilir. Sartre'a göre bu durumun doğal sebebi, varoluşçuluğun içinden çıktığı umutsuzluk zamanlarıdır. Varoluşçuluk hayata karşı bir çaresizlik ve edilgenlik amacı gütmese de, doğduğu zamanın ruhunun etkilerinden tamamıyla soyutlanamamıştır.<sup>28</sup>

Özellikle varoluşçuluğun umutsuzlukla suçlanması önemli nedenlerinden olan 'Bulanti' romanında Raquent'in yaşadığı kişisel deneyim, Sartre'ın dünya çapında kazandığı şöhrete tartışmasız çok büyük katkı sağlamıştır. Buna ilaveten düşünürün kafasındaki varoluşçuluk tasarımı somutlaştırmak isteyen okuyucu ve yorumcular, Raquentin portresinde resmedilen kötümser karakter üzerinden varoluşçuluğu yargılamada acele-

<sup>28</sup> Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, trc. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayınları, 1985), 99.

ci davranabilmişlerdir. Sartre'ın diğer roman karakterlerindeki Raquentin'e benzerlikleri de eklediğimizde bu acelecilik, düşünürün itirazlarına rağmen, bir nebze olsun anlaşılabilir hale gelmektedir.

Kanaatimizce Sartre, varoluşçuluğun aceleye getirilmiş bu tür kötümser yorumlarından daha ziyade, kendisinin özellikle fenomenolojik ontolojiyle vurgulamaya çalıştığı bir tasarımı öne çıkarmak istemektedir. Varoluşçuluğun maruz kaldığı kötümserlik eleştirilerinin aksine tüm yönleriyle bir hümanizm ve iyimserlik olduğunu anlatmaya çalışması bununla ilgili gibi görünür. Sorun, 'hümanizm' in insanı amaç ve üstün bir değer olarak tanımlamasıdır.<sup>29</sup> Düşünürün saçmalık olarak nitelendirdiği bu indirgemecilik, fenomenolojik ontolojide sunulan insan tasarımının dışındadır.

Bu noktada çözülmesi gereken iki problem şu şekilde ifade edilebilir: 1- Sartre'ın bulantısını yerel tarihselliğe mahkûm ederek düşünürün kişisel otobiyografisine indirgeyebilir miyiz? 2- Bulantı paradoksunu fenomenolojik ontolojiye sadık kalarak anladığımızda 'hümanizm' bir iyimserliğe dönüşebilecek mi? Öncelikle birinci türden bir soruya daha önceden verilmiş cevapların varlığını vurgulamakla yetineceğiz.<sup>30</sup> Daha öte bir açıklamaya girişmek ilgili tutumun indirgemeci tavrını kabul etmek olacağından, bizim konuyu ele alış biçimimizin dışında kalacaktır. İkinci soru ise problemin ele almak istediğimiz kısmını ilgilendirdiğinden yeni bir paragrafa ihtiyaç duyacaktır.

Raquentin'in 'bulantı' deneyimini yukarıda aktarmıştık. Sartre'ın fenomenolojik ontolojiyi edebiyat anlatısına uyarlamak amacıyla kurguladığı 'bulantı' deneyimi, düşünürün kuramsal bir içeriği bireysel psikolojide nasıl somutlaştırabildiğinin göstergesidir. O, tüm insanların yaşadığı biyolojik bulantı deneyimini felsefi soyutluktaki kavramsal bir içeriğe uyarlayarak iki şeyi birden yapar: ilkin, bulantıyı psikolojik bir faza çekerek biyolojik nedenselliklerin ötesine taşır; ikinci olarak, soyut kavramsallığı biyolojik terimlerle ilişkilendirerek, fenomenolojik ontolojisinin realize olabilirliğini tanıtlar. Dolayısıyla düşünür için 'bulantı' biyolojik, psikolojik, edebi ve fel-

<sup>29</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, 97.

<sup>30</sup> Jean Paul Sartre, *Sartre Sartre'i Anlatıyor Filozofun 70 Yaşındaki Otoportresi*, trc. Turhan Ilgaz, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 43-44.



sefi dört temel farklı kategori arasında bağ kurma olanağını sağlayabilen bir kavram olarak konumlanır.

Sartre'in varoluşçuluğu üzerine gerçekleştirilecek her türlü düşünüş biçimi, filozofun adı geçen kategoriler arasındaki kurduğu ilişki biçimlerini gözetmek zorunda kalacaktır. Çoğu zaman görmezden gelinebilen bu durum, yukarıda aktardığımız biçimiyle varoluşçuluğu yargılayan aceleci/kolaycı tutumlara yol açabilmiştir.

Peki, bulantı kavramının çerçevesini kavramın ilişkili olduğu temasları göstererek genişlettiğimizde, varoluşçuluğun 'umutsuzluğun kaynağı' olduğu eleştirisini ortadan kaldıracak mıyız? Sartre'in insan öznesi için varsaydığı umut, edimselleşebilme olanağını nasıl bir olanaklar dünyasında sunmaktadır? Düşünürün son derece titizlikle örmeye çalıştığı felsefi dizgesini kötümserlik/umutsuzluk gibi en genel duygu durumlarıyla eleştirmek ne derece doğru olacaktır? Kanaatimizce bu sorular cevaplanmayı bekleyen sorular olarak durmaktadır. Fenomenolojik ontolojinin kendi yapısı içinde çözümlenmesi gereken bu sorular, Sartre'in edebiyat anlatılarında kullandığı psikolojik tahlillerle sınırlandırılmamalıdır. Aksi takdirde, birbirinden çok farklı noktalardaki düşmanlık ve sempatizanlık bu kutuplaşmaları ve tartışmaları devam ettirecektir.

Sartre'in fenomenolojik ontolojisinde kullandığı kendinde ve kendi için kavramsallaştırmalarına geri dönersek, iki kavram durumu arasındaki arı yalıtımı hatırlarız. Karşıtlık ilişkisi düzleminde birbirlerine örtük ontolojik nesnellikler olarak konumlanan iki kavram, tek taraflı bir ilişkişelikle görünürler. Kendinde varlığın granit donukluğu karşısında devingen kendinde için, bir olumsuzlama ögesi olarak bilişsel anlamda kendine örtük kendinde'yi kesintisiz olumsuzlar. Sartre'in masa örneğinde göstermeye çalıştığı varlık'tan masanın olumsuzlayan bilinç için ayrıştırılması süreci, kendinde-kendi için ilişkisinin somutlaşmış halini verir. Kısaca özetlediğimiz bu içerik düşünürün fenomenolojik ontoloji için düşündüğü sabit kavramsal zemindir. Sartre'in varoluşçuluğunun 'umutsuzluğun kaynağı' olduğu yönündeki eleştirinin kavramsal zemini tam da bu noktada gizlidir. Bilinç ve bilinç öncesi yetilerin sınırlı koşulları, öznenin kendinde varlıktan devşirebileceği fenomenolojik izlenimlerin tükenmeyen görünüşler çerçevesini belirler. Bu durum daha başlangıçtan kendinde varlığın ne ise o ol-

duğu içerik karşısında, öznenin ontolojik çaresizliğini göstermektedir. Tüm dingin ve donuk yapısıyla kendinde varlık, öznenin kendi içinliğine ilgisiz olarak 'orada' bulunmaktadır. Özneliğin kendinde varlıkla kuracağı her türden ilişki, var olan bu ontolojik yalıtımın koşulları çerçevesinde kurulacaktır. Sartre'in daha sonra özgürlüğü anlatırken kullandığı ve ilk bakışta paradoksal görünen 'mahkumiyet/zorunluluk' kavramları bu ontolojik zemine referansla anlaşılır hale gelecektir.

Sartre'a göre düşünme öncesi bilinç, apaçık bir sezıyla duyusal dünyanın farkındadır. Örneğin güzel bir gün batımını izlemekte olduğumu düşünürsem, bu deneyimin başlangıç anında henüz öz bilinç yoktur. Bir nesne olarak 'Ben'in konumlandırılmadığı bu durumda, düşünce öncesi bilinç için nesne 'gün batımıdır'. Gün batımı her ne zaman bilinç için niyetsel bir nesneye çevrilirse 'Ben'in varlığı o andan itibaren ortaya çıkar.<sup>31</sup> "*Bilinç bir öznenin bilinci hiç değildir.*"<sup>32</sup> "*Her bilinç kendi dışında bir şeyin bilincidir.*"<sup>33</sup> Bulantı'nın da kaynağı olan bu aşama, 'ben'in dışındaki bir nesnellik karşısında kendi nesnellığının, dolayısıyla dışarıdanlığının, yalıtılmışlığının, bağıntısızlığının farkına vardığı andır. Sartre'a göre bu farkındalık durumu, ilk görüşte uyandırdığı tüm edilginlik ve çaresizlik hissine rağmen, insan için özgürlüğün olanağını sunacaktır. Zorunlu bir öz-varoluş ilişkisini dışarıda bırakan bu fenomenolojik ontolojiye göre özgürlük, artık bir zorunluluk problemi değil, bir seçim problemine dönüşür.<sup>34</sup>

Görüldüğü gibi hümanizmin felsefi referans noktası olan fenomenolojik ontoloji, kavramsal alt yapısıyla 'umutsuzluk' eleştirisine net bir şekilde direnememektedir. Varlık-varoluşta olan, kendinde-kendi için yalıtımının ağır vurgusu, kastedilen anlamda bir direncin oluşturulabilmesinde en büyük engel olarak görünmektedir. Fakat Sartre, durumun tam tersi olduğunu ifade edip, var olan bu yalıtım durumunun özgürlüğün birincil gereği olduğunu ifade eder.

Geldiğimiz bu noktada çözmeye çalıştığımız problemle ilgi elimizdeki kavramlara bakacak olursak, problematik halde beklemekte olan şu kav-

<sup>31</sup> Copleston, *A History of Philosophy*, Volume IX, 347.

<sup>32</sup> Jean Paul Sartre, *Öznellik Nedir?*, trc. İnci Malak Uysal, (İstanbul: Can Yayınları, 2015), 16.

<sup>33</sup> Moeller, *Jean Paul Sartre Ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, 45.

<sup>34</sup> Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness A Phenomenological Essay on Ontology*, 708.

ramları görürüz: Umut, bulantı, özgürlük, seçim. Bu kavramların problematik özelliği, Sartre'in felsefi dizgesinde söz konusu kavramlar için belirlemiş olduğu öznel konumlandırmadır. Yukarıda görüldüğü gibi Sartre, fenomenolojik ontolojinin gereği olarak, varlık karşısındaki yalıtılmış konumunu fark eden özne için tek bir var olabilme olanağı sunmuştu. Çoğu okuyucu için çaresizlik, terk edilmişlik duygusu oluşturan bu tekil olanak, Sartre'in tam da özgürlüğün ilk adımının olanağıdır. Onun için bireysel özgürlük, ahlaksal eylem, estetik duyarlılık, kabul edilebilir insani kişilik, varsayılması zorunlu özsüz bir ilişkiyi gerekli kılar. Düşünüre göre, kendinde varlıkla girilecek özsel bir ilişkinin koşullandıracağı varoluş, sayılan tüm bu öznel alanın kategoriklerini özün belirleyeceği çerçeve dâhilinde edimselleştirmek zorunda kalacaktır. Sartre fenomenolojik ontolojisinin kendisine sunduğu olanağı kullanarak, yüzyıllardır tartışılmakta olan bu sorunun dışına çıkmak ister.

Varoluşçuluğun bireysel özneye yüklediği radikal belirleyicilik ya da eylemleri seçme sorumluluğu, düşünürün yukarıda ifade etmeye çalıştığımız öz-varoluş paradoksunu ortadan kaldırma iştahıyla ilgili olarak görülebilir. Dünyanın bilinci olarak duyuşal bilincin tetiklediği düşünen bilinç, varlıktan yalıtılmışlığın bulantısını tedavi için öznelliğini var ederek yoluna devam etmek zorunda olduğunu kavrar. Sartre için apaçık gerçeklik budur. Özellikle insani sorumluluk alanında ortaya çıkacak sayısız davranışsal ve psikolojik sorunlar, düşünürün sistemine bağlılığı karşısında kastedilen radikal tavra boyun eğecektir. Sartre'in felsefi sisteminde bireyin seçim yapma zorunluluğu tartışmaya açık değildir. Öyle ki, Tanrı var olsaydı dahi değişmeyecek ve O yokmuş gibi davranılmasını gerektirecek bu çıkarım, 20. yüzyıl insanının bireyselliğe mahkûmiyetinin aydınlanmacı son izlerini verir. İnsan özsüzlüğü/yalnızlığı pahasına da olsa fenomenolojik yazgısı olan özgürlüğü kabul etmelidir.

Sartre, tartışmaya açık bir nokta bırakmadığı özgürlük düşüncesinde bir ileri adım daha atarak, öznenin yalnızlık/fırlatılmışlık'ını son noktasına erdirir: Öznenin yazgılı olduğu özgürlük, kapsadığı tüm kamusal sorumluluk ve ödevlere rağmen, özneye her hangi bir karşılık da sunmamaktadır. İnsanın gerçekliği nafile bir tutkudur.<sup>35</sup> *"Bilincin kendisi için'i, sürekli olarak pro-*

<sup>35</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, trc.

*jelerini gerçekleştirilmeye, gerçekte kendisi için bir amaç olarak benimsediği şey olmaya ve böylelikle de, bir kendinde-kendisi için haline gelmeye çalışır. Bununla birlikte, o bu tamamlanmışlık haline, olumsuzluk ya da 'hiçlik' olarak-bundan sonraki henüz gerçekleşmemiş imkanların yansıtılması olarak- her neyse o olmaktan çıkmaksızın erişemez.*"<sup>36</sup> Dolayısıyla bir yazgı olarak özgürlük, kendisinden bağımsız her hangi bir amaç ya da dışsal bir referans için değil, bi-zatihi kendi gerçekliği için vardır.

Özetle, duygusal bir tarafgirlikten uzak bir şekilde fenomenolojik ontolojisinin kendi sınırları çerçevesinde kaldığımızda, çözmeye çalıştığımız sorunların nasıl askıda kaldığını net bir şekilde gördüğümüzü söyleyebiliriz. Örneğin yukarıda aktardığımız düşüncelerdeki şu tür sorunlar, kendilerine ne kadar somut karşılıklar arasak da, cevapsız kalmaya devam etmektedirler: Sartre için fenomenolojik ontoloji perspektifindeki bir dizgenin bireyden temel erdemleri bekleme durumu varken, bu beklentiye sunacağı her hangi bir karşılığı ya da ödüllendirme vaadi yoktur. Dolayısıyla ideal bir durumun anlattığı olan bu beklentiler, reel dünyanın tekil gerçeklikleri içerisinde kendisine nasıl bir yer bulacaklardır? Felsefe tarihinde idea-tekil obje başlığı altında çözülmeye çalışılan sorunun buyurgan bir yöntemle çözülmeye çalışılması ne derece gerçekçi olabilir? Fırlatılmışlık yazgısı kötümser bir ruh durumuyla değil, bireysel algıların ötesindeki Sartre'cı duygu durumuna bağlı kalınarak özgürlük hisleriyle karşılanabilir. Bunun için kişinin Sartre'ın düşüncelerini teorik düzeyde kabul etmek kadar duygusal dünyasında da Sartre gibi hissedebilmesi gerekecektir. Bireyler onu okuyarak, kendi için varlığın varoluşsal yazgısının umutsuzluğu değil umudu imlediğine ikna olabilirler. Fakat bu durum her halükarda bir ikna problemi olarak kalmayacak mıdır? Burada sorun insanın aklı ile ikna olduğu bir düşünsel içeriğe, duygu ve hisleriyle katılımının imkanının ne derece mümkün olacağıdır.

Sartre'ın düşünceleri tüm kabul edilebilirlikleriyle beraber, nesnel bir zorunluluğu içermezler. Kendisinin de deneme dediği fenomenolojik ontoloji, yapısı gereği zaten bu tür bir zorunluluğu kendi metodik tanımını içi-

Ahmet Cevzici, (İstanbul: Paradigma, 1998), 201.

<sup>36</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, 201-202.

ne almamaktadır. Dolayısıyla düşünürün de söylediği gibi, seçim son kerte- de bireyin kendisine bağlıdır. Özne, seçimlerine yön vermede sayısız içeriği inceleyebilir. Sartre'ın bizlere sunduğu bu düşünceler de, özneye verilen im- kanlar gibi, sayısız düşünceler arasındaki bir seçenek olarak kalacaktır.

### **Sonuç**

David West'ten doğrudan aktardığımız şu cümle, makalede gösterme- ye çalıştığımız temel problematiği toplama anlamında, son derece kay- da değerlidir: *“Sartre'ın ontolojik anlamda uzun ve yorucu serüveni, Kant ta- rafından açık seçik olarak formüle edilmiş olmakla birlikte, yeterince ikna edi- ci bir çözüme kavuşturulamayan; şeylerin nedensel bir biçimde belirlenmiş bir düzeni olarak deneyimlediğimiz bir dünyada, özgürlük ve sorumluluğun na- sıl açıklayabileceğimiz problemine bir çözüm getirmeye yönelik bir teşebbüs ola- rak anlaşılabilir.”*<sup>37</sup>

Sartre'ın felsefi dizgesine baktığımızda, onun Kant'ın dizgesi karşısında yaşadığı türden bir ikna olma problemiyle karşılaşırız. Deneme olarak dü- şündüğü fenomenolojik ontolojisinde o, dizgesinde ulaştığını düşündüğü neticelere bizi ikna etmek ister. Felsefisini kurarken kullandığı terminoloji- ye baktığımızda, yüzeysel olmayan bir sonuca varmak istemediğini net bir şekilde görürüz. Onun, klasik felsefe ve mantığın yüzyıllardır tartışa geldiği birçok kavramı hiç üşenmeden ele alıp yeniden formüle etme iştahı bu yön- de değerlendirilebilir. Varlık, öz, kendinde varlık, kendi için varlık kavram- ları bunlardan en temel olanlarıdır. Kendilerinden hareketle fenomenoloji- nin temel varsayımlarını da yeniden incelediği bu kavramlar, onun düşünce evriminde yapı taşı niteliğindedir.

Kısaca yinelediğimiz bu açıklamalar, paradoksal biçimde, Sartre'ın diz- gesine getirilebilecek eleştirilerin kaynağını oluşturmaktadırlar. Yukarıda aktardığımız Kant örneği, Sartre'a yapılabilecek eleştirilerin başlangıç nok- tasını göstermesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Kant'ın dizgesinin ya- rattığı ikna problemi, öznel deneyimin koşullarının açıklığına rağmen, ha- len varlığını sürdürmekte olan özgürlük ve sorumluluk problemiyle alaka- lıydı. Aynı şekilde Sartre'ın dizgesi de, öznel deneyimin bağlı olduğu bilinç

<sup>37</sup> West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, 192.

ve bilinç ötesi transandantal koşulların net kabullerine dayanır. Bununla beraber Kant'ta olduğu gibi Sartre'da da, deneyimin transandantal koşulları bilincin temas kurduğu kendi dışındaki nesnel içeriğe, bu koşulların üretebileceği kadar bir açıklama getirebilmektedir. Kendinde şey'in kendisinin değil, öznel bilinçteki görünüş ya da belirişinin bilgisi olan bu içerik, yapısı gereği öznel deneyimin sınırlarıyla belirlidir. Sartre bir adım daha atarak, bilinci koşulladığı hiçleme edimiyle Kant'ın sabit kendinde şey'ini, görünenin gerisinde kalan bir gizem olma niteliğinden de çıkarır. Öznel deneyimin nesne üzerindeki transandantal sınırlarını daraltma anlamına gelecek olan bu adım, özneyi varlık karşısında dışarıda bırakan adım olacaktır.

Sartre, fenomenolojik ontoloji düzleminde gerçekleşen ve öznenin varlık karşısındaki dışarıdalığını/yalnızlığını anlatan bu durumu tartışmak istemez. Varlığın özneye kapalı, donuk yapısı karşısında sezilen ve tiksinti verici bir bulantıyla ifşa olan insani dışarıdalık, ona göre tartışma götürmez şekilde açıktır. Öyle ki Tanrı kavramı ve bu kavramdan türeyen dinsel şemalar onun tartışmak istemediği, kendinde şey ve kendi için varlık arasında varolduğu düşünülen geçersiz bağıntıların neticesinde ortaya çıkmıştır. Yine ona göre, insanın kendisini Tanrı olarak düşünmesine yol açan birçok düşüncenin altında da bu tür bir ilişki kurma durumu vardır. Dolayısıyla iki varlık kategorisi arasında görmeyi istediği yalıtım, hem fenomenolojik çıkarımları hem de tarihsel gözlemleri itibarıyla zorunludur.

Kanımızca Sartre'in dizgesinin yarattığı ikna problemi, düşünürün yukarıda özetlediğimiz tartışmalardan fenomenolojinin imkân olarak sunduğu öznel alana kaçınma güdüsü ile ilgidir. Kavramlarla kurduğu psikolojik ve ampirik ilişki, okuyucunun onun düşüncelerini nesnel bir gerçeklik olarak kabul etmesini zorunlu kılmaz. Varlık karşısında dışarıda kalmışlığı ve bilinçsel hiçleme edimiyle öznel varoluşunu kurabileceğini düşünen bir okuyucunun, Sartre'in etik ve politik maksimlerini kabul etmesini beklemeyebiliriz. Tersine, dışarıda kalmanın yaratacağı ruh durumu, bulantı ve varoluşsal sorumlulukları tetiklemek yerine, edinilmiş sorumluluklardan kurtulmuş olmanın konforunu yaratabilir. Dizgenin fenomenolojik ontolojiye dayanan yapısı gereği olanakların içerisinde olan bu durumlar, yukarıda alıntıladığımız Kant örneğinde olduğu gibi, özgürlük ve etik varoluşu bir problem olarak askıda bırakmaktadır. Bilincin aktif öznelliğine

rağmen fenomenolojik öznel özgürlük deneyimi, varlığın kendinde'sine örtük varoluşu tatmin edememektedir.

### **Kaynakça**

- Aydın, S. Mehmet. Din Felsefesi. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Copleston, Frederick. A History of Philosophy. Volume IX. New York: Image Books Doubleday, 1994.
- Compleston, Frederick. A History of philosophy Volume VII: 18th and 19th Century German Philosophy. New York: Continuum, 2003.
- Edmund, Husserl. Fenomenoloji Üzerine Beş Ders. Trc. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- Hegel, Georg. W. F. Mantık Bilim Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I (Küçük), İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.
- Hegel, Georg. W. F. Mantık Bilim (Büyük). Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.
- Kant, Immanuel. Arı Usun Eleştirisi. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Moeller, Charles. Jean Paul Sartre Ve Tabiatüstünün Bilinmemesi. Trc. Mehmet Toprak. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1969
- Platon. Theaitetos, Platon Diyaloglar içinde, Trc. Teoman Aktürel, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Sartre, Jean Paul. BeingandNothingness A PhenomenologicalEssay on Ontology. Tr. Hazel E. Barnes. New York: Washington SquarePress, 1992.
- Sartre, Jean Paul. Varoluşçuluk. Trc. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Sartre, Jean Paul. TheTranscendence of The Ego: An ExistentialistTheory of Consciousness,Tr.Forrest Williams and Robert Kirkpatrick. New York: HillandWangPress, 1991.
- Sartre, Jean Paul. Sartre Sartre'ı Anlatıyor Filozofun 70 Yaşındaki Otoportresi, Trc. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Sartre, Jean Paul. Bulantı. Trc. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Yayınları, 2011.
- Sartre, Jean Paul. Öznellik Nedir? Trc. İnci Malak Uysal. İstanbul: Can Yayınları, 2015.
- Spinoza, Baruch. Törebilim. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2009.

West, David. Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya, Trc. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma, 1998.

***Makaleler:***

Gellman, Jerome. Jean Paul Sartre: The Mystical Atheist, European Journal For Philosophy Of Religion, Vol 1, No: 2, 2009, 127-137  
<https://webapp.uibk.ac.at/ojs2/index.php/EJPR/article/view/344/318>  
(15.03.2018)



# İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN MEHDİ ALGISI (SIIRT ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ)

Ahmet AKTAŞ\*  
Necati SÜMER\*\*

## Öz

Tarih boyunca kurtarıcı beklentisi, her toplumda vardır. İnsanlar, zor zamanlarda birilerinin gelip kendisini kurtarmasını beklemiştir. Bu beklentinin birçok sebebi vardır. Her toplum kendi iç dinamiğine göre kurtarıcıyı bir anlam verir. Bazı Müslüman toplumları da belli ölçüde bu beklentiye girmiştir. Bu çerçevede İslam kültüründe kurtarıcı anlayışı, mehdilik kavramıyla anlam bulmuştur. Bu anlayışın ortaya çıkmasında dinsel, psikolojik ve sosyolojik hususlar etkili olmuştur. Biz bu çalışmamızda, ilahiyat fakültesi örneğinde mehdilik algısını ele aldık. Çalışma evrenimizi Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle sınırlı tuttuk. Farklı cinsiyet, yaş ve sınıf ölçütlerine göre mehdiliğin nasıl algılandığını araştırmaya çalıştık. Anketler sonucunda yapılan değerlendirmeler, ilahiyat öğrencilerinin kurtarıcı beklentisi hakkında önemli ipuçları verdi.

\* Arş. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD. aktasahmet21@gmail.com Orcid.org: 0000-0003-3986-6189

\*\* Dr. Öğrt. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi ABD. necatisumerr@gmail.com Orcid.org: 0000-000278756671

*Anahtar Kavramlar:*

Kurtarıcı, İslam, Mehdilik, Siirt İlahiyat

*MAHDİ PERCEPTION OF STUDENTS OF THEOLOGY  
(THE SAMPLE OF SİİRT UNİVERSİTY)*

*Abstract*

Throughout history, there is the expectation of rescuer in almost every society. People wait for someone to come and save themselves in difficult times. There are many reasons for this expectations. Each society gives a meaning to the savior according to its inner conditions. Some Muslim societies have also entered this expectation to some extent. In this context, in Islamic culture, the concept of rescuer has found meaning with the concept of mahdi. Religious, psychological and sociological aspects have been influential in the emergence of this understanding. In this study, we discussed the perception of mahdi, in the sampling of theology faculty. We limited our study to Siirt University Faculty of Theology students. We tried to investigate mahdi perception based on different gender, age and class criteria. As a result of the surveys, the data provided important clues about the mehdi perception of the students of theology.

*Keywords:*

Savior, Islam, Mahdism, Siirt Theology

***Giriş***

***Mehdi Kavramı ve Kısa Bir Tarihi***

**A**rapça *Hedy* kavramından gelen mehdi, sözlükte hidayete eren, doğru yolu tutan kişi anlamına gelir.<sup>1</sup> Felaket zamanlarında ve kıyamet kopmadan önce ıslah amacıyla geleceğine inanılan bu eskatolojik şahsa mehdi ismi verilmektedir.<sup>2</sup> Başka bir deyişle, kendisinden önce zulüm ve haksızlıkların alıp yürüdüğü yeryüzünü adaletle dolduracak kişidir.<sup>3</sup>

Mehdi, İslam kültüründe kıyamete yakın geleceğine inanılan kurtarıcı olarak ifade edilir. Mehдинin ahir zamanda gelip inanmayanlarla mücadele edeceği ve böylece İslam'ı yayacağı, İslami gelenekte yaygın bir düşüncedir. Fakat kurtarıcı anlayışı sadece İslami kültüre özgü değildir. Bu düşün-

<sup>1</sup> Ferit Develioğlu, "Mehdi", *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 2000, s.602.

<sup>2</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2010, s.22.

<sup>3</sup> Avni İlhan, *Mehdilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993, s.15

ce, geçmişten günümüze neredeyse her kültürde vardır. Birçok toplumda aydınlık bir zaman dilimine atıf yapan bu inanış, inançsızlığın ve toplumsal bozuklukların yaygın olduğu dönemlerde bir kurtarıcının gelip ıslah hareketinde bulunması olayını ifade eder. Kıyamete kadar devam edeceğine inanılan bu süreç doğruluk, adalet ve düzenin hâkim olmasıyla son bulur.<sup>4</sup>

Kaosun veya toplumsal buhranların yoğun olduğu dönemlerde insanlar bir kurtarıcı beklentisine kapılır. Çare içeriden gelmezse, kişiler gözlerini dışa çevirir. İnsanlar, bunu yaparak bir beklentiye girer. Böylece onlar, psikolojilerini zor durumlara uygun hale getirmiş olur. Çünkü umut, karmaşanın sonlanabilmesi için bir kurtarıcı işlevini görür. Aksi takdirde düzen-sizlik ve belirsizlik, kişinin mutsuz olmasına sebep olur. Kurtarıcının gelecek olması fikri, hem kişilerin bir şey yapamama duygularını okşamış hem de onların geleceğe umutla bakmasını sağlamış olur. Zira kişinin toplumda kendini güvensizlik içinde hissetmesi, katlanılır bir durum değildir. İnsanlar, kendilerini güvende hissettirecek ve belli bir doğrultuda yönlendirecek durumlara veya şahıslara ihtiyaç duyar. Bu durum toplumdaki kitlelerin bir yöne gereksinim duyma ihtiyacının sonucudur. Bu açıdan kurtarıcı fikri, birçok toplum için güvenilir bir liman işlevindedir.<sup>5</sup>

Mehdilik fikri kurtarıcılık anlamında neredeyse her toplumda görülür. Örneğin ilksel bir inanca sahip olan Yeni Gine halkı, bekledikleri mehdinin *Manzren* olduğuna inanır. Bu kurtarıcı motifi Avrupa'da *Kargo Kültü* olarak ifade edilir. Burada yaşayan yerliler, bir kült kahramanın ata ruhları ile birlikte zengin bir gemi ile gelecekte yanlarına uğrayacağına ve böylece bu kurtarıcı sayesinde kendilerinin yabancıların istilasından kurtulacağına inanırlar.<sup>6</sup>

Mecusi mitolojisinde beklenen kurtarıcı Saoşyant'tır. O, Zerdüşt'ün soyundan olan ve dünyanın sonuna doğru Mecusileri kurtaracak kişidir. Son kurtarıcı Saoşyant, Ahuramazda'nın yardımıyla dünyanın sonuna doğru kötülüğü yeryüzünden tamamen silecektir.<sup>7</sup> Sabilliğin gnostik teolojisine göre ahir zaman kötülük, fitne, zulüm, savaş, doğal felaket ve kıtlıkların ola-

4 Şinasi Gündüz, "Mehdi", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya: Vadi Yayınları, 1998, s.253-254.

5 Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, trc. Gülşat Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s.29-30.

6 Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, s.22.

7 Mehmet Alıcı, "Mecusilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, s. 258.

çağı bir dönemdir. Dünyanın sonunun geleceği bu son devirde mutlaka bir kurtarıcı gelecektir. Sabii kutsal literatüründe “son savaşçı veya kral” olarak bilinen Praşai Siva, gelmesi beklenen yani yeryüzünü her türlü kötülükten arındıracak kişidir.<sup>8</sup>

Yahudilik inancına göre Davud soyundan ahir zamanda geleceği beklenen bir kurtarıcı vardır. Aynı inanış Hıristiyanlara da geçmiştir. Buna göre İsa Mesih, kıyamet kopmadan önce yeryüzüne gelecek ve yarım bıraktığı görevini tamamlayacaktır. O görev de bütün insanlığın kurtuluşudur.<sup>9</sup>

Her toplumda bir kurtarıcıya sığınma fikri vardır. Bu düşüncenin biçimi ve içeriği toplumdan topluma değişebilir. Aynı şekilde toplumun sahip olduğu inanç, kurtarıcı fikrini besleyen veya öteleyen bir durumu ifade edebilir. Kurtarıcının ne zaman ve nasıl geleceğiyle ilgili, inanç sistemlerine göre değişen durumlar söz konusudur. Bazı dinlerde zaman, iyilik ve kötülük dönemleri olarak dairesel bir görünüm arz eder. Bazılarında ise kötülükten iyiliğe doğru çizgisel bir zaman anlayışı vardır. Kimi inanç sistemlerinde zaman, bir felaketle veya kıyametle nihayete eren kimilerinde ise bu zor zamanlardan önce bir kurtarıcı ortaya çıkmakta ve bir iyileştirme dönemi yaşanmaktadır. Dolayısıyla her toplum kendi özel durumuna göre kurtarıcı figürüne bir şekil veya zaman hüviyeti kazandırmaktadır.<sup>10</sup>

### ***İslam Kültüründe Mehdilik***

Mehdi kelimesi, Kuran-ı Kerim’de geçmemektedir. O, bazı hadislerle atfen kullanılır. Buhari ve Müslim’in hadis kitaplarında mehdiden hiç söz edilmezken; Ahmed b. Hanbel, İbn Mace, Ebu Dâvud, Tirmizi ve Taberâni gibi muhaddisler mehdilikle ilgili rivayetleri aktarmışlardır. Hz. Muhammed’e atfedilen bazı hadislerde dünyanın ömründen bir gün kalsa bile Allah’ın bu günü uzatıp bir mehdi göndereceğinden bahsedilir. Bu mehdinin Hz. Hasan veya Hüseyin’in soyundan geleceği ve adaletsiz dünyaya adalet getireceği belirtilir. Buna göre mehdi beş, yedi ve dokuz yıl gibi

<sup>8</sup> Şinasi Gündüz, “Sabiilik”, *Yaşayan Dünya Dinleri* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, s. 485-486.

<sup>9</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s.258.

<sup>10</sup> Sarıkcıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, s.22.

tek rakamlı sayılarda hüküm sürecektir. Bütün Müslümanlara hükmedecek olan bu mehdinin kıyametin kopmasıyla iktidarı nihayete erecektir.<sup>11</sup>

Mehdi kelimesinin bir inanç konusuna dönüşmesi ise ilk defa Abdullah bin Sebe taraftarlarının bu iddiayı ortaya atmasıyla başlamıştır. Bunlar Ali bin Ebu Tâlib'in ölmediğini ancak kıyametin kopmasına yakın bir zamanda gelip yeryüzünden zulmü kaldıracaklarını söylemişlerdir. Mehdi inancının, özellikle Kerbela Savaşı'nda Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Ka'b el Ahbâr'ın Yahudilikten İslam'a taşıdığı bazı rivayetlerle geçtiği bilinmektedir. Yine Kerbela olayından sonra Muhtar es Sekâfi ve Keysân öncülüğündeki bir grubun Ali bin Ebu Tâlib'in oğullarından Muhammed bin Hanefiyye'nin Müslümanların gerçek kurtarıcısı olduğu şeklindeki iddiaları vardır. Keysâniye'ye bağlı bu grup, Muhammed bin Hanefiyye'nin ölmediğini ve Radva Dağı'nda yaşadığını ancak kıyamete yakın bir zamanda adaleti sağlamak için geri geleceğini söylemişlerdir. Mehdilik iddiası böylece ortaya çıkmış ve Şiiler aracılığıyla Müslümanlar arasında yayılmıştır. Önce Şiiler sonra Emeviler ve ardından Abbasiiler arasında yayılan mehdî inancı, zamanla Sünniler tarafından da kabul görmüştür.<sup>12</sup>

Mehdilik inancı Sünniler arasında yayılsa da o, Şii akidesinin temel taşı konumundadır. Şiilerin İslam dünyasında mağdur edildiklerini düşünmesi onların bir kurtarıcı fikrini benimsemelerinde etkili olmuştur. Bu durum neredeyse bütün Şii fırkalarda mehdilik inancının yaygınlaşmasına neden olmuştur. Buna göre her Şii fırkanın mehdî şahsiyeti ayırır.<sup>13</sup>

Kadiyaniler de mehdiliği inanç konusu haline getiren bir gruptur. Gulam Ahmed, Mesihlik iddiasıyla birlikte mehdilik fikrini savunan bir şahsiyettir. Kadiyaniliğin savunucu olan bu kişi, önce Müslüman olduğunu söylemiş daha sonra kendisinin İslam'ın mehdisi, Hıristiyanlığın Mesih'i ve Hinduizm inancında Vişnu'nun Avatarası olduğunu iddia etmiştir. O, ken-

<sup>11</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İslam İnancında Mehdi", *DİA*, C.28, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s.371.

<sup>12</sup> Yavuz, "İslam İnancında Mehdi", *DİA*, s.371-372.

<sup>13</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, Mezhepler Tarihi açısından Bir Bakış", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1981, Cilt XXV, ss.179-214

disinin resul olduğu için vahiy aldığı fakat yeni bir şeriat getirmediğini savunmuştur. Ölümüyle bağluları arasında ayrılıklar oluşmuştur.<sup>14</sup>

Mehdilik ister Yahudilerin ve Hıristiyanların rivayetlerine isterse de bazı hadislerle dayanılarak Müslüman kültürüne girmiş olsun onun zor zamanlarda sürekli bir beklenti yarattığı açıktır. Fakat bu beklenti İslam geleceğinde Sünnilere oranla Şiiler arasında daha yüksektir.

### 3. Araştırmanın Metodolojisi

Yapılan araştırmanın amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mehdi algısı ve mehdi düşüncesinin bireysel ve toplumsal yansımalarına yönelik tutumlarını incelemektir. Bu sebeple, Siirt üniversitesi ilahiyat fakültesinde birinci, ikinci ve üçüncü sınıfta eğitim görmekte olan öğrenciler çalışma evreni olarak seçilmiştir. Araştırma evreninin bütününe ulaşmanın güç olduğu durumlarda evreni temsil edebilecek bir örneklem seçilir. Örneklem belirlenmesinde araştırmanın amacı, evrenin büyüklüğü, seçilecek örneklem temsil yeteneği gibi hususlar göz önüne alınmıştır. Örneklem seçiminde tabakalı örneklem kullanılmıştır. Tabakalı örneklem seçme tekniğinin kullanılmasındaki amaç, “cinsiyet” ve “sınıf seviyesi” değişkenleri bağlamında mehdi algısındaki farklılaşmanın olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Bu kapsamda, çalışma evrenini cinsiyet ve sınıf düzeyi şeklinde iki tabakaya ayrılmış ve her tabakayı temsil edecek nitelikte bir örneklem seçilmiştir. Araştırmada toplam 166 anket değerlendirmeye alınmıştır.

Bir bilimsel çalışma öncesinde alandaki mevcut bilgiler taranarak sorular oluşturulur ve bu sorularla birlikte verilecek bir cevabı da taşıyacak nitelikte birer sına hipotezi hazırlanır. Bunlar, araştırmada doğruluğu araştırılacak tahminlerdir. Şayet hipotezlerin doğrulukları ispatlanabilirse sosyolojik bir yasa olurlar; olmazsa, terk edilirler ve sınanmak üzere başka hipotezler formüle edilir.<sup>15</sup> Belirli bir varsayımdan hareket etmeyen bir araştırmacı, ne arayacağını bilmeden yollara düşen gayesiz gezginlere benzer.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s.208.

<sup>15</sup> Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünal Oskay, İstanbul: Kırmızı Yayınları 2006, s 354

<sup>16</sup> Nilgün Çelebi, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Baskı, 2004, s 241

Bu kapsamda çalışmanın temel varsayımlarını şöyle sıralayabiliriz:

- Mehdi algısı cinsiyete göre değişmektedir. Buradan hareketle mehdinin geleceğine inanma oranı erkeklerde daha yüksektir.
- Mehdi algısı ilahiyat fakültesindeki eğitim süresi arttıkça değişmektedir. Sınıf yükseldikçe mehdinin geleceğine inanma oranı düşmektedir.
- Tarikat veya cemaate bağlı olanlar arasında mehdinin geleceğine inanma oranı daha yüksektir.
- Mehdi düşüncesinin yaygınlık kazanmasında etkili olan faktörlerin başında tarikat ve cemaatler gelmektedir.
- Ehl-i sünnetteki mehdi düşüncesi diğer inanç ve kültürlerden etkilendiği görülmüştür.
- Mehdinin geleceğine inanma durumu dini bilgi kaynaklarına göre farklılık göstermektedir.

Nicel bir araştırma olarak tasarlanan çalışmada, temel veri toplama tekniği olarak anket kullanılmıştır. Anketlerden elde edilen veriler SPSS 21 programı ile analiz edilmiştir.

Ankete katılanların % 54,2'si ( 90 ) bayan; % 45,8'i ( 76 ) erkektir. Sınıflara göre dağılıma baktığımızda, %31,3'ü ( 52 ) birinci sınıf, % 38'i ( 63 ) ikinci sınıf, % 30,7'si ( 51 ) üçüncü sınıf olduğu görülmektedir. Bölge olarak doğum yerleri incelendiğinde en yüksek oranın % 64,5 ile Güneydoğu Anadolu Bölgesi olduğu görülmektedir. İkinci sırada % 18 ile Doğu Anadolu, üçüncü sırada ise % 7 ile Akdeniz Bölgesi bulunmaktadır. Yerleşim yeri olarak doğum yerleri incelendiğinde % 41 ile *il* birinci sırada iken % 39 ile *ilçe* ikinci sırada % 17 ile *köy* ise üçüncü sıradadır. Katılımcıların ekonomik durumlarına bakıldığında % 54'lük kesim ekonomik durumlarının *orta düzeyde* olduğunu belirtmiştir. İyi diyenlerin oranı % 36,7 iken, düşük diyenlerin oranı % 7,2'dir.

Katılımcılara “dini bilginizin kaynağı nedir” şeklinde sorulan soruya, % 36 *kişisel araştırmalarım* cevabını verirken, *Ailem* şeklinde cevap verenlerin oranı % 33,7'dir. *İlahiyatçılar* seçeneğini işaretleyenler % 14,5, *diyanet* diyenler % 8,4 ve *bağlı olduğum tarikat veya cemaat* diyenler ise % 7,2 şeklindedir.

Mehdi ile ilgili fikirlerin yaygınlık kazanmasında tarikat veya cemaatlerin etkili olup olmadığını ölçmek adına katılımcılara “herhangi bir tarikat veya cemaate bağlı mısınız?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Katılımcı-

ların % 20'si “evet” cevabını verirken % 80'i “hayır” demiştir. Medrese eğitiminin mehdi algısı üzerindeki etkilerini ölçmek adına katılımcılara yöneltilen “Medrese eğitimi aldınız mı?” sorusuna katılımcıların % 14,5'i “evet” derken % 85,5'i de “hayır” demiştir.

#### 4. BULGULAR VE YORUMLAR

Çalışmanın bu bölümünde ilahiyat öğrencilerinin mehdi algısına ölçmeye yönelik uygulanan anketin verilerini ve tablo yorumlarına yer verilecektir.

**Tablo 1: Mehdi'nin gelip gelmeyeceğine yönelik tutum tablosu**

Mehdinin geleceğine inanıyor musunuz?	N	%
Evet	54	32,5
Hayır	68	41,0
Bilmiyorum	44	26,5
Toplam	166	100,0

Mehdinin gelip gelmeyeceğine yönelik sorulan soruya katılımcıların verdikleri cevaplar incelendiğinde, % 32,5'luk kesim mehdinin geleceğine inanırken, % 41'i mehdinin gelmeyeceği yönünde fikir beyan etmişlerdir. % 26,5'i de mehdinin gelip gelmeyeceği konusunda bir bilgilerinin olmadığını belirtmişlerdir.

**Tablo 2: Mehdinin gelip gelmeyeceğine dair bilgi kaynaklarının dağılım tablosu**

Bu konudaki bilgi kaynağınız nedir?	N	%
Cevapsız	26	15,7
Kişisel Araştırmalarım	79	47,6
Ailem	14	8,4
İlahiyatçılar	29	17,5
Cemaat ve tarikat büyükleri	8	4,8
Diğer	10	6,0
Toplam	166	100,0



Mehdi'nin gelip gelmeyeceğine yönelik sorulan soruya “evet” veya “hayır” diyenlerin bu konudaki bilgilerinin kaynağını sorulduğunda, % 47,6'lık bir oran konudaki bilgilerinin kaynağının “kişisel araştırmalar” olduğunu belirtmiştir. İkinci en yüksek oran % 17,5 ile “ilahiyatçılar” olurken, katılımcıların % 8,4'ü “ailem” cevabını verirken, % 4,8'i “cemaat ve tarikat büyüklerim” cevabını vermiştir. “Diğer” seçeneğini işaretleyenlerin oranı ise % 6'dır. Katılımcıların %15,7'si bu soruyu cevapsız bırakmıştır. Cevapsız bırakanlar “bilmiyorum” seçeneğini işaretleyenlerdir.

**Tablo 3: Mehdi ile ilgili rivayetler hakkında katılımcıların tutumlarına yönelik tablo**

Mehdi ile ilgili rivayetler hakkında ne düşünüyorsunuz?	N	%
Gerçeği Yansıtıyor	28	16,9
Uydurmadır	45	27,1
Kısmen Doğrudur	42	25,3
Fikrim Yok	51	30,7
Toplam	166	100,0

“Mehdi ile ilgili rivayetler hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusuna katılımcıların % 30,7'si bu konuda bir fikirlerinin olmadığını ifade ederken, % 27,1'i uydurma olduğunu belirtmiştir. Kısmen doğrudur diyenler ile gerçeği yansıtıyor diyenlerin toplam oranı ise % 42,2'dir.

**Tablo 4: Katılımcıların Mehdi algısına yönelik tutum tablosu**

Mehdi denilince aklınıza ne geliyor?	N	%
Kıyamete yakın bir zamanda gelip düzeni sağlayacak büyük kurtarıcı	85	51,2
Her Asrın Müceddidi	14	8,4
İnsanların kendilerini avutmak için uydurdukları hayali bir zat	51	30,7
Diğer	12	7,2
Cevapsız	4	2,4
Toplam	166	100,0

Tablo incelendiğinde, “Mehdi denilince aklınıza ne geliyor?” şeklinde sorduğumuz soruya katılımcıların % 51,2’si “Kıyamete yakın bir zamanda gelip düzeni sağlayacak büyük kurtarıcı” cevabını verirken, % 30,7’si “İnsanların kendilerini avutmak için uydurdukları hayali bir zat”, şeklinde cevap vermiştir. Katılımcıların % 8,4’ü “Her asrın müceddidi”, % 7,2’si “diğer” seçeneğini işaretlemiştir.

**Tablo 5: Mehdi Düşüncesinin yaygınlaşmasına yönelik tutumların dağılımı**

Mehdi düşüncesinin yaygın hale gelmesinde sizce etkili olan faktör nedir	N	%
Cevapsız	2	1,2
Tarikat/cemaat	66	39,8
Şifahi Bilgiler	54	32,5
Dini İçerikli TV Programları	16	9,6
Mehdilikle İlgili Kitaplar	13	7,8
Diğer	15	9,0
Toplam	166	100,0

Çalışma kapsamında cevap aramaya çalıştığımız sorulardan biri de Mehdi düşüncesinin yaygınlık kazanmasında etkili olan faktörün ne olduğudur. Bu konu ile ilgili katılımcılara yönelttiğimiz “Mehdi düşüncesinin yaygın hale gelmesinde sizce etkili olan faktör nedir?” sorusuna katılımcıların % 39,8’i söz konusu düşüncenin yaygınlaşmasında “tarikat ve cemaatlerin” etkili olduğunu belirtmiştir. % 32,5’i “şifahi bilgilerin” etkili olduğunu belirtirken, % 9,6’sı “Dini içerikli TV programlarının,” % 7,8 ise “Mehdi ile ilgili kitapların” etkili olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların % 9’u diğer seçeneğini işaretlerken, % 1,2’si ise cevap vermemiştir.

Tablo incelendiğinde, mehdi düşüncesinin yaygınlık kazanmasında etkili olan faktörler sıralamasında tarikat/cemaat seçeneği birinci sıradadır. Burada etkili olan faktör bu tarz gruplarda kitabi bilgilerin yanı sıra şifahi bilgilerin de yaygın olması etkilidir denilebilir. Öte yandan tarikat ve cemaatlerde lider merkezli bir durumun olması, grup üyelerinin kurtarıcı fikrini besleyen bir diğer kaynak olarak değerlendirilebilir.

#### 4.1. Mehdi Düşüncesinin Psiko-Sosyal Yansımaları

**Tablo 6: Mehdi gelecek düşüncesinin bireysel etkilerine yönelik tutumların dağılımı**

Mehdinin Gelecek Düşüncesi Bireysel Olarak Sizi Nasıl Etkilemektedir?	N	%
Cevapsız	2	1,2
Olumlu	28	16,9
Kısmen Olumlu	23	13,9
Olumsuz	10	6,0
Etkisiz	103	62,0
Toplam	166	100,0

Mehdi gelecek düşüncesinin bireysel olarak etkilerinin hangi yönde olduğunu belirlemek adına katılımcılara yönelttiğimiz “Mehdi gelecek” düşüncesi bireysel olarak sizi nasıl etkilemektedir?” sorusuna, katılımcıların % 62’lik bir kesimi bu düşüncenin onları “etkilemediğini” belirtmiştir. “Olumlu” ve “kısmen olumlu” diyenlerin toplam oranı % 30,8 iken, “olumsuz” diyenlerin oranı % 6’dır.

**Tablo 7: Mehdi gelecek düşüncesinin toplumsal etkilerine yönelik tutumların dağılımı**

Sizce “Mehdi gelecek” düşüncesinin Müslüman toplumuna etkisi hangi yöndedir?	N	%
Olumlu	65	39,2
Olumsuz	58	34,9
Nötr/Etkisiz	43	25,9
Toplam	166	100,0

Mehdi beklemenin psiko-sosyal yansımalarının hangi yönde olduğunu belirlemek adına yönelttiğimiz soruya katılımcıların % 39,2’si olumlu şekilde cevap verirken, % 34,9’u olumsuz, % 25,9’u da etkisiz cevabını vermiştir.

**Tablo 8: Mehdi gelecek düşüncesinin bireysel etkilerine yönelik tutumların dağılımı**

<b>“Mehdinin geleceğine inanmak, sıkıntılı ve buhranlı dönemlerde insanı rahatlatır” önermesine katılıyor musunuz?</b>	N	%
Cevapsız	1	0,6
Katılıyorum	33	19,9
Kısmen Katılıyorum	39	23,5
Katılmıyorum	69	41,6
Kısmen Katılmıyorum	6	3,6
Kararsızım	18	10,8
Toplam	166	100,0

Mehdinin geleceğine inanmak, sıkıntılı ve buhranlı dönemlerde insanı rahatlatır önermesine katılımcıların % 41,6’sı “katılmıyorum” demişlerdir. “Kısmen katılıyorum” diyenlerin oranı % 23,5, “katılıyorum” diyenlerin oranı % 19,9’dur. % 10,8’lik kesim bu konuda “kararsız” olduğunu belirtirken, % 3,6’sı da “kısmen katılmıyorum” demiştir.

**Tablo 9: Mehdi, bizim tembelliğimizin adıdır” yargısı hakkında tutumların dağılımı**

<b>“Mehdi, bizim tembelliğimizin adıdır” yargısı hakkında ne düşünüyorsunuz?</b>	N	%
Katılıyorum	66	39,8
Kısmen Katılıyorum	43	25,9
Katılmıyorum	44	26,5
Kısmen Katılmıyorum	3	1,8
Kararsızım	10	6,0
Toplam	166	100,0

Tablo incelendiğine “mehdi bizim tembelliğimizin adıdır” önermesine katılımcıların % 39,8’i “katılıyorum” şeklinde cevap verirken, % 25,9’u “kısmen katılıyorum” demiştir. “Katılmıyorum” ve “kısmen katılmıyorum” diyenlerin oranı toplamda % 28,3 iken “kararsızım” diyenlerin oranı da % 6 düzeyindedir.

#### 4.2. Ehl-i Sünnet'teki Mehdi Düşüncesinin Diğer Kültür ve İnançlarla Etkileşimi

Ehl-i sünnet arasında mehdi ile ilgili düşüncenin oluşmasında diğer inanç ve mezheplerdeki kurtarıcı figürü düşüncesinin etkisi olup olmadığını ölçmek için katılımcılara bu konu ile ilgili sorular yönelttik.

**Tablo 10: Mehdi düşüncesinin diğer inanç ve kültürlerden etkileşimine yönelik tutumların dağılımı**

İslam inancındaki “mehdi anlayışının” diğer dinlerden etkilendiğini düşünüyor musunuz?	N	%
Evet	69	41,6
Hayır	40	24,1
Kısmen Etkilenmiştir	36	21,7
Bilmiyorum	21	12,7
Toplam	166	100,0

“İslam inancındaki mehdi anlayışının diğer dinlerden etkilendiğini düşünüyor musunuz?” sorusuna katılımcıların % 41,6’sı “evet” etkilenmiştir cevabını verirken, %24,1’i “hayır” demiştir. % 21,7’si “kısmen etkilenmiştir” derken, % 12,7’si de “bilmiyorum” demiştir.

Katılımcıların verdikleri cevaplar göz önüne alındığında evet diyenler ile kısmen etkilenmiştir diyenler toplamda % 63,3 gibi yüksek bir orandadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki katılımcıların büyük bir oranı İslam düşüncesindeki mehdi düşüncesinin diğer dinlerden etkilendiğini düşünmektedirler.

**Tablo 11: Mehdi düşüncesinin diğer inanç ve kültürlerden etkileşimine yönelik tutumların dağılımı**

Ehl-i Sünnetteki mehdi anlayışı ile Şi'a'daki mehdi anlayışı hakkında ne düşünüyorsunuz?	N	%
Cevapsız	4	2,4
Aynı	7	4,2
Farklı	62	37,3
Birbirinden Etkilenmiştir	93	56,0
Toplam	166	100,0

Mezhepsel bağlamda mehdi düşüncesindeki algıları ele almak için katılımcılara yönelttiğimiz “Ehl-i Sünnetteki mehdi anlayışı ile Şia’daki mehdi anlayışı hakkında ne düşünüyorsunuz?” şeklindeki soruya katılımcıların “birbirinden etkilenmiştir” diyenlerin oranı % 56 iken, “farklı” diyenler % 37,3 “aynı” diyenlerin oranı ise % 4,2 düzeyindedir. % 2,4’lük kesim de bu soruyu cevapsız bırakmıştır.

İlahiyat fakültesine geldikten sonra mehdi düşüncesi ile ilgili katılımcılarda bir değişiklik olup olmadığı sorusu araştırmamızın odaklandığı bir diğer konudur. Bu bağlamda araştırmanın hipotezlerinden biri de “katılımcıların aldıkları ilahiyat eğitimi arttıkça mehdi düşüncesinde değişiklik meydana gelmektedir.” şeklindedir. Söz konusu varsayımı test etmek adına katılımcılara bir biriyle bağlantılı iki soru yönelttik.

**Tablo 12: İlahiyat fakültesinin katılımcıların mehdi algısı üzerindeki etkilerine yönelik tutumların dağılımı**

İlahiyat fakültesine geldikten sonra mehdi algınızda bir değişiklik oldu mu?	N	%
Evet	66	39,8
Hayır	87	52,4
Bilmiyorum	13	7,8
Toplam	166	100,0

İlahiyat fakültesine geldikten sonra mehdi algınızda bir değişiklik oldu mu sorusuna katılımcıların % 39,8’i “evet” cevabını verirken, % 52,4’ü “hayır” demiştir. % 7,8’i ise “bilmiyorum” cevabını vermiştir.

**Tablo 13: İlahiyat Fakültesinin Mehdi algısı üzerindeki etkisinin yönüne ait tablo**

İlahiyat Fakültesi mehdi anlayışınız üzerinde nasıl bir etki yaptı? (20. sorunun cevabına evet demişseniz)	N	%
Mehdinin gelip Gelmeyeceği İle İlgili Bir Fikrim Yoktu. Artık geleceğine İnanıyorum	7	9,7
Mehdinin gelmeyeceğine olan inancım daha da pekişti	28	38,9
Mehdini geleceğine yönelik inancım iyice pekişti	10	13,9
Mehdi konusundaki rivayetlerin uydurma olduğunu öğrendim	27	37,5
Toplam	72	100,0

Katılımcıların ilahiyat fakültesine geldikten sonra mehdi anlayışlarındaki değişimin hangi yönde olduğunu belirlemek adına bir önceki soruya evet cevabı veren 72 kişiye “ilahiyat fakültesi mehdi anlayışınızda nasıl bir etki yaptı?” sorusu yöneltilmiştir. % 38,9 “Mehdinin geleceğine olan inancım daha da pekişti” cevabını verirken; %37,5 ise “Mehdi konusundaki rivayetlerin uydurma olduğunu öğrendim” şeklinde cevap vermiştir. “Mehdinin geleceğine olan inancım pekişti” diyenlerin oranı %13,9 olurken, “daha önce bir fikrim yoktu ama ilahiyat eğitiminden sonra geleceğine inanıyorum” diyenlerin oranı ise %9,7 olmuştur.

Verilerden hareketle söz konusu hipotezin doğrulandığı söyleyebiliriz. İlahiyat fakültesindeki eğitim bireylerin eleştirel düşünme becerilerine katkı sunmaktadır. Bu da bireylerin daha önceki bilgilerini tekrardan gözden geçirme fırsatı vermektedir. Mehdi ile ilgili rivayetlerin sıhhat derecelerine dair bilgiler ilahiyat öğrencilerinin mehdi algısında

### ***4.3. Mehdi Algısı İle İlgili Ki Kare Testleri***

Bireylerin herhangi bir konu hakkındaki algıları, ona yönelik tutum ve davranışları, kişinin eğitim düzeyi, toplumsal ilişki ağları, cinsiyet vb. değişkenlere göre farklılık gösterebilmektedir. Buradan hareketle Mehdi algısının sınıf, cinsiyet, tarikat/cemaate bağlılık, dini bilginin kaynağı gibi değişkenler arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını ölçmeye çalıştık.

İstatistiksel olarak iki farklı değişken arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını ölçmek için Chi-Square/Ki Kare testine başvurulur. Bu test sonucuna göre “ $P \leq 0,005$  olursa söz konusu iki değişken arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu kabul edilir.

Aşağıda tablolar halinde mehdi algısının söz konusu değişkenlere göre tutum tablolarını ele alacağız. Tabloların sol alt köşesine ilgili değişkenler arasındaki ilişkiye ait “p” değerleri yazılmıştır.

**Tablo 14: Mehдинin geleceğine inanma ve Cinsiyet arasındaki ilişkiye yönelik Ki Kare Tablosu**

		Cinsiyetiniz		Toplam	
		Bayan	Erkek		
<b>Mehdi'nin geleceğine inanıyor musunuz?</b>	Evet	N	20	34	54
		%	37,0%	63,0%	100,0%
	Hayır	N	50	18	68
		%	73,5%	26,5%	100,0%
	Bilmiyorum	N	20	24	44
		%	45,5%	54,5%	100,0%
Toplam		N	90	76	166
		%	54,2%	45,8%	100,0%

P=,000

Mehдинin geleceğine inanma ve cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı test etmek için yapılan Ki Kare testinde P=0,000 olduğu gözlenmiştir. Mehдинin geleceğine inanma oranı erkeklerde daha yüksektir. Erkeklerin % 63'ü mehдинin geleceğine inanırken, bayanlarda bu oran % 37'dir. Erkeklerde mehdi gelmeyecek diyenler % 26,5 iken bayanlarda bu oran % 73,5'tir.

Dolayısıyla cinsiyet değişkeni ile mehдинin geleceğine inanma arasında anlamlı bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum çalışmadaki *Mehdi algısı cinsiyete göre değişmektedir. Buradan hareketle mehдинin geleceğine inanma oranı erkeklerde daha yüksektir* şeklindeki hipotezin doğrulandığını göstermektedir.

Tarikat veya cemaate bağlılık, erkekler arasında mehдинin geleceğine inanların oranının yüksek çıkmasındaki etkenlerden biri olarak değerlendirilebilir. Zira bölgede özellikle tarikata bağlılık erkeklerde daha yüksektir. Mehdi düşüncesinin yaygın hale gelmesinde etkili olan faktör nedir sorusuna verilen cevaplar arasında % 40 gibi bir oranla tarikat ve cemaatlerin birinci sırada olması bu düşünceyi destekler niteliktedir.

Mehдинin gelip gelmeyeceğine yönelik düşüncenin ilişkili olduğu varsayımlardan biri de sınıf değişkenidir. Bu bağlamda *Mehdi algısı ilahiyat fakültesindeki eğitim süresi arttıkça değişmektedir. Sınıf düzeyi yükseldikçe mehдинin geleceğine inanma oranı düşmektedir* hipotezi çalışmanın bir diğer hipoteziydi.



**Tablo 15: Sınıf ile mehdinin geleceğine inanma arasındaki ilişkiye yönelik ki kare tablosu**

			Kaçınıcı Sınıftasınız			Toplam	
			1. sınıf	2. sınıf	3.sınıf		
<b>Mehdi'nin Geleceğine İnanıyor musunuz?</b>	Evet	N	25	21	8	54	
		%	46,3%	38,9%	14,8%	100,0%	
	Hayır	N	17	16	35	68	
		%	25,0%	23,5%	51,5%	100,0%	
	Bilmiyorum	N	10	26	8	44	
		%	22,7%	59,1%	18,2%	100,0%	
Toplam			N	52	63	51	166
			%	31,3%	38,0%	30,7%	100,0%

P=,000

Sınıf düzeyi ile Mehdinin geleceği yönündeki düşünce arasındaki Ki-Kare testinde P=0,000 çıkmıştır. Bilindiği gibi P≤0,005 aralığında bir değer aldığında istatistiki olarak anlamlı bir ilişki olduğu kabul edilir. Buradan hareketle bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki vardır diyebiliriz.

Tablo incelendiğinde, Mehdinin geleceğine inanma oranı birinci sınıftan üçüncü sınıfa doğru düşüş gösterdiği görülmektedir. Mehdi gelecek diyenlerin oranı birinci sınıflarda % 46,3 ile neredeyse her iki öğrenciden biri düzeyindeyken, bu oran ikinci sınıflarda % 38,9'dur. Üçüncü sınıfa gelindiğinde mehdinin geleceğine inanların oranı % 14,8'e kadar düşmektedir. Burada üzerinde durulması gereken hususlardan biri de "bilmiyorum" cevabının en yüksek oranda ikinci sınıflarda olmasıdır. Birinci sınıfta bilmiyorum diyenlerin oranı % 22,7 iken ikinci sınıfta % 59,1; üçüncü sınıfta % 18,2 düzeyindedir. Bu husus, ilahiyat öncesi bilgilerin ilahiyattaki bilgilerle çatışması neticesinde ortaya çıkan bir kararsızlık hali olarak yorumlanabilir.

İlahiyat fakültesindeki eğitim süresi arttıkça mehdinin geleceğine inanma oranı arasında ters orantılı bir ilişki vardır şeklindeki varsayımımızın doğrulandığını görmekteyiz.

**Tablo 16: “Tarikat/cemaat bağlılığı” ile “Mehdinin Geleceğine İnanma” arasındaki ilişkiye ki kare tablosu**

			Mehdinin geleceğine inıyor musunuz?			Toplam
			Evet	Hayır	Bilmiyorum	
<b>Herhangi bir tarikat veya cemaate bağlı mısınız?</b>	Evet	N	23	3	7	33
		%	69,7%	9,1%	21,2%	100,0%
	Hayır	N	31	65	37	133
		%	23,3%	48,9%	27,8%	100,0%
Toplam		N	54	68	44	166
		%	32,5%	41,0%	26,5%	100,0%

P=,000

Tablo incelendiğinde, mehdinin gelip gelmeyeceğine yönelik düşüncenin tarikat/cemaate bağlılık ile ilişkisine yönelik Ki-Kare sonucunda anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir

Mehdinin geleceğine inanma ile katılımcıların tarikat/cemaate bağlılıkları arasındaki ilişkiyi incelediğimizde, mehdinin geleceğine inananların oranı tarikata bağlı olanlar arasında % 69,7 düzeyindedir. Tarikat/cemaate bağlı olanlarda “mehdi gelmeyecek” şeklinde cevap verenler % 9,1 iken, “bilmiyorum” diyenler % 21,2 oranındadır. Tarikat/cemaat bağlılığı olmayanların % 48,9’u “mehdi gelmeyecek” cevabını verirken, “gelecek” diyenler % 23,3 oranındadır. % 27,8’i ise “bilmiyorum” cevabını vermiştir.

*Tarikat veya cemaate bağlı olanlar arasında mehdinin geleceğine inanma oranı daha yüksektir* şeklindeki hipotezin doğrulandığı görülmektedir. Tarikat kültüründe menkıbevi veya şifahi bilgi nispeten daha yoğundur. Burarlarda dini açıdan sıhhat anlamında sorunlu olabilecek bazı bilgilerin aktarımı daha fazladır. Bu tarz yapılarda rasyonel düşünme durumu diyanet, ilahiyat fakültesi vb kurumlara göre daha zayıftır. Dolayısıyla tarikat kültürü içerisindeki kişilerin mehdinin geleceği yönündeki düşüncelerini bu bağlamda değerlendirebiliriz.

**Tablo 17: “Dini Bilginin Kaynağı” ile “Mehdinin Geleceğine İnanma” arasındaki ilişkiye yönelik çapraz ilişki tablosu**

			Mehdinin Geleceğine İnanıyor musunuz?			Toplam	
			Evet	Hayır	Bilmiyorum		
<b>Dini bilginizin Kaynağı Nedir?</b>	Ailem	N	18	21	17	56	
		%	32,1%	37,5%	30,4%	100,0%	
	Diyanet	N	3	5	6	14	
		%	21,4%	35,7%	42,9%	100,0%	
	Bağlı olduğum tarikat/cemaat	N	8	3	1	12	
		%	66,7%	25,0%	8,3%	100,0%	
	İlahiyatçılar	N	7	8	9	24	
		%	29,2%	33,3%	37,5%	100,0%	
	Kişisel Araştırmalarım	N	18	31	11	60	
		%	30,0%	51,7%	18,3%	100,0%	
	Toplam		N	54	68	44	166
			%	32,5%	41,0%	26,5%	100,0%

P=,085

Dini bilginin kaynağı değişkeni ile Mehdinin geleceğine inanma değişkeni arasında yapılan ki-kare testi sonucunda bu değişkenler arasında anlamlı bir ilişki olmadığı gözlenmiştir.

Mehdinin gelip gelmeyeceğine dair verilerin katılımcıların dini bilgilerinin kaynağı ile ilişkisine baktığımızda, en büyük farkın “dini bilgimin kaynağı bağlı olduğum tarikat/cemaattir” cevabını verenlerde ortaya çıkmıştır. Bu kategoridekilerin % 66,7’si evet mehdi gelecektir cevabını verirken % 25’i hayır cevabını vermiştir. % 8,3’ü ise bilmiyorum şeklinde cevap vermiştir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer kategori ise “dini bilgimin kaynağı kişisel araştırmalarım” cevabını verenlerdir. Bu gruptakilerin % 51,7’si mehdinin gelmeyeceğine inanırken, % 30’u ise geleceğine inanmaktadır. Bilmiyorum diyenlerin oranı da % 18,3’tür.

**Tablo 18: “Sınıf” ile “Mehdi denilince aklınıza ne geliyor” sorusuna ilişkin çapraz ilişki tablosu**

			Kaçıncı Sınıftasınız			Toplam	
			1. sınıf	2. sınıf	3.sınıf		
Mehdi denilince aklınıza ne geliyor?	Cevapsız	N	0	4	0	4	
		%	0,0%	100,0%	0,0%	100,0%	
	Her Asrın Müceddidi	N	7	5	2	14	
		%	50,0%	35,7%	14,3%	100,0%	
	Kıyamete yakın bir zamanda gelip düzeni sağlayacak büyük kurtarıcı	N	27	37	21	85	
		%	31,8%	43,5%	24,7%	100,0%	
	İnsanların kendilerini avutmak için uydurdukları hayali bir zat	N	12	13	26	51	
		%	23,5%	25,5%	51,0%	100,0%	
	Diğer	N	6	4	2	12	
		%	50,0%	33,3%	16,7%	100,0%	
	Toplam		N	52	63	51	166
			%	31,3%	38,0%	30,7%	100,0%

P=,003

“Mehdi denilince aklınıza ne geliyor” sorusu ile katılımcıların sınıf düzeylerine yönelik ki-kare testinde  $p=,003$  olarak çıkmıştır. Bu değer, söz konusu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki olduğu göstermektedir. Sınıf düzeyi arttıkça mehдинin gelmeyeceğine inanma oranının artmasının yanı sıra mehдинin hayali bir zat olduğuna inanmaya düzeyi de artmaktadır.

Birinci sınıfta eğitim gören katılımcılar arasında en yüksek oran % 50 ile mehdi denilince her asrın müceddidi olurken, ikinci sınıflarda “kıyamete yakın bir zamanda gelip düzeni sağlayacak büyük kurtarıcı” seçeneği % 43,5 ile en çok verilen cevap olmuştur. Üçüncü sınıfta eğitim görenlerde ise % 51 ile en fazla verilen cevap, “insanların kendileri avutmak için uydurdukları hayali bir zat” olmuştur.

Yukarıdaki veriler, araştırmamızın temel varsayımlarından biri olan *eğitim süresi arttıkça mehdinin geleceğine inanma oranları düşmektedir* varsayımını doğrulandığını göstermektedir. Mehdinin hayali bir zat olduğu düşünülürse birinci sınıflarda % 23,5 iken bu oran ikinci sınıflara artış göstererek % 25,5'e çıkarken üçüncü sınıflarda bu % 51'e çıkmıştır.

İlahiyat fakültesindeki eğitimin bireylerin mehdi algısı üzerinde etkisinin olup olmadığı, çalışma kapsamında cevabını aradığımız bir başka sorudur. Bu kapsam bu iki değişken arasında yaptığımız ki-kare testinde anlamlı bir ilişki olduğu gözlenmiştir.

**Tablo 19: Sınıf ile ilahiyat fakültesine geldikten sonra mehdi algısında bir değişiklik olup olmadığına yönelik çapraz ilişki tablosu**

			Kaçıncı Sınıftasınız			Toplam
			1. sınıf	2. sınıf	3. sınıf	
<b>İlahiyat fakültesine geldikten sonra mehdi algınızda bir değişiklik oldu mu?</b>	Evet	N	13	25	28	66
		%	19,7%	37,9%	42,4%	100,0%
	Hayır	N	33	32	22	87
		%	37,9%	36,8%	25,3%	100,0%
	Bilmiyorum	N	6	6	1	13
		%	46,2%	46,2%	7,7%	100,0%
Toplam		N	52	63	51	166
		%	31,3%	38,0%	30,7%	100,0%

P=,024

Tablodan hareketle “İlahiyat fakültesine geldikten sonra mehdi algınızda bir değişiklik oldu mu” sorusu ile “sınıf düzeyi” arasındaki ilişki incelendiğinde evet diyenlerin oranında birinci sınıftan üçüncü sınıfa doğru bir artış olduğu gözlenmektedir. Birinci sınıflarda evet diyenlerin oranı % 19,7 ikinci sınıflarda % 37,9 üçüncü sınıflarda ise % 42,4 düzeyinde olmuştur.

Buradan hareketle denilebilir ki, ilahiyat eğitimi ile mehdinin geleceğine inanma düzeyi arasında ters orantılı bir ilişki vardır. Dini bilginizin kaynağı nedir sorusu ile birlikte düşünüldüğünde bu ilişki daha anlamlı hale gelmektedir. Yukarıda da değinildiği üzere dini bilgi kaynağı olarak tarikat/cemaat seçeneğini işaretleyen katılımcıların mehdinin geleceğine inanma

düzeyleri yüksekti. İlahiyat eğitiminin mehdinin geleceği yönündeki beklentiyi azalttığı görülmektedir. (İlahiyat eğitiminin mehdinin algısına yönelik veriler için tablo 13'e bakınız).

Tablodaki verilerden hareketle, *ilahiyyat eğitimi arttıkça mehdinin geleceğine inanma oranı azalmaktadır* şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. İlahiyat fakültelerindeki eğitimin, eleştirel ve rasyonel düşünmeyi sağlayarak halk arasında yaygın olarak kabul edilen bazı bilgilere yönelik farklı tutumların gelişmesine katkı sağladığı söylenebilir. mehdi algısını da bu kapsamda değerlendirmemiz mümkündür.

### SONUÇ

Her toplumda bir kurtarıcı beklentisi vardır. İnsanlar huzursuzluk ve çöküş dönemlerinde tembelliklerini bahane ederek birilerinin gelip kendisini huzura kavuşturmasını bekler. Mehdilik, böyle bir isteğin tezahürüdür. Bütün toplumlarda yaygın olan bu kanaatin ilahiyat fakültesi bağlamında nasıl bir sonuç ifade ettiğini ortaya koymak için bir çalışma yaptık. Bu çalışmayı Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle sınırlı tuttuk. Bu çalışma neticesinde mehdilikle ilgili önemli tespitler ortaya çıktı.

Buna göre, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mehdinin gelip gelmeyeceğine yönelik tutumlarına bakıldığında çoğunluğunun gelmeyeceği yönünde fikir beyan etmesi, bu konuda beklentilerinin az olduğunu göstermektedir. Öğrenciler mehdinin gelip gelmeyeceğine dair görüşlerini ise daha çok kişisel araştırmalarına dayanarak ifade etmektedir.

Başta kendi araştırmalarına dayananlar olmak üzere öğrencilerin çoğunluğu, mehdi ile ilgili rivayetlerin uydurma olduğunu söyleyerek mehdi beklentisinde olmadıklarını ortaya koymuştur. Mehdi kavramını, kıyamete yakın bir zamanda gelip düzeni sağlayacak büyük kurtarıcı olarak zihninde netleştiren öğrencilerin tarikat, cemaat ve şifahi bilgiler yoluyla bu kavramı öğrendikleri ortaya çıkmaktadır.

Mehdilik anlayışı, öğrencilerin büyük çoğunluğu tarafından kendilerini psikososyal açıdan etkilemeyen bir olay olarak anlaşılmaktadır. Nitekim mehdinin geleceğine inanmanın, sıkıntılı ve buhranlı dönemlerde insanı rahatlattığı fikrine çoğu öğrencinin katılmaması bu tezlerini desteklemektedir. Öğrenciler, mehdinin gelişini kendileri için her ne kadar etkisiz bir

olay olarak ifade etseler de bu düşüncenin yaşadıkları toplum üzerinde belli bir ölçüde olumlu bir etkisi olduğunu da kabul etmektedirler.

Mehdinin tembelliğın bir ifadesi olduğunu vurgulayan öğrenciler, İslam geleneğindeki bu anlayışın diğer dinlerden etkilenilerek ortaya çıktığını düşünmektedirler. İlahiyat öğrencilerinin çoğunluğu, Müslümanlar bağlamında Ehl-i Sünnet'teki mehdi anlayışı ile Şi'a'daki anlayışın, karşılıklı etkilenmeler sonucu birbirine benzediği fikrindedir. Bu konuda net bilgilere sahip olan öğrencilerin ilahiyat fakültesine geldikten sonra bile mehdilik düşüncelerinde bir değişiklik olmadığı görülmektedir. Nitekim araştırma sonucuna göre öğrencilerin hemen hemen tamamı mehdi algısında bir değişme olmadığı konusunda hemfikirdir.

Siirt İlahiyat öğrencileri arasında erkeklerin mehdinin geleceğine inama oranları kızlara göre yüksektir. Kız öğrencileri, mehdinin gelmeyeceği konusunda erkeklere nazaran oldukça emimdirler. Sınıf bağlamında düşünüldüğünde öğrenciler, üst sınıflara doğru gittikçe mehdinin gelmeyeceği yönündeki düşüncelerini giderek pekiştirmektedirler. Dolayısıyla öğrenme arttıkça, mehdinin geleceği fikri azalmaktadır. Fakat ilahiyat öğrencileri arasında herhangi bir tarikat veya cemaate bağlı olanlar, olmayanlara göre mehdinin geleceği fikrine daha sıcak bakmaktadır. Kişisel araştırmalarına dayanarak fikir beyan edenler, mehdinin gelmesi fikrini olumsuzlaştıran herhangi bir gruba bağlı olanlar olumlamaktadır.

Sınıflar yükseldikçe mehdiye bakış açıları da değişmektedir. Alt sınıf öğrencileri mehdiyi bir kurtarıcı olarak görürken üst sınıflardaki öğrenciler onu bir avunma aracı olarak görmektedir. Dolayısıyla öğrencilerin öğrenme düzeyi arttıkça mehdi kavramı zihinlerinde giderek önemsizleşmektedir. Sadece sınıf bağlamında değil ilahiyat fakültesine gelmek bile onların mehdi algısının değişmesinin nedenlerinden biri olarak ön plana çıkmaktadır.

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yapılan bu çalışmada öğrencilerde mehdilik beklentisinin az olduğunu göstermiştir. Özellikle kendi çabalarıyla bireysel araştırma yapan öğrencilerde herhangi bir gruba bağlı olanlara göre bu oranın daha da düştüğü anlaşılmaktadır. Kızların erkeklere göre daha az beklenti içerisinde olması ise ilginç bir bulgu olarak karşımıza çıkmıştır.

### KAYNAKÇA

- Alıcı, Mehmet, "Mecusilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Canetti, Elias. *Kitle ve İktidar*. trc. Gülşat Aygen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Çelebi, Nilgün, *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Baskı, 2004.
- Develioğlu, Ferit. "Mehdi", *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2000.
- Duverger, Maurice, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünal Oskay, İstanbul: Kırmızı Yayınları 2006.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", *AÜİFD*, 1981, c. XXV, ss. 179-214.
- Gündüz, Şinasi. "Mehdi", *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- , "Sabıilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- İlhan, Avni, *Mehdilik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İslam İnancında Mehdi", *DİA*, C.28, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.



## MODERN ZAMANLARDA ULUS-DEVLET VE DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN BATI DÜNYASI ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ\*

Ramazan AKKIR\*\*

### Öz

Modern zamanların bir icadı olan ulus devlet, din-devlet ilişkilerinde büyük değişim ve dönüşüm meydana getirmiştir. Ulus devletlerin ortaya çıkması ile beraber din ile toplum arasındaki ilişkinin boyutları değişmeye ve din gerçekliği ulusal bir renge bürünmeye başlamıştır. Bunun yanı sıra, din-devlet ilişkileri bağlamında tek bir modelden bahsetmek pek mümkün gözükmemektedir. Her ülke kendi tarihsel ve sosyolojik gerçekliğine uygun ve uyumlu bir model ortaya çıkarmıştır. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin Fransa'nın, Almanya'nın, İngiltere'nin "modern dogma"ya dönüşen laikliğe bakışları, laikliğin toplumsal karşılığı, dinsel özgürlüğün boyutları analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada farklı ülkeler incelenerek din-devlet ilişkileri betimlenmiştir. Özellikle modern zamanların imparatorluğu olan ABD, Türkiye'nin din-devlet ilişkilerine ve özellikle baskıcı laikliğe ilham veren Fransa, devlet ile kilisenin özerkliğini

\* Bu makale, araştırmacının Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunmuş olduğu "Cumhuriyet Halk Partisinin Din Politikaları ve kendi Tabanının Bunlara Bakışı" başlıklı doktora çalışmasından üretilmiştir.

\*\* Dr. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9516-7385>

savunan Almanya ve devlet ile kilisenin ortaklığını esas alan İngiltere örnekleri yakından incelenmiştir. Her ülkenin kendi tecrübesinin farklılığı, özgün modellerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Betimleyici bir metotla bu ülkelerin din-devlet ilişkilerine yaklaşımı, kamusal hayatta dinin işlevine dönük anlayışları, modern zamanda yaşadıkları dönüşümün boyutları değerlendirilmiştir. Böylece farklı modellerin bize sunmuş olduğu perspektifle Türkiye'nin yaşamış olduğu hercümercin resmi daha anlaşılır hale gelecektir.

*Anahtar Kelimeler:*

Din, Din Özgürlüğü, Laiklik, Toplum, Devlet, Fransa, ABD, İngiltere, Almanya

*Abstract*

The nation state which is an invention of modern times has given rise to great change and transformation in religion-state relationships. Along with the emergence of nation states, extent of the relationship between religions and society has begun to change and religion reality has converged into a national form.

In addition to this, it does not seem to be possible to make mention of a single model in the context of religion-state relations. Every country has created an appropriate and compatible model to its own historical and sociological reality. Especially, United States', France's, Germany's and England's view of secularism which has become 'modern dogma, their social response of secularism, and religious freedom has been tried to analyze.

In this study, religion-state relations are described by examining different countries. Especially, the US which is the empire of modern times, France which is the inspirer of coercive secularism and the religion-state relation of Turkey, Germany which is the advocate of the autonomy of church and state and England which is based on partnership of church and state were closely examined. The divergence of each country's own experience has led to the emergence of original models.

The approach of these countries to religion-state relations, their understanding of the function of religion in public life, and the dimensions of transformation that they have experienced in modern times are evaluated in a descriptive way. Therefore, with the perspective of different models which they have presented us, the picture of Turkey's confusion experienced will become more understandable.

*Key Words:*

Religion, Freedom of religion, Secular, Society, State, France, USA, England, Germany

## Giriş

İnsanlık tarihinde önemli dönüm noktaları vardır. Rönesans, Reform hareketleri veya Aydınlanma bu dönüm noktalarındandır. Bu süreçler sonucunda ortaya çıkan modernite ile vücut bulan ulus devletler, dünya tarihinde önemli etkiler oluşturmuştur. Evvela Modern Çağa ruhunu veren temel anlayışın, ulus devlet olduğu belirtilmelidir. Kendinden önceki dönemden farklı parametrelere, toplumsal ve siyasal kodlara sahip olan ulus devlet anlayışı farklı süreçlerin sonunda ortaya çıkmıştır. Bu dönemin en bariz özelliklerinden birisi dinlerin, ulusal bir renge bürünmesi veya ulusal bir anlayışla yeniden yorumlanmaya başlamasıdır. Çünkü Reformasyon Çağı bütün Avrupa toplumlarında büyük çalkantılara, ayaklanmalara ve toplumsal depremlere neden olmuştur. Toplumsal ayaklanmaların yanı sıra, Katolikler ile Protestanlar arasında da şiddetli çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bu çatışmalar, 1555 yılında imzalanan Augsburg Din Barışı Antlaşması'na kadar devam etmiştir.

Augsburg Din Barışı Antlaşması, Avrupa'nın düşünce ve din özgürlüğü anlayışı ile egemen ve uyrukları arasındaki ilişkinin niteliğini göstermesi bakımından oldukça ilginç ve etkisini hâlâ hissettiren bir antlaşmadır. Antlaşmanın özü, Latince "*cuiusegio, eiusreligio*" sözleriyle ifade edilen "*kimin toprağı, onun dini*" ilkesidir. Bu ilkeye göre, bir prens Katoliklik ya da Protestanlık dininden hangisini tercih etmiş ise o prensliğin egemenlik alanı içinde yaşayanlar da o dinî kabul etmek zorundadır. Prens dinini seçmeyenler, bağlı oldukları dinî seçen başka bir prensin toprağına göç etmek zorundadır. Avrupa'nın din haritasını ortaya çıkaran bu anlaşmada yer alan "*kimin toprağı, onun dini*" ilkesi, ulus devletlerin inşa sürecine bağlı olarak ulusal din anlayışları oluşmuştur. Böylece dinler, ulusal-milliyetçi bir konsept içinde yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Ulus devletlerin ihtiyaçlarına göre, dinin yeniden yorumlanması ile beraber Almanya'da Protestan, İngiltere'de Anglikan ve Fransa'da Galikan isimli millî kiliseler ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> Kısacası Batı, modern zamanın ruhuna uygun ve ulusal bir konsept içinde yeni bir din inşa eder.<sup>2</sup>

1 Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Olarak Laiklik* (İstanbul: ŞA-TO Yayınları, 2005), 148-158.

2 AminMaalouf, *Ölümcül Kimlikler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 54.

“Ulus devlet” anlayışını benimsemiş Türkiye Cumhuriyeti, “Ümmet” algısına sahip Osmanlı’nın bakiyesi olmasına rağmen, “modern bir ulus devlet” olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. Bu yeni devletin siyasal, kültürel ve dinsel uygulamalarına ilham veren kurucu aktörlerden birisi, Ziya Gökalp’tir.<sup>3</sup> Unutulmamalıdır ki, aydınlar, halkı millete dönüştürme ve siyasi kimliği ön planda tutarak bir topluluk inşa etme misyonu taşırlar.<sup>4</sup> Bu bağlamda yeni düzenin kurucu zihinlerinden biri olan Gökalp de dini, modernitenin ruhuna uygun biçimde yeniden anlamlandırır. Örneğin, ona göre dinler, her şeyi kutsal ve kutsal olmayan biçiminde değerlendirir. İslam’da da iki tür ayin vardır: Menfi ayinler ve müspet ayinler. Menfi ayinlerin prototipi, abittir. Bireysel inanç pratikleridir. Oruç, zekât, namaz vs. bu ayinlerin gayesi ferdi, bireysellikten arındırmaktır. Böylece kişi, fedakâr bir “vatandaş” olur. Yine bu ibadetler, ferdi yavaş yavaş bireysellikten arındırarak “içtimai” bir kişiliğe hazırlar. Toplumsal ruhun damgasıyla şekillenen cuma namazı, hac ibadeti, bayram namazı bu tür ayinlerdir. Yine Gökalp, toplumsal modernleşme için dinin modernleşmesi gerektiğini savunur ve dinî bilgileri, modern paradigma bağlamında yorumlayarak yeni işlevlere kavuşturur. Örneğin iyi mümin yerine iyi vatandaş rolünü önerir.<sup>5</sup>

Birçok siyasi, ekonomik ve toplumsal faktörün sonucu ortaya çıkan modernite ve ulus devlet, kendine ait birçok parametreyi de devreye sokmuştur. Laiklik de bu sürecin bir parçasıdır. Ayrıca modern devlet, bir ulus inşa etmenin yanı sıra ulusun ruhuna uygun bir din de inşa etmeye çalışmıştır. Makul vatandaşını yaratan ulus devlet, dinini de oluşturmuştur.

Ancak ulus devlet süreci tüm dünyada aynı biçimde veya aynı aşamaların sonunda oluşmamıştır. Örneğin Batı Avrupa’da ulus-devlet inşa süreci dört aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşama 15-18. yüzyıl arasındaki dönemi kapsayan devletin oluşum dönemidir. Bu dönemde seçkinler arasında ekonomik, kültürel ve siyasal bir bütünleşme meydana gelmiştir. İkinci aşama, kitlelerin

<sup>3</sup> Şahin Gürsoy-İhsan Çapçioğlu, Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme, *AÜİFD* 47/2 (2006), 97.

<sup>4</sup> Kemal H. Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 51-52.

<sup>5</sup> Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi* (İstanbul: İstanbul Bilge Yayınları, 2012), 85-86.

sisteme dahil olması sürecidir. Bu süreçte okul, asker ocağı ve kitle iletişim araçlarının katkısı oldukça büyük olmuştur. Bu aygıtlar vasıtasıyla yeni kimlikler ve anlayışlar oluşmaya başlamıştır. Üçüncü aşama ise tebaanın yerine yurttaşların ve yurttaş kimliğinin ortaya çıkma sürecidir. Bu gerçekliğin oluşmasında; geniş katılımlı temsili organların oluşmaya başlaması, siyasal partilerin farklı çıkarları ortak noktalarda birleştirmeyi başarmalarının katkısı oldukça fazladır. Yaşanan toplumsal değişim ile beraber bu dönemde, sosyal ve endüstriyel devrimler gerçekleşmeye başlamıştır. Bu yeni gerçeklik, hakim kültür ile azınlık kültürlerini ve merkezi devlet ile kilise arasında çatışmayı ortaya çıkarmıştır, çatışma görünür hale gelmiştir. Son aşama ise devletin idari ağı büyümeye başlamasıdır. Bir taraftan kamu refahının sağlanmasına dönük teşebbüsler artarken, bir taraftan da ulusal düzeyde ekonomik şartların eşitlenmesine yönelik çalışmalarla beraber devletin etkisi artırılmıştır. Bu dönemin en önemli özelliği devletin etki ağının genişlemesidir.<sup>6</sup>

Habermas'a göre ise ulus-devlet üç farklı şekilde oluşmuştur. İlk aşama, tarihsel oluşum sürecidir. Bu süreç, etnik grupların komşu bölgelerde yaşayan topluluklara, alt-kültürlere, din ve dil topluluklarına karışma sürecidir. İkincisi, ulus-devletlerin homojen bir halka dayanma sürecidir. Bu sürecin önemli bir farkı, homojen bir toplumun olmadığı durumlarda, homojen toplumun meydana getirilmesi hadisesidir. Bu süreçte devletlerin, anti-demokratik yöntemlere başvurabileceği unutulmamalıdır. Son olarak ise etnik ve milliyetçi ideoloji çerçevesinde oluşan ulus-devlet, azınlıkları baskı altında tutar ve göçe zorlarlar.<sup>7</sup>

Kısacası, Rönesans ve reform süreçleri yeni bir dünyayı ve anlayışı ortaya çıkarmış, din-devlet ilişkileri de yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Dahası, din, toplumun stratejik bir unsuruna tahvil edilmiştir.

### ***ABD: Din ile Laikliğin Uzlaşısı ya da Din Sivil Misyonu***

Farklı milletlerden oluşan 250 milyonluk nüfusuyla ABD, dünyanın en istikrarlı devletlerinden biri olmanın yanı sıra, demokratik değerleri önce-

<sup>6</sup> Ali Yaşar Sarıbay, "Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslâm", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 73-74.

<sup>7</sup> Ali Osman Gündoğan, "Devlet ve Milliyetçilik", *Doğu Batı Dergisi* 21 (2002-3), 185.

lemiş ve dünyaya pazarlanma misyonu üstlenmiş olan bir devlettir. Dünyanın en eski yazılı anayasasına sahip olan bu devlet, büyük bir dinsel çeşitliğe ve çoğulculuğa sahiptir.<sup>8</sup>

Amerika Birleşik Devletleri; din-devlet ilişkilerine, özgürlüklere, siyasete ve kamusalığa bakışı bağlamında oldukça ilginç özellikleri içinde barındırmaktadır. Bunun arka planında ülkenin tarihselliğinin bir parçası olan, göçmen nüfusu ve göçmenlik olgusu yatmaktadır. Bu durum, ülkenin siyasallığını belirleyen en önemli faktörlerden birisi olma özelliği taşır. “*Birleşik Amerika’nın bugün sahip oldukları topraklara yerleşmeye gelen göçmenler, birçok bakımdan birbirlerinden farklı insanlardı*”<sup>9</sup> diyen Alexis de Tocqueville göre, demokratik bir toplum olan ABD’nin başarısı, din ile özgürlüğün bir araya getirilebilmesidir. Din ile özgürlükleri kendinde mezceden ABD’de; farklı değerlere sahip grupların örgütlenme özgürlüğüne sahip olmaları, kilise ile devlet arasında yaşanan çatışmadan kaynaklanan problemlerin ABD’de görülmemesini sağlamıştır. Din ile özgürlüklerin, birinin diğerini yok etmeden bir arada bulunabilmeleri, farklı dinsel grupların aynı devlet şemsiyesi altında yaşamalarını kolaylaştırmıştır. Bunun yanı sıra din, devletin geri çekildiği alanlarda bireylerin kendilerini kontrol etmelerini sağlayan en önemli değer olmuştur. Aynı zamanda toplumsal kaos ve anarşiyi önleyen bu değer, inananların kalplerine kök salmış bir dindir.<sup>10</sup> Bilgi ile din arasından korelasyon kuran Tocqueville’e göre; bilgiye giden yol olan din, kişiyi özgürlüğe ulaştırır.

Amerikan toplumun temel özelliklerinden birisi, din ile özgürlük arasında kurmuş olduğu ahenkli ilişkidir. “*Bu uygarlık birbirinden tamamen farklı, sık sık birbiriyle çatışan ama Amerika’da birbirine bir tür eklenmesi sağlanan iki öğenin, din anlayışı ve özgürlük anlayışının ürünüdür*” diyen Tocqueville’e göre bu devletin kurucuları, coşkulu bir yenilikçi olmalarının yanın sıra, her türlü siyasal önyargıdan kurtulmuşlardır.<sup>11</sup> Bu din ve dini davranışları öz-

<sup>8</sup> Monsma- Soper, *Çoğulculuğun Meydan Okuması*, 19.

<sup>9</sup> Alexis deTocqueville, *Amerika’da Demokrasi* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1994), 32.

<sup>10</sup> Fatih Duman, “Din ve Siyaset”, *Siyaset*, edit. Mümtaz’er Türköne (Ankara: Lotus Yayınları, 2003), 526.

<sup>11</sup> Reymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, trc. Korkmaz Alemdar (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1994), 171.

gürlük bağlamında değerlendiren bu paradigma, ABD'nin kurucu fikirlerinden birisi olmuştur.

Bir cumhuriyetler topluluğu olan ABD'nin din ve devlet işleri bağlamında temelini, dini özgürlükler oluşturur. Bu toplumsal gerçeklik, yasal güvencelerle de desteklenmiş ve anayasal bir hüviyete kavuşmuştur. 1787 tarihli Kuzeybatı Nizamnamesi'ne göre, “*sivil ve dini özgürlüğe ait temel ilkeler, bu cumhuriyetlerin kanunlarının ve anayasalarının üzerine kurulduğu temeli oluşturur.*”<sup>12</sup>

ABD'deki dini özgürlüğün tarihsel kökenleri bulunmaktadır. Kurucular, koloni kilisesi altında geçirdikleri tecrübelerden hareketle; vicdanın devlet tarafından baskı altına alınmasının dinin safiyetini ve devletin huzurunu tehdit ettiğini fark etmişlerdir. Bunun yanın sıra, dinin toplumsal ve kişisel ahlakın vazgeçilmez unsuru olduğunu ve devletin istikrarının bu özgürlük anlayışına bağlı olduğunu fark etmişlerdir. Böylece toplumun sağlığı ve toplumsal birlikteliğin pekişmesi için dinden istifade edilmiştir.

Günümüz Amerika'sında dinin hinterlandı sürekli genişlemektedir. Yapılan çalışmalarda bu gerçeği doğrular niteliktedir. Amerikalıların %94'ü Tanrı ve evrensel ruhun varlığına inanıyor, %80'inden fazlası da Tanrı'ya dua ile ulaşmanın mümkün olduğunu savunuyor. Halkın %70'i tanrıya güvendiklerini ifade ederken, nüfusun %92'si dini bir tercih belirtiyor. %58'i ise dinin kendi hayatlarında çok önemli bir unsur olduğunu ifade ediyor. Yaklaşık her on kişiden altısı ise dinin “günümüzdeki sorunların tümüne veya büyük bir kısmına çözümler getirebileceğine” inanıyor. Bütün bu bulgular, Amerikan toplumunun inançlı bir toplum olduğunu göstermektedir.<sup>13</sup> “*Amerika Birleşik Devletleri, tartışmasız, dünyanın en dindar ülkesidir*” diyen Fuller'e göre de, Amerikalıların %90'dan fazlası yüksek ve mutlak bir gücün varlığına inanmaktadır. Bununla beraber, %62'si de bir kilise veya sinagoga bağlıdır.<sup>14</sup> Dindarların mabede bağlılığına saygı duyan ABD, aynı zaman-

<sup>12</sup> Arlin M. Adams-Charles J. Emmerich, *Din Ve Özgürlük*, trc. Latif Boyacı, (İstanbul: Kızılma Yayıncılık, 1990), 13.

<sup>13</sup> Robert B. Fowler, & Alan D. Hertzke & Laura L. Olson, “Amerikan Toplumunda Din ve Siyasal Kültür”, trc. Talip Küçükcan, *Liberal Düşünce* 30-31 (Bahar-Yaz, 2003), 45-46.

<sup>14</sup> Robert Fuller, *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America* (New York: Oxford University Press, 2001), 1.

da Hıristiyan mezheplerin kamusal alandaki dinsel beklentilerine de sempati ile bakmaktadır. Örneğin Katolik Kilisesi'nin sağlık alanındaki ötenazi ile ilgili tutumu ABD tarafından anlayışla karşılanmaktadır.<sup>15</sup> Bu veriler ışığında ABD'de dinin ve dinselliğin etkin olduğunu ifade edebiliriz.

ABD'de dinin etkin olmasının sebebi, bu ülkede göçler sonucu oluşan dini çoğulculuktur. Dini çoğulculuğu geliştiren en önemli faktörlerden birisi, dini özgürlükleri koruyan anayasal ilke, nispeten göçe açık bir politika ve sürekli yeni mezhepler kurulmasını teşvik eden bir geleneğinin varlığıdır.<sup>16</sup>

Çoğulcu bir toplumsallığa ve dinselliğe sahip olan ABD, devlet desteğini arkasına alarak zorla uygulatılmış bir dini anlayışa sahip olmamıştır. Kendi tarihsel ve toplumsal tecrübesi bu siyasal ve dinsel duruşu ortaya çıkarmıştır. Bunun yanı sıra dindarlık, bu ülkenin kuruluşundan itibaren kilise ile devlet ayrılığını biçimlendiren çok temel bir faktör olmuştur. Açık veya gizli olarak sürekli bir biçimde birbirleri ile mücadele etmelerine rağmen, kilise ile devletin birbirinden ayrılması Amerikan demokrasinin bir özelliğidir. Toplumsal bütünlüğü sağlayan ve işlevsel bir misyon taşıyan din, ABD'de etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Sosyologlar, bu durumu şu teorilerle açıklamaktadır:

ABD tarihinde önemli bir yere sahip olan Yargıç William O. Douglas, ABD'nin dine ve kiliseye bakışını şöyle açıklar; *"Bizler, tüm kurumlarıyla birlikte yüce bir varlığa inanan dindar bir halkız. Herkesin istediği gibi ibadet etme ve inanma özgürlüğünü teminat altına alırız, çok çeşitli inançlara yer veririz. Devlet olarak hiçbir grup tarafında olmayız. Ve her grubu taraftarlarının kendi coşkusuyla gelişip serpilmesi için serbest bırakırız. Devlet, din eğitimini desteklediği veya toplumsal olayları dinsel ihtiyaçlara uydurmakla dini otoritelerle işbirliğine girdiğinde bu geleneklerimizle tam bir uyum içinde olduğumuz anlamına gelir. Zira o zaman insanlarımızın dini doğasına saygı duymuş olur ve kamu hizmetlerini manevi ihtiyaçlara uydurur. Bunun böyle olamayacağını savunma, Anayasa'da devletin dini gruplara karşı katı bir tarafsızlık göstermesi gerektiği maddesini bulmak demektir. Fakat bu hiçbir dine inanmayanla-*

<sup>15</sup> Necati Sümer, *Dinlerde İntihar Şebitlik ve Ötanazi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 148.

<sup>16</sup> Fowler-Hertzke-Olson, "Amerikan Toplumunda Din ve Siyasal Kültür", 59-60.



*rı inananlara tercih etmek olacaktır. Evet, devlet dini gruplara finansal destekte bulunmaz veya din eğitimini üstlenmez. Laik veya dini eğitimi birleştiremez. Laik kurumları bir veya birkaç dini insanlara dayatmak için kullanamaz.*"<sup>17</sup>

ABD'nin kuruluş döneminden itibaren laiklik politikasının temelinde, dinin devlet karşısında özerkliği ve dini özgürlüklerin saygıya değer olduğu tasavvurunu yerleştirmiştir. Bu tasavvurun arka planında, ABD'nin kendi tarihsel tecrübesi yatmaktadır. Bununla beraber ABD, ne Kıta Avrupa'sı ve Türkiye gibi laik bir yapıda kurulmuş ne de zorla laikleşme sürecine tabi tutulmuştur. Yani ne Avrupa'daki gibi kilise ile zorla birleşmiş ne de ondan zorla ayrılmıştır. ABD henüz kuruluşundan itibaren din ile devlet arasında barışçıl bir ilişki tesis etmiştir. Devlet ile din arasında kurulan barışçıl ilişki, ABD'nin kendine özgü modelini ortaya çıkarmıştır.<sup>18</sup>

ABD Anayasası'nda da, devletin din tesisi ile ilgili yasal düzenleme yapamayacağı, farklı inanç gruplarındaki insanların dininin gereklerini serbestçe yerine getirmesinin yasaklanamayacağı vurgulanmıştır. Buradaki asıl amaç, dinlerin ve dindar vatandaşların devletin keyfi ve antidemokratik uygulamalarından korunmasıdır. ABD bağlamında bu ilke, din ile devlet arasında örülen "aşılmaz duvar" gibidir.<sup>19</sup> Böylece devlet dinler ve inançlar karşısında tarafsız olmak zorundadır. ABD'nin laiklik anlayışı, Yüksek Mahkemenin 1971 tarihli Lemon V. Kurtzman kararında formüle edilmiştir.<sup>20</sup>

Ayrıca ABD'nin kurucu aktörleri de, din özgürlüğünün ABD'nin temel kaynağı ve mevcudiyetinin sebebi olduğu konusunda ısrarlı eder. Bundan dolayı, Amerikan Kongresi'nin 1998'de ittifakla çıkardığı Uluslararası Din Özgürlüğü Yasası'nın giriş bölümünde şu ifadeler yer alır; "*Din özgürlüğü hakkı, Birleşik Devletler'in en temel hakkı ve mevcudiyetinin sebebidir.*"<sup>21</sup> Kısacası, ABD'nin siyasal ontolojisinin önemli bir parçası, din özgürlüğü ve din-devlet ayrımıdır.

<sup>17</sup> Adams-Emmerich, *Din Ve Özgürlük*, 5.

<sup>18</sup> Orçun İmga, *Amerika'da Din Devlet* (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 52-53.

<sup>19</sup> Mustafa Erdoğan, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji* (Ankara: Liberte Yayınları, 2000), 307-308.

<sup>20</sup> İhtar B. Tarhanlı, "ABD Yüksek Mahkemesinin Kararları Işığında Din Özgürlüğünün Düzenlenmesi Sorunu", *İdari Hukuku ve İlimleri Dergisi*, IX, 1-4 (1988), 304.

<sup>21</sup> Jeremy T. Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite*, trc.Ömer Faruk Altıntaş, Hüseyin Bal (Ankara: Liberte Yayınları, 2006), 22.

ABD Dışişleri Bakanlığı, din özgürlüğünü savunma nedenini şöyle açıklamaktadır; “*Din hürriyeti konusu, Amerikan Tarihinde bütünleştirici bir rol oynamıştır. Milletimizin ilk kuruluş dönemlerinde her insan kendi vicdanına göre inanma, ibadet etme ve davranma temel hakkına sahip olduğu görüşü, Amerikan halkının asli kanaati olmuştur. Din özgürlüğü Anayasamızın zikredilen ilk halklarından ve bu hak ‘ilk özgürlük’ olarak bilinir.*”<sup>22</sup>

Amerikan laikliğini ve toplumsal yapısını oluşturan ilkeler; eşitlik, özgürlük ve insan haklarıdır. Anglo-Amerikan toplumunun kökeni, Tocqueville’in de sıklıkla vurguladığı üzere, eşitliktir. ABD’deki seküler sistemin saç ayaklarından olan Yüksek Mahkeme’nin din ve laiklikle ilgili vermiş olduğu kararlar da bu anlayışı pekiştirir niteliktedir. Burada önemli bir ayrıntının altını çizelim; 1879 yılında Mormonlar arasında yaygın bir dinî görev sayılan çok eşle evlilik dinî bir inanç olmasına rağmen Yüksek Mahkeme tarafından insan haklarına aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.<sup>23</sup>

Ancak dinin, Amerikan toplumunu oluşturan ve vatandaşlık bağını pekiştiren en önemli değer olduğu belirtilmelidir. Din, seküler toplumun besleyicisi konumunda olmasının yanı sıra, Amerikan kimliğini oluşturan en önemli kaynaktır, referanstır. Çalışma ahlakı, dürüstlük, devlete ve topluma sadakat gibi değerlerin din tarafından sağlamış olduğu unutulmamalıdır.<sup>24</sup>

Din; politik alanda bir uzlaştırma vasıtası, dindarlık ise iyi bir vatandaş olmanın göstergesidir. “*Devletin varlık sebebi olarak en üst seviyede bir Amerikan mytosu yaratabilmek için din, önemli bir fonksiyona sahip bulunmaktadır. Dini bir aktiviteye iştirak etmek, ister içten isterse sadece ritüel şeklinde olsun, bu iyi bir vatandaşlık göstergesi, politik ve sosyal yönden ispat vasıtasıdır.*”<sup>25</sup>

ABD’de dinin devlet içindeki varlığı, neredeyse göz kamaştırıcıdır. Çünkü ABD başkanları seçildikten sonra İncil üzerine yemin eder, mahkemelerde İncil üzerine yemin edilir, başkanların konuşmasında din fazlasıyla

<sup>22</sup> Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite*, 22.

<sup>23</sup> Ömer Çaha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 93-105.

<sup>24</sup> Yasin Aktay, “Amerika’da Din Devlet İlişkileri ve Dini Cemaatlerin Etkisi”, *Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını, 2003), 38.

<sup>25</sup> J. P. Roche, “ABD’de Din ve Politika”, trc. Münir Koştaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXX (1988), 264.

yer alır. Hatırlayınız; önceki Başkanlardan George Bush'un, yemin merasimi papaz Billy Graham'ın konuşmasıyla açılmıştı. Tanrı'ya hamd ederek konuşmasına başlayan Başkan Bush da, "Mavi kubbenin altındaki en büyük devletini ve milletini Tanrı korusun"<sup>26</sup> diyerek din, devlet üzerindeki etkisini ortaya koymuştu.

ABD'nin ortaya koymuş olduğu tecrübe, Talcott Parsons, Edward Shils Ve Robert Bellah tarafından detaylı olarak tartışılan sivil din tezini de ortaya çıkarmıştır. Bu tezin arkasında yatan ana fikir, kurumsal dinler bakımından giderek sekülerleşen ileri sanayi toplumlarında kamusal dinlerin toplumsalın değerlerini belirlemek toplumsal bilik ve bütünlüğü sağlamak ve duygu ve düşüncelerin ifade edilmesini kolaylaştırmaktır. Toplumun ihtiyacını karşılayan sivil din kendini, kurumsal dinlere karşı bir nevi işlevsel bir eşdeğerlilik konumuna yükseltir.<sup>27</sup> Bellah'ın temsilciliğini yaptığı sivil din, bireyin bir vatandaş olarak rolünü ve mensubu bulunduğu zaman ve tarih içindeki yerini ve anlam dünyasının şartlarıyla şekillendiren inanç, ritüel ve semboller bütünü"dür. Bellah'ın tanımına göre sivil din, her milletin hayatında bulunan ve kendisiyle kendi tarihsel tecrübesini aşkın telakki ettiği hakikatin ışığında yorumladığı din veya dini boyuta işaret eder. Buradan baktığımızda sivil dinin -Amerikan sivil dinine geldiğimizde bu daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacak- geçmişi geleceğe daha doğrusu geçmişi bugüne ve bugünü geleceğe bağlayıcı bir fonksiyon icra ettiğini söylememiz yanlış olmaz. Zaten bu Amerikan sivil dininin var olduğunu ve öteki dinler gibi incelenmeye değer olduğunu söyleyen Bellah da, Amerika'daki başkanların konuşmalarının bir içerik analizini yapmak suretiyle bir sonuca ulaşıyor.<sup>28</sup>

Sonuç olarak, kilise ile devlet arasındaki keskin ayırım ve din özgürlüğüne verilen önem, Amerikan laikliğini ve toplumunu hem farklılaştırmakta ve hem de özgürlükçü bir ton kazandırmaktadır. Bu özgürlükçü tu-

<sup>26</sup> Süleyman Hayri Bolay-Mümtaz'er Türköne, *Din Eğitimi Raporu* (Ankara: Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 1995), 57.

<sup>27</sup> Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 661.

<sup>28</sup> Fatmanur Dikmen, "Doç. Dr. Kemal Ataman ile Sivil Din Üzerine Bir Söyleşi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 153.

tum, ABD’de büyük bir uzlaşa ile pasif laikliğin egemen ideoloji olmasına kaynaklık etmektedir. Pasif laikliğin egemen ideoloji olmasından dolayı da Müslümanlar, ABD’de dini kıyafetlerini okul ve işyerlerinde giyebilmekte, cami ve İslami okullar açabilmektedir.<sup>29</sup> Siyasal dünyada kendini gösteren bu tür dinselcilere izin veren uygulamalar, ABD’nin dini değerler üzerine inşa edilmiş bir ülke olduğu görünümüne kaynaklık etmekle beraber<sup>30</sup> dinin kamusal hayatta tehlike olmayacağını da ifşa etmektedir. Din ile modern değerlerin bir arada yaşayabileceğinin göstergesi, ABD tipi laiklik, siyasal düzen veya özgürlükçü-liberal laiklik çeşidi olsa gerektir.

### ***Fransa: Kamusal Hayatta Dinin Yasaklanması***

Fransa, Türk siyasal tarihinde din-siyaset ilişkisi ve laiklik bağlamında oldukça dikkate şayan bir ülkedir. Fransa ve Paris, Osmanlı’nın son döneminden itibaren hem Osmanlı aydınlarının sığınağı olmuş hem de yeni fikirlere kaynaklık etmiştir. Bunun yanı sıra, Fransız entelektüel birikimden fazlasıyla etkilenmiş olan Türk aydını ve bir kısım seçkinler, din devlet ilişkilerini farklı değerlendirmiş ve laikliği de baskıcı bir karakter arzetmiştir.<sup>31</sup>

Fransa’da din-devlet ilişkilerini belirleyen temel parametreler, 1789 Fransız İhtilali ve 1905 yılında yapılan devlet ile kilisenin ayrılmasına dair yapılan kanundur. Öncelikle 1905 yılında yapılan kanun; devlet ile kilisenin siyasal, ideolojik ve mali açıdan ayrılması, devletin kiliseye sağlamış olduğu maddi desteğe son verilmesi, kilise mallarının devlet denetimi altına alınması ve kilisenin siyasal söylem ve eylem içinde olmasının yasaklanması gayesini taşımıştır.<sup>32</sup> Ancak 1905 yılında yapılan bu kanuna kadar Fransa’da birçok olay yaşanmış, yer yer siyasal ve toplumsal çatışma meydana gelmişti. Napoleon Bonaparte, 1789 ihtilali sonrasında ortaya çıkan kaosa, 1801’de Katolik Kilisesi ile Konkorda Anlaşması’nı imzalayarak son vermişti. 1905’e kadar geçerli kalan bu anlaşmaya göre, devlet papazların maaşlarını ödeyecek ve atamalarında söz sahibi olacaktır. Bu anlaşma ile kilise, maddi gelir sağlamış

<sup>29</sup> Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 74-75.

<sup>30</sup> Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite*, 22.

<sup>31</sup> Bolay-Türküne, *Din Eğitimi Raporu*, 53.

<sup>32</sup> Hakan Yılmaz, *Laiklik: Türkiye’deki Uygulamaları, Avrupa ile Kıyaslamalar, Politika Önerileri* (İstanbul: Bilge Adamlar Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2014), 13.

ve ilk ve orta eğitimi kontrol altına almıştır. Ancak bu anlaşma, laik cumhuriyetçiler ile Katolik monarşistler arasındaki savaşı bitirmeyi başaramamıştır. İki grup arasındaki düşmanlık, neredeyse, iki Fransa arası savaşa dönüşmüş durumdaydı. 1870 yılında Üçüncü Cumhuriyet'in kurulmasıyla beraber, kilisenin nüfuzuna karşı olan cumhuriyetçiler etki ağını artırmaya çalışıyorlardı. Cumhuriyetçi Milli Eğitim Bakanı Jules Ferry eğitimde laikleşmeyi “bedava, laik ve mecburi okul” sloganı ile savunuyordu. Bu süreçte, 20. yüzyıl henüz başlarında kilise karşıtlığı devlet politikaları sonucunda binlerce Katolik Okulu kapatılmış, 30.000 kadar ruhban sınıfı mensubu da Fransa'dan sürgün edilmişti. Bu tarihsel perspektifin sonucunda ortaya çıkan 1905 Kanunu, kilise ile devlet arasındaki ayrımı netleştirmeyi vadediyordu. Kanun, Meclis oylamasında 233'e karşı 341; senato'da ise 102'ye karşı 181 oyla kabul edilmişti. Ancak bu meclis ve senatodaki durum, yaşanan ayrışmanın resmi gibiydi. Kanun üzerinde Parlamento'da yaşanan görüş ayrılığı, toplumdaki bölünmüşlüğü de resmediyordu. Haliyle Papa, Fransa Katolik Kilisesi ve Katolik basın, kanuna tamamen karşı çıkıyordu.<sup>33</sup>

III. Cumhuriyet ile birlikte büyük bir değişim yaşanmaya başlar; “1880 yılında pazar günleri çalışma yasağı kaldırıldı, 1881'de mezbeplere ait mezarlıklar kaldırıldı ve 1884'te boşanma hukuku değiştirildi. Lois Ferry ve Loi Goblet dünya görüşü bakımından tarafsız bir okul sistemi oluşturup, kilise kökenli eğitici personel yerine, laik personel getirdiler.”<sup>34</sup> Bundan dolayı, 1880'li yıllar okulların laikleşmesi açısından bir dönüm noktasıdır. Bunun yanı sıra, eğitim personelinin laik olmasının yanında, ilkokullar ücretsiz ve mecburi olmuş ve okullarda dini eğitim vermekten vazgeçilmiştir. Kamusal eğitim personeli büyük ölçüde laikleştirilmiştir. 1789 ihtilalinin temel prensiplerinden biri olan laik ahlak, aşama aşama toplumsal bağı sağlayan temel bir değer olmaya başlamıştır.<sup>35</sup>

V. Cumhuriyet Anayasası'nın ilk bölümünün ikinci maddesine göre, Fransa, bütün inançlara saygı duyan laik bir cumhuriyettir. Fransız kültür ve

<sup>33</sup> Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, 21.

<sup>34</sup> Peter Antes, “Fransa'da Sekülerizm ve Laiklik”, *Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını, 2003), 10.

<sup>35</sup> Jean Bauberot, “Fransa: ‘Laik Cumhuriyet’, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*”, der. Jean Bauberot (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 98.

zihniyetinde laiklik, anayasada, “laicite” terimi ile ifade edilmektedir. Fransa devleti ile kilise arasında olması gereken ilişkiyi tanımlamak için kullanılan laicite kavramı, farklı birçok anlamı içinde barındırır. 2003 yılında Fransa Cumhurbaşkanı olan Jacques Chirac, yapmış olduğu konuşmada laisite’yi övmüş ve şunları söylemişti: “Laisite, geleneklerimize kazanmıştır”, “Laisite ilkesi; cumhuriyetin köşe taşı ve saygı, hoşgörü ve diyalog gibi ortak değerlerimizin harmanlandığı bir bohçadır.” Anlaşılacağı üzere, sosyal barışın ve milli ahengin vazgeçilmez unsuru olan laisite, cumhuriyetin önemli başarılarından birisi olarak görülmektedir.<sup>36</sup>

Chirac’ın görüşlerini dönemin başbakanı Jean Pierre Raffarin de desteklemiştir. Raffarin’e göre laisite, öncelikle herkesin kanaatlerini özgürlük, güvenlik ve hoşgörü içinde açıklamasına izin veren en önemli değer olup, temel hareket tarzını belirleyen ilkedir. Bu ilke, Fransa’yı birbirine muhalif cemaatlerin savaş meydanı olmaktan korur.<sup>37</sup> Kısacası laisite, hayatın her alanını kuşatan ve dinsel bir değere dönüşen bir ilkedir.

Fransa’da tarihsel bağlamı oldukça gerilere giden laikliğin serancamı burada da son bulmaz. Derin bir şekilde laikleşmiş bir ülke olan laiklik, 1946 yılında Fransa’da anayasal bir prensip haline gelmiş, anayasal bir hüviyete kavuşmuştur. Fransız siyasetinde oldukça önemli bir yere sahip olan laikliği, 1946 yılında Anayasa Komisyonu Başkanı; “*Laiklik, bir felsefe veya doktrin değildir, bütün düşüncelerin ve doktrinlerin bir arada var olmasını ve bütün inançlara saygıyı ifade eder*”<sup>38</sup> biçiminde tarif etmiştir.

Genel olarak Fransız laikliği, militan, sert laiklik olarak tanımlanmıştır. Bu çeşit laiklik, kamusal alandan dinin tamamen dışlanmasını hedefler ve baskıcı bir nitelik taşır. Her ne kadar zamanla militan laiklik yumuşasa da, Fransız laikliğindeki dışlayıcı öz, ideolojik açıdan devam etmektedir.<sup>39</sup> Bu ideolojik öz canlılığını korumasına rağmen, günden güne dinler de varlığını hissettirmeye başlamışlardır. Çünkü dinler, sivil toplumun önemli bir

<sup>36</sup> Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite*, 19-20.

<sup>37</sup> Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite*, s. 20.

<sup>38</sup> Francis Messner, “Fransa”, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, edit: Ali Köse-Talip Küçükcan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 115.

<sup>39</sup> Ahmet Yükleyen-Ahmet T. Kuru, *Avrupa’da İslam, Laiklik ve Demokrasi: Fransa Almanya, Hollanda* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2006), 21.

parçasıdır.<sup>40</sup>Fransa'nın dini bakımdan tekeli bir yapıya sahip olmasının arka planında, Fransa'nın aydınlanma düşüncesinin güçlü etkisine maruz kalması, aydınlanmanın anavatanı olması bulunmaktadır. Siyasal ve toplumsal alanda dinden bağımsız bir kimlik oluşturmada bu tarihsel arka planın etkisi oldukça fazladır.<sup>41</sup>

Fransız laikliğinin temel güzergahları şöyle betimlenebilir; öncelikle devlet, dinleri kabul etmese de tanımaktadır. Dinlerin felsefi ve ruhani değerleri üzerinde bir yargıda bulunmaksızın sivil toplumdaki varlıkları kabul edilmektedir. Dernek ve örgütlerde olduğu gibi dinlerde ne desteklemekte, ne de onları topluma fayda sağlayan bir kurum olduğu kabul etmektedir. Din, devlet alanının dışında ve görünmezdir, muhatap kabul edilemez. Devlet, her fert için mensup olduğu veya bağlandığı topluluğun dini-ne inanma imkânını vermektedir. Herhangi bir dini mezhebin kamu eğitimi yeri yoktur. Ancak devletin farklı dinlere yardımı dolaylı yollardandır; bu yardım, dini derneklere vergi muafiyet ve indirimini sağlamak biçimindedir. Din ve vicdan hürriyeti, anayasal güvence altına alınmıştır. Dini makam ya da dini veya felsefi grupların kamusal tartışmalar katılmasına izin verilmektedir. Farklı dini duyarlılığı olanlar da, danışma komitelerinde yer alabilmektedir. Ancak bu komiteler, toplu için ahlak savcısı rolünü de oynayamamaktadır.<sup>42</sup>

Fransa 19. Yüzyıl'dan itibaren sekülerliğe doğru evrilmeye başlamış ve eğitimin seküler bir niteliğe kavuşması amaçlanmıştır. Bu süreç ile beraber devlet neredeyse dinin ve kilisenin yerine geçmiş ve devletin erdemlerine olan inanç en üst düzeye ulaşmıştır. Bu bağlamda, dini okullar üzerinde devlet kontrolü artmış, devletin dinsel alan üzerindeki hakimiyeti genişlemiştir.<sup>43</sup>

Fransız hukukuna göre devlet, hakların kullanılmasını sınırlayabilir ve bu sınırlandırma kamu düzeni gibi bir gerekçe ile de meşrulaştırılabilir. Kamu güvenliği için devlet hakların kullanımını sınırlayabilir. Çünkü Kamu düzeni; halkın güvenliğini, huzurunu ve sağlığını korumak biçimi-

<sup>40</sup> Bauberot, "Fransa: 'Laik Cumhuriyet'", 100.

<sup>41</sup> Fatih Duman, "Din ve Siyaset", 538.

<sup>42</sup> Bauberot, "Fransa: 'Laik Cumhuriyet'", 105.

<sup>43</sup> Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laiklik*, 48.

minde ifade edilen klasik devlet fonksiyonlarının icrasına imkân veren bir doktrin<sup>44</sup> olarak anlaşılmaktadır.

Kamu düzeni söylemi, laikliğe dışlayıcı, baskıcı veya militan bir misyon yüklemektedir. Dışlayıcı bir fonksiyona sahip olan Fransız tipi laiklik, dine yönelik baskıcı bir politika izlemektedir. Kuru'ya göre, bu dışlayıcı laiklik, homojen bir ulusal kimlik ve laik bir kamusal alan hedefleyen cumhuriyetçi politikanın bir parçasıdır.<sup>45</sup> Laiklik, kamusal alan inşasının ideolojik aygıtı konumundadır.

Bunun yanı sıra, Fransa'da dini simge ve söylemler kamusal alanda kullanılamaz; her türlü dinsel simge devlet okullarının dışında olmalıdır. Fransız devlet kurumlarında Kitabı Mukaddes'e el basarak yemin etmek, Tanrı'ya referansla konuşmalar yapmak veya dua ile açılış yapmak söz konusu değildir. Ancak Katolik özel okullar, devlet desteği alabilmektedir. Pazar günleri dışında öğrencilerin din eğitimi için kiliseye gitmelerine de imkân tanınmaktadır. Öğrencilerin devlet okullarında dini simge bulundurmaları da yasaktır.<sup>46</sup>

Fransa'da din özgürlüğünün varlığı veya sınırı bağlamında en iyi örnek Müslümanlardır. Çünkü Fransa'da Katoliklikten sonra en büyük din, İslamiyet'tir. Bu ülkede Müslümanlara yönelik olumlu bir eğilim görmek oldukça zordur. Devlet okullarında din dersi olmadığı için Müslüman öğrencilerin resmi eğitim sistemi bağlamında dinlerini öğrenmeleri söz konusu değildir.<sup>47</sup>

Fransa'da devlet-İslam ilişkilerinde en çok tartışılan konu, kız öğrencilerin devlet okullarında başörtüsü takması meselesidir. Başörtüsü konusu, 1989 yılında üç Müslüman kız öğrencinin liseden çıkartılması ile gündeme gelmiştir. Bununla beraber başlayan tartışmalar, Fransız elitini iki gruba bölmüştür. Birinci grup, özellikle devlet okulları söz konusu olunca, militan laikliği savunarak başörtüsü yasağını desteklemektedir. Devlet okullarında başörtüsü yasağını savunan bu grup, sosyalistler, göçmen düşmanı şovyanist milliyetçiler ve feministler gibi değişik kesimleri içermektedir. İkinci

<sup>44</sup> Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite*, s. 60.

<sup>45</sup> Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, 137.

<sup>46</sup> Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, 112-113.

<sup>47</sup> Yükleven-Kuru, *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya, Hollanda*, 23.



ci grup ise, çok kültürlülüğü savunan solcular, göçmen karşıtı olmayan sağcılar, Hıristiyan ve Müslüman dini grupları kapsamaktadır. Bu grup laikliğin yeni, açık fikirli ve çoğulcu bir şekilde yorumlanmasını, laikliğin liberal bir forma kavuşması gerektiğini savunmaktadır.<sup>48</sup>

Ancak son dönemde, bu katı, dışlayıcı laiklikten uzaklaşmaya başladığını da belirtmeliyiz. Liselerde, kolejlerde, hastanelerde, hapisanelerde ve orduda Aumônier adı verilen ruhsal arınma mekânı ve yine Aumônier isimli din adamı bulundurulmasına izin verilmektedir.<sup>49</sup>

Fransa katı, dışlayıcı laiklikten yavaş da olsa uzaklaşmakta ve din-devlet ilişkileri daha özgürlükçü bir forma bürünmeye başlamıştır.

### ***Almanya: Devlet ve Kilise Ayrılığı***

On altı eyaletten oluşan ve federal bir devlet olan Almanya, din-devlet işleri konusunda farklı bir örneklik teşkil etmektedir. Öncelikle her eyaletin kendi anayasası bulunmakta ve her eyalet kendi içinde farklı özellikler taşıyabilmektedir. Eyalet anayasası, Alman anayasasına göre ikincil bir önemdedir. Alman anayasası, herhangi bir dine veya kiliseye atıfta bulunmaz. Anayasaya göre, tüm dinlere eşit muamele yapılmalıdır. Almanya'nın resmi bir dini veya kilisesi yoktur. Weimar Anayasası bu konuda oldukça açıktır; "*Devletin herhangi bir kilisesi yoktur.*"<sup>50</sup>

Öncelikle Almanya'da din-devlet ilişkilerinin ortaklık ve otonomi prensibine dayandığını belirtelim. Almanlar, kilise ve devlete birbirini karşılıklı olarak dışlayan ve birbirinden tamamen farklı insani faaliyetler olarak bakmamaktadırlar. Alman halkı, bu iki kurumu birbiriyle dayanışma içinde Alman toplumunun istikrarına ve refahına katkıda bulunabilecek ortaklar olarak algulamaktadır. Ortaklık prensibiyle bir şekilde gerilim içinde bulunan ya da onu bir ölçüde dengeleyen bir başka prensip otonomi ya da self-determinasyon ilkesidir. Alman zihin yapısı kilise ve diğer dini organizasyonların bağımsız olmasını temel bir hak olarak algulamakta ve onları ta-

<sup>48</sup> Yükleyen ve Kuru, *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi: Fransa Almanya, Hollanda*, s. 24.

<sup>49</sup> Fazlı Arabacı, "AB Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri ve Türkiye", *AB Ülkelerinde Dinler ve Laiklik* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2003), 31.

<sup>50</sup> Gerhard Robbers, "Almanya", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, edit: Ali Köse, Talip Küçükcan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 43.

mamen kendi kaderleriyle baş başa bırakılmaktadır. Kiliseler ve dini organizasyonların sahip oldukları otonomi alanına devlet hiçbir şekilde müdahale etmemektedir.<sup>51</sup>Almanya’da devletin tarafsızlığı ilkesi oldukça geçerli ve etkilidir. Buna göre devlet, hiçbir inanç söyleminin lehinde veya aleyhinde olamaz. Bu ilkeye göre devlet, neyin din ya da dini davranış veya neyin iyi veya kötü olduğunu da belirleyemez.<sup>52</sup>

Din-devlet ilişkileri bağlamında otonomi ilkesinin yanı sıra, tarafsızlık ve pozitif özgürlük ilkeleri de etkilidir. *“Devlet, hiçbir kilise ile özdeşleştirilemez. Devletin resmi statüde bir kilisesi yoktur. Devletin spesifik olarak herhangi bir dine eğilim duyması mümkün değildir. Öte yandan dini kurumlar sosyal gruplara göre dezavantajlı bir duruma düşürülemezler. Devlet ateizmi tamamen yasaktır.”* Kommers’in ifadesiyle, *“Pozitif anlamda din özgürlüğü devletin dini kişiliğın rahat ve özgür olarak gelişmesi için uygun bir sosyal düzen yaratması”*<sup>53</sup> anlamına gelmektedir.

Federal Alman Cumhuriyeti Anayasası’nda din özgürlüğü açık bir şekilde yer almaktadır; Din, İnanç ve Vicdan Özgürlüğü başlığını taşıyan 4/1-3. Maddesinde *“Din ve vicdan hürriyeti ile dini ve felsefi inançları açıklama hürriyeti hiçbir şekilde ihlal edilemez. Dini ibadetleri serbestçe yerine getirmek teminat altına alınmıştır”*<sup>54</sup> denilmiştir.

Din özgürlüğüne vurgu yapılan Alman yasalarında laiklik veya sekülerizm gibi kavramlarının bulunmadığı da belirtilmelidir. Devletin de resmi bir dini de bulunmamaktadır. Devlet herhangi bir grupla kendini özdeşleştiremez, bir göremez. Ateist de olmayan devlet, dini cemaatlerin işlerine müdahalede bulunmaz.<sup>55</sup>

Pozitif bir hak olarak din özgürlüğü, özgür uygulamaların korunması açısından da önemlidir; çünkü özgürlüğe, özgürlüğün uygulanma fırsatını kapsayan bir imkan olarak bakılmaktadır. Trier Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden Robbers pozitif din özgürlüğünün dini tarafsızlıkla uyum içinde olmasını ge-

<sup>51</sup> Monsma-Soper, *Çoğulculuğun Meydan Okuması*, 159.

<sup>52</sup> Nil Mutluer, “Yapısal, Sosyal ve Ekonomi Politik Yönleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Sosyo-Ekonomik Politikalar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, 2014), 60.

<sup>53</sup> Monsma-Soper, *Çoğulculuğun Meydan Okuması*, 160.

<sup>54</sup> Robbers, “Almanya”, 43.

<sup>55</sup> Robbers, “Almanya”, 47-48.

rektiğini vurgulamaktadır: “*Pozitif din özgürlüğü devletin dini davranış ve hayat için aktif olarak alan yaratması anlamına gelmektedir. Bu dinin geliştirilmesi ya da desteklenmesi anlamına gelmemektedir. Ateistler devletin dini desteklemesine itiraz edebilirler. Bu dine uygulama alanı oluşturulmasıyla ilgilidir. Dindar insanların dinlerini uygulamaları için böyle bir şeye ihtiyaç vardır.*”<sup>56</sup>Bu anlayıştan mütevellit, devlet ile kilise kurumlarının müşterek çalışması zorunlu hale gelmiştir. Bugün kiliseler, sosyal ve ekonomik bakımdan oldukça avantajlı bir konuma sahip olmuşlardır. Kiliselerin vergi toplama hakkı, binalarının devlet tarafından onarılması çeşitli sosyal içerikli işler için devlet tarafından tahsis edilen zorunlu yardımlar vb. bu avantajlı konumun örnekleridir.<sup>57</sup>

Sonuç olarak Almanya’da laiklik, din ve devlet işleri tarafsızlık ilkesi etrafında şekillenmektedir. Bu sayede hem birey ve dinin hakları korunmakta hem de din kendi öznelliğini korumaktadır.

### ***İngiltere: Din ile Kilisenin Ortaklığı***

Resmi adı, Büyük Britanya ve Kuzey İrlanda Birleşik Krallığı olan bu devlet, dört farklı ülkenin birleşmesinden oluşmaktadır. Bunlar; İngiltere, Galler, İskoçya ve Kuzey İrlanda’dır.

İngiltere’de din devlet ilişkileri, Almanya ve özellikle Fransa’dan oldukça farklıdır. Tedrici olarak toplumsal ve siyasal değişimini gerçekleştiren İngiltere, 13. Yüzyıl’da Magna Carta’yı imzalayarak sınırlı temsili demokrasiye geçmiştir. Tam demokrasiye geçişinin on dokuzuncu yüzyılda olduğu belirtilmelidir.

İngiltere’nin siyasal dünyasında Anglikan Kilisesi önemli bir yere sahiptir. 16. Yüzyıl’dan itibaren resmi kilise statüsüne sahip olan Anglikan Kilisesi, önemli bir realitedir; politik güç ve imtiyazların merkezindedir.<sup>58</sup>

İngiltere’nin din haritası her geçen gün çeşitlenmektedir. Göçmenler tarafından İngiltere’ye taşınan yeni ve farklı dinler ve oluşumlar, aynı zamanda mevcut dinlerin de sorgulanmasına neden olmaktadır.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Monsma-Soper, *Çoğulculuğun Meydan Okuması*, 160-172.

<sup>57</sup> Jean Martin Quedraogo, “Almanya’da Kiliseler ve Devlet”, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, trc. Fazlı Arabacı (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 51.

<sup>58</sup> Monsma, Soper, *Çoğulculuğun Meydan Okuması*, 124-126.

<sup>59</sup> Bernard D’Hellencourt, “Birleşik Krallık’ta Hıristiyan Sekülerleşmesi’nin Değişkenleri”,

İngiltere'nin tarihinde önemli bir ağırlığa sahip olan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne göre de din özgürlüğü devletin koruması altındadır: *'Herkes düşünce, bilinç ve din özgürlüğüne sahiptir. Kişinin dinini ya da inancını yaşama hakkı ancak kamu güvenliği, düzenin sağlanması, sağlık ve başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması gibi yasanın emrettiği hallerde kısıtlanabilir.'*<sup>60</sup>

İngiliz kilisesinin resmi bir kilise olması temel olarak şu anlama gelir; kilise ne devlet ile bütünleşmiştir ne de Din İşleri Başkanlığı'nın bir birimidir. Resmîlik statüsü, Anglikan Kilisesi'ne bazı haklar kazandırmıştır; Avam Kamarası'nın çatısı altında Meclis Başkanlığı'na bağlı bir kilise açılabilir. Oxford, Cambridge ve Durham gibi bazı üniversitelerde üniversite kilisesi açılabilir. Oxford, Cambridge ve Durham gibi bazı üniversitelerde belirli sayıda profesörlük hakkına sahiptir. Ulusal günlerde ve olaylarda öncüdür ve Lordlar Kamarası'nda sandalyeye sahiptir. Kral ve Kraliçe tahta çıktığı zaman, tacı başpiskopos tarafından giydirilir. Kilise tarafından organize edilen Ekmek Şarap Ayını'na kral veya kraliçenin katılması zorunlu olmakla beraber katılması talep edilir.<sup>61</sup>

İngiltere'de devletin başı olan kraliçe aynı zamanda İngiltere kilisesinin yani Anglikan Kilisesi'nin de başıdır. Din-devlet ilişkisi bağlamında oldukça farklı bir yere sahip olan İngiltere'de bazı seküler uygulamalar dini nitelik arz eder. Taç giyme töreni, dini bir tören olup kral tacını Cantorbury Başpiskoposu'ndan alır. Kral, parlamenter görevlerine dua ederek başlar ve Anglikan Kilisesi parlamentoda temsilci bulundurur. Aynı zamanda parlamento, kilisenin örgütlenmesinde yetkiye sahiptir ve kilisenin doktrin ve ibadetlerini denetler. Kilise harcamalarının yarısı devlet tarafından karşılanır ve kilise diğer gelirlerinden dolayı doğacak olan vergiden de muafıdır. Birçok okul kiliseye bağlı olup devletten yardım alır. Aile itiraz etmediği müddetçe din dersleri mevcut müfredat içinde okutulabilir. 1944 yılında yapılan bir yasal değişiklikle, din derslerine dua ile başlamak mecburi hale

*Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, trc. Fazıl Arabacı (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 168.

<sup>60</sup> Monsma-Soper, *Çoğulculuğun Meydan Okuması*, 140.

<sup>61</sup> Rebecca Catto-Grace Davie, "İngiltere", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, edit: Ali Köse-Talip Küçükcan (İstanbul: ISAM Yayınları, 2008), 153.

getirilmiştir. Ayrıca dini inanca sahip olmayan birisi din derslerinden muaf olabileceği gibi, herhangi bir kimse dini görüşünden dolayı da öğretmenlik görevinden muaf tutulamaz.<sup>62</sup>

İngiltere’de devlet sadece dini okulları finanse etmekle kalmaz; ordu-da hapishanelerde, sağlık kuruluşlarında insanlara dini mekânlar hazırlar ve dini hizmet sağlayacak personelin giderlerini sağlamakla görevlidir.<sup>63</sup> İngiltere’de devlet ve kilise arasındaki ortaklık, her geçen gün gücünü kaybetmektedir. Ancak bu iki güçlü kurum arasındaki ilişkiler ulusal istikrarın teminatı olarak görülmeye devam etmektedir. İngiltere’nin kilise-devlet politikasının sınırları şöyle tasnif edilebilir; din ve kiliselerin oynayacağı önemli kamusal roller vardır. İngiliz resmi din kurumu, kamuya hizmet eden bir karaktere sahip olduğu vurgulanmalıdır.<sup>64</sup> İngiltere’de din eğitimi ve hizmetleri devlet tarafından karşılanır. Din dersleri, resmi müfredatın bir parçasıdır. İngiltere’deki özgürlükçü gelenek, devletin dine bakışında kendini göstermektedir. Bundan dolayı din karşıtı bir tutum hiçbir zaman resmi tutam haline dönüşmemiştir.<sup>65</sup>

Anlaşılabacağı üzere İngiltere, siyasal ve toplumsal gelenekleri açısından kendine özgü özelliklere sahip bir ülkedir. Başta demokratik değer ve kurumlar olmak üzere çok sayıda kurum ve geleneğin doğduğu ve geliştiği bu ülke, birçok konuda model ülke olarak kabul edilmektedir. ABD ve Fransa’ya örneklik eden İngiltere, örneklerin örneği olmasının yanı sıra, dünyada siyasal kurumları en çok taklit edilmiş ülke<sup>66</sup> olduğu da unutulmamalıdır.

### ***Sonuç ve Değerlendirme***

Modern zamanlarda ulus devletlerin oluşmaya başlaması ile beraber, din-devlet ilişkilerinin genetik kodlarında birtakım değişimler yaşanmıştır. Din ve devlet işlerinde yaşanan değişim laiklik anlayışının ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Ayrıca her devletin kendi tarihsel, sosyolojik ve siyasal

<sup>62</sup> Arabacı, “AB Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri ve Türkiye”, 17.

<sup>63</sup> Catto, Davie, “İngiltere”, 156.

<sup>64</sup> Monsma-Soper, *Çoğulculuğun Meydan Okuması*, 156.

<sup>65</sup> Bolay-Türküne, *Din Eğitimi Raporu*, 50.

<sup>66</sup> Koray Karasu, “İngiltere”, *Kamu Yönetimi Ülke İncelemeleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi KAYUM Yayınları, 2004), 85.

farklılığı, farklı anlayış ve modellerin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Ancak dinin etki alanının sınırlandırılması veya kısıtlanması, modern dönemlerin temel değişkeni olmuştur. Toplumsal bir değere dönüşen din, vicdani bir değer olmanın yanı sıra, toplumsal bütünleşme ve dayanışmanın bir parçası olarak telakki edilmiştir. Din, toplumları bir arada tutan kuşatıcı bir değer olmanın yanı sıra, iyi vatandaş olmayı kolaylaştıran bir unsurdur.

Aydınlanmanın anavatanı olan Fransa'nın militan veya katı laiklik anlayışının aksine ABD'de yaşanan dinsel özgürlük, toplumsal barışa katkı sunan en önemli değer olmuştur. Almanya'da ise din ve kilise kendi otonom ve özerk yapısını korumaya çalışırken İngiltere'de neredeyse kilise ile devlet bütünleşmeye doğru evrilmektedir. Her ülkenin yaşamış olduğu kendi toplumsal ve siyasal tecrübesi farklı modellerin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Ancak modernliğin kendi içinde yaşamış olduğu kriz veya modernliğin din yerine kuşatıcı bir değer üretememesi din ile devlet ilişkilerinin boyutlarını değiştirmeye başlamıştır. Fransa, katı laiklik anlayışında yumuşamaya; ABD'de dinsel özgürlükleri kısıtlamaya doğru gitmektedir. Göçmenler tarafından kurulan ABD'nin dünyaya pazarlamış olduğu özgürlükçü laiklik ve yanı sıra göçmen gerçekliği, din özgürlüğünün ve devletin sınırlarını yeniden belirlemeye başlamıştır. Özellikle son dönemde yaşanan toplumsal, siyasal ve ekonomik hareketler, din devlet ilişkilerini revize etmeyi zorunlu hale getirmektedir.

Aslında dünya için tek bir modelin olmaması da bir imkân olarak görülebilir. Her ülke kendi tarihsel, sosyolojik veya siyasal mecrasına uygun yeni bir model inşa edebilir. Nasıl ki ABD'nin özgürlükçü modeli kendi sosyolojisi ile uyumlu ise Türkiye'de kendi sosyolojisi ile ahenkli bir model inşa etmelidir. Türkiye yıllardan beri Fransa kaynaklı militan laiklik anlayışının sıkıntısını yaşamaktadır. Bu ülkenin yaşamış olduğu sorunların arka planında kendi sosyolojisine ait olmayan bir değer sıkıntısı bulunmaktadır. Türkiye, modern dünyanın değer yargıları ile uyumlu ve aynı zamanda kendi değer dünyası ile barışık bir model geliştirmelidir.

### **Kaynakça**

Adams, Arlin M - Emmerich, Charles J. *Din Ve Özgürlük*. trc. Latif Boyacı. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık, 1990.

- Aron, Reymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. trc. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1994.
- Aktay, Yasin, “Amerika’da Din Devlet İlişkileri ve Dini Cemaatlerin Etkisi”. *Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*. 29-48. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını, 2003.
- Antes, Peter. “Fransa’da Sekülerizm ve Laiklik”. *Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, 10-15. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını, 2003.
- Arabacı, Fazlı. “AB Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri ve Türkiye”. *AB Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*. 7-33. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2003
- Bauberot, Jean. “Fransa: ‘Laik Cumhuriyet’”. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*. der. Jean Baubérot. çev. Fazlı Arabacı. 93-106. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.
- Bolay Süleyman Hayri-Türköne, Mümtaz’er. *Din Eğitimi Raporu*. Ankara: Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 1995.
- Catto, Rebecca-Davie, Grace. “İngiltere”. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*. edit. Ali Köse. Talip Küçükcan. 151-173. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Çaha, Ömer. *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Duman, Fatih. “Din ve Siyaset”. *Siyaset*. edit. Mümtaz’er Türköne. 523-557. Ankara: Lotus Yayınları, 2003.
- D’Hellencourt, Bernard. “Birleşik Krallık’ta Hıristiyan Sekülerleşmesi’nin Değişkenleri”. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*. trc. Fazlı Arabacı. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.
- Erdoğan, Mustafa. *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*. Ankara: Liberte Yayınları, 2000.
- Fowler, Robert B.-Hertzke, Alan D.-Olson Laura L. “Amerikan Toplumunda Din ve Siyasal Kültür”. *Liberal Düşünce* 30-31, (Bahar-Yaz 2003): 45-67.
- Fuller, Robert. *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Gürsoy, Şahin - Çapçioğlu, İhsan, “Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006): 89-98.

- Gündoğan, Ali Osman. “Devlet ve Milliyetçilik”. *Doğu Batı Dergisi* 21 (Kasım, Aralık, Ocak 2002-3): 181-193.
- Gunn, Jeremy T. *Din Özgürlüğü ve Laisite*. çev. Hüseyin Bal-Ömer Faruk Altıntaş. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- İmga, Orçun. *Amerika’da Din Devlet*. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Kuru, Ahmet T. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Karasu, Koray. “İngiltere”. *Kamu Yönetimi Ülke İncelemeleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi KAYAUM Yayınları, 2004.
- Maalouf, Amin. *Ölümcül Kimlikler*. trc. Aysel Bora. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Monson, Stephen V. - Soper, Cristoper. *Çoğulculuğun Meydan Okuması*. Ankara: Liberte Yayınları. 2005.
- Messner, Francis “Fransa”. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*. edit: Ali Köse-Talip Küçükcan. 113-134. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Mutluer, Nil. “Yapısal, Sosyal ve Ekonomi Politik Yönleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı”. *Sosyo-Ekonomik Politikalar Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı*. 4-66. İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları, 2014.
- Roche, J. P. “ABD’de Din ve Politika”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXX (1988): 245-264.
- Robbers, Gerhard, “Almanya”. *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*. edit: Ali Köse-Talip Küçükcan. 45-60. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Sarıbay, Ali Yaşar. “Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslâm”. *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslâm*. der. E. Fuat Keyman-Ali Yaşar Sarıbay. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Sümer, Necati. *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötanazi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Tocqueville, Alexis de. *Amerika’da Demokrasi*. trc. İhsan Sezal. Ankara: Yetkin Yayınları, 1994.
- Tarhanlı, İştah B. “ABD Yüksek Mahkemesinin Kararları Işığında Din Özgürlüğünün Düzenlenmesi Sorunu”. *İdari Hukuku ve İlimleri Dergisi* IX/1-4 (1998): 299-321.



- Quedraogo, Jean Martin. "Almanya'da Kiliseler ve Devlet". *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*. trc. Fazlı Arabacı, 51-52. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.
- Yazıcıoğlu, Hulusi. *Bir Din Politikası Olarak Laiklik*. İstanbul: ŞA-TO Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Ergün. *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*. İstanbul: İstanbul Bilge Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Hakan. *Laiklik: Türkiye'deki Uygulamaları, Avrupa ile Kıyaslamalar, Politika Önerileri*. İstanbul: Bilge Adamlar Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2014.
- Yükleyen Ahmet-Kuru, Ahmet T. *Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya, Hollanda*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2006.



فتنة العولمة وسؤال الهوية  
(الهويات المعيارية والهويات السيالة)

Loui Ali KHALİL\*

*The Appeal of Globalization and the Question of Identity  
(Normative Identities and Liquid Identities)*

*Abstract*

The study asserts that globalization is an inevitable historical human movement that requires changing the way cultural groups deal with it. It will not be possible to defend the prejudices of dominant culture at some point unless it develops effective strategies to limit, circumvent or deal with it in a way that allows the cultural community to survive and to struggle and participate in cultural creations. One of the most important of these plans is the search for the essence of an identity that confers self-uniqueness, or gives it its own answers to existential questions.

If the question of identity is a prerequisite for cultural groups to survive, plans to limit globalization and the dominance of one model for a specific human experience promote normative thinking and normative systems in the face of liquid identities and cultures

*Key words*

Globalization, The standard of Arab, Liquid Identity, Dominance cultural, Standard Identity, Cultural biases.

\* - Associated professor, Qatar University, College of Art and Sciences, Arabic Departments, loui.khalil@qu.edu.qa.

تمهيد:

تؤكد الدراسة أن عد العولمة حركة إنسانية تاريخية حتمية يقتضي تغيير طريقة تعامل الجماعات الثقافية معها؛ إذ لن تجدي مدافعةً تحيزات الثقافة المسيطرة في مرحلة ما لم تقترن ببلورة استراتيجيات فعالة للحد من هذه السيطرة، أو الالتفاف عليها، أو التعامل معها بطريقة تسمح للجماعة الثقافية بالبقاء والصراع والمشاركة في الإبداعات الحضارية. ومن أهم هذه الخطط البحث عن جوهر الهوية الذي يمنح الذات خصوصيتها، أو يمنحها إجاباتها الخاصة عن الأسئلة الوجودية.

وإذا كان سؤال الهوية شرطاً أساسياً للجماعات الثقافية من أجل البقاء، فإن من الخطط التي تحد من تعول العولمة، ومن هيمنة أنموذج واحد لتجربة إنسانية محددة، تعزيز التفكير المعياري والأنظمة المعيارية، في مواجهة الهويات والثقافات السيالة.

### الكلمات المفاتيح:

العولمة، معيارية الثقافة العربية، الهوية السيالة، الهيمنة الثقافية، التحيزات الثقافية، الهوية المعيارية

ليس من المبالغة في شيء القول بتعدّد وجود مفهوم إنساني نال من الخطوة ما ناله مفهوم العولمة في شتى أصقاع العالم، ولا سيما في العقود الثلاثة الأخيرة؛ بأية الكمّ المتدفّق من الكتب والأبحاث التي صدرت عنه ولا تزال. بلغات العالم كلها تقريباً، وما أفرزته الصحف والمجلات العالمية من أبحاث ومقالات تتعلق به، وبأية الكثرة الكاثرة من المؤتمرات الدولية التي أقيمت من أجله، وتداولت ما يحفّ به من مظاهر. وما ذاك في الحقيقة إلا لأسباب تتعلق بالبنية الداخلية للمفهوم نفسه؛ كالتبيعة الشمولية للعولمة التي تجعلها مرتبطةً بالمستوى الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي<sup>1</sup>، وكل ما سوى ذلك من مستويات توطر لفعل إنساني حرّ يعبر عن توجّه مقصود للجماعة أو للفرد، وكذلك ما يختصّ بطابع الهيمنة الذي يصطبغ به المفهوم إن صحّ التعبير؛ إذ لا تكاد تنجو من تأثيره أي جماعة بشرية ذات خصوصية ثقافية؛ أو أي فرد يعي

<sup>1</sup> للتوسع في علاقة العولمة بالاقتصاد والسياسة ينظر: فتح العولمة (الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية)، هانس بيترمارتين وهارولد شومان. وما العولمة (الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم)، بول هيرست وجراهام طومسون. ومن الكتب التي ناقشت العولمة وعلاقتها بالثقافات والمجتمعات ينظر: الثقافة والعولمة والنظام العالمي الجديد، تحرير: أنطوني كينج. والعولمة الثقافية (الحضارات على المحك)، جبرار ليكرك ترجمة: جورج كتورة. والعولمة والثقافة (تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان)، جون توملينسون.

انتماءً من نوع ما.

ولعل هذا، أو قريباً منه، ما قصده تركي الحمد حين رأى أن مقولة هيغل عن العقل المطلق الذي يبحث عن الحرية أينما كانت يمكن أن تنطبق أيضاً على الثقافة العالمية التي تبشر بها العولمة في سعيها نحو الهيمنة<sup>2</sup>.

ومن ذلك أيضاً الطبيعة الحتمية للمفهوم؛ فهو - عند كثير من المُنظِّرين له - ضرورةً إنسانية لا سبيل إلى مدافعتها<sup>3</sup>، أو ضرورةً تاريخية لا تعبر عن لحظة مرحلية تزول بزوالها، بقدر ما تعبر عن منجز إنساني تاريخي<sup>4</sup>، أو هو حتمية اقتصادية وتقنية تقتضيها حركة السوق والإعلام والتطور العلمي<sup>5</sup>، والكلام على ذلك قياس.

وثمة سبب آخر يمكن أن يعد محورياً في هذا السياق - يُعَلِّل نسبةً كبيرة من الاهتمام المتنامي للعالم بالعولمة، وهو المعنى التداولي الخَطِر للمفهوم؛ ذلك أن المنطق الذي يحكم العولمة ومشروعها المبشر بنظام علمي جديد، يقوِّض مبدأ خصوصية التجربة الإنسانية؛ لأنه إذ يمثِّل في آلياته وإجراءاته شكلاً متطوراً من نظريتي الحتمية البيولوجية والثقافية؛ أو حتى شكلاً متطوراً من الحتميتين الاقتصادية والتقنية (التكنولوجية)، أو يمثِّل على حد تعبير (فرانسيس فوكوياما): (نهاية التاريخ)، فإنه - في الحقيقة - يبدو أكثر خطورةً وأشد تأثيراً؛ فإذا كانت النظريات ذات المنزع الحتمي، ولاسيما الاقتصادية منها، تسعى إلى تسويق رؤوس الأموال، والمكانة الاجتماعية لبعض الشرائح البشرية والطبقات الاجتماعية، بدعوى تميِّز بعض السلالات أو العائلات أو الأعراق وحتى الدماء، بعضها من بعض، مما يؤسس لشرعية اللامساواة، فإنها على الأقل لا تلغي خصوصية الجماعات، بل تؤكدُها، على حين يتأسس مفهوم العولمة على إلغاء الخصوصية؛ بحجة وجود أنموذج متفوق واحد فحسب، تعبر عنه القوة ذات الحضور المهيمن، وتتمثِّل في الوقت الراهن بالأنموذج الأمريكي، سياسياً وثقافياً واجتماعياً، وقد سبق للرئيس (تيودور روزفلت) أن جعل من تاريخ أمريكا مركزاً لتاريخ العالم كله في خطابه لمواطنيه في كنساس: «أصبح تاريخ أمريكا الآن هو السممة المركزية لتاريخ العالم الذي يحدوه الأمل بتطبيق ديمقراطيتها. أيها المواطنون كل واحد منكم يحمل على عاتقه عبء العمل الجيد؛ ليس من أجل مصلحة هذه

2 ينظر: الحمد، تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، تركي الحمد، ص22. ويبدو واضحاً أن مقارنة الحمد تحمل في طياتها تحيزات ثقافية ذات دلالة.

3 ينظر: ما العولمة، ص33.

4 ينظر النقاش حول هذه المسألة في: ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، برهان غليون وسهير أمين، ص11\_30. والغرب والإسلام، رسول محمد رسول، ص121\_123. والثقافة العربية، ص22-23.

5 ينظر: فتح العولمة، ص33.

الأمة فحسب، بل من أجل مصلحة البشرية جمعاء»<sup>٦</sup>. ولعل هذا ما أسماه ريموند وليمز «النهج الطبيعي المسيطر»<sup>٧</sup>. أو الحلم الأمريكي كما يحلو للبعض أن يصفه\_ مما يعني نقل النماذج الأخرى من متن التجربة الإنسانية إلى هامشها، تمهيداً لحوها نهاياً.

وعلى النماذج المغايرة للنموذج الأمريكي\_ من أجل أن تضمن لنفسها الاستمرار\_ أن تحذو حذو (النموذج/المثال) وتصبح جزءاً منه، لتحقيق أقصى تطور بشري يمكن أن يتيح التاريخ، ولو كان ذلك مقروناً بزواها وذويها في الآخر. أو يمكن لتلك النماذج، إن شاءت، أن تتوقع ضمن شرنقة الذات، وتعزل نفسها عن السياق التاريخي لتطور المجتمع الإنساني، وفي كلتا الحالتين تكون أمام شكل من أشكال الانتحار. ولعل هذا ما قصده برهان غليون حين رأى أنه«إذا استبدّ بنا هوس الدفاع والممانعة والمصارعة نسينا أنفسنا، وبقينا كما نحن، سعداء بجهلنا وتحلفنا، وإذا دوّخنا سحرُ الثقافة المسيطرة، ذبنا في غيرنا وفقدنا هويتنا»<sup>٨</sup>.

وتأسيساً على هذا الوجه من معنى العولمة يبدو التاريخ كأنه قد توقف حقاً؛ إذ لن يكون في الإمكان الإنساني أبدع من المُنجز الأمريكي\_ على أساس أنها القوة المهيمنة في هذه اللحظة التاريخية\_ مع تلاشي أي احتمال في إمكانية وجود بدائل لمنجزات إنسانية أخرى في المستقبل. وخير من يعبر عن هذا الرأي كتاب فوكوياما (نهاية التاريخ) الذي يمثل أنموذجاً صارخاً\_ وألياً\_ للفكر الذي يرى أن النظام الأمريكي، ولاسيما الاقتصادي والسياسي منه، يجسد غاية ما يمكن أن تصل إليه البشرية في تطورها التاريخي. ومع أن فوكوياما لم يضع كتابه دفاعاً عن العولمة أو تبشيراً بها، فإن تبنيّه للنظام الليبرالي المتمثل في المجتمع الأمريكي؛ على أنه أقصى تطور يمكن أن تصل إليه التجربة الإنسانية، جعل من المنطقي؛ بل من البديهي لدى أنصار العولمة أن يكون المجتمع الأمريكي بنظامه الليبرالي هو الأنموذج الذي يتوجب على العولمة أن تبشّر به.

وعلى الرغم من النقاش الذي أداره فوكوياما حول سلبيات يمكن أن يوصم بها المجتمع الليبرالي، فإنه لم يحد قيد أمثلة عن دعواه في عدّ المجتمع الليبرالي غاية ما يمكن أن يحققه التجربة الإنسانية في مسيرتها التاريخية، ولاسيما بعد فشل التجارب الأساسية الأخرى التي كانت تمثل نداءً أو نقبضاً لليبرالية، كالفاشية والشيوعية<sup>٩</sup>، وقد أشار الجاربي إلى مثل ذلك حين رأى أن العولمة تعمل «على تعميم نمط حضاري يخص بلداً بعينه، هو الولايات المتحدة الأمريكية

6 خطاب روزفلت (الأمة الجديدة) في كينساس 1910-8-31. www.theodoreroosevelt.org

7 الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، إدوارد سعيد، ص 60.

8 ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ص 57.

9 نهاية التاريخ والإنسان الأخير، فرانسيس فوكوياما، ص 23-33، 267-278.

بالذات، على بلدان العالم أجمع. وليست العولمة مجرد آلية من آليات التطور التلقائي للنظام الرأسمالي، بل إنها أيضاً وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبني نموذج معين، وبعبارة أخرى، فالعولمة إلى جانب أنها تعكس مظهراً أساسياً من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا، هي أيضاً إيديولوجياً تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمرته<sup>١٠</sup>، بل إن ثمة من يرى أن العولمة هي الاسم الحركي للأمركة<sup>١١</sup>.

وبهذا يصبح النظام العالمي الجديد، أو العولمة، شبيهاً بنظام آلة التصوير الناسخة، ويصبح أفراد المجتمعات الأخرى نسخاً (فوتوكوبي) طبق الأصل من الفرد الأمريكي؛ ولعل في أنشطة الأمم المتحدة وخطتها أكبر مثال على ذلك؛ إذ يرى ويل كيمليكا أنها تعكس « اللاتماثل في القوى الدولية، مميّزة آراء ومصالح الغرب... ولقد أدى هذا اللاتماثل الدولي ببعض المعلقين إلى القول: إن علينا أن نستبدل بالحديث عن (المجتمع الدولي) الحديث عن (القوى الغربية) أو حتى (الهيمنة الأمريكية)»<sup>١٢</sup>.

وبناءً على ذلك يبدو مشروع العولمة وجهاً جديداً من وجوه التعبير عن مقولات المدرسة الوضعية التي تعتقد بوجود الحقائق الموضوعية، وإمكانية تسيرها والاستفادة منها، وفوق كل شيء احتمالية تفسير هذه الحقائق، بواسطة نظرية موضوعية قابلة للاختبار، وغير مرتبطة جوهرياً بأية ثقافة، أو مراقب، أو طبع مزاجي<sup>١٣</sup>، وهذا يعني - فيما يعنيه - وجود حقيقة واحدة، غير متعددة في ذاتها، وغير متعددة في تفسيرها. والذي يعنينا في هذه الرؤية هو الشق الثاني الذي يقبل وجهة نظر واحدة فحسب في تفسير الحقائق! فإن من شأن هذا الرأي إلغاء مبدأ الاختلاف إلغاء تاماً، فلا مكان للتعددية ولا مكان للآخر<sup>١٤</sup>!

ولنفترض أننا قبلنا الرأي القائل بوجود تفسير واحد ووحيد للحقيقة، فأبي تفسير نقبل؟ ومن الذي يحدد ذلك؟ ومن الذي يضع المعايير التي تحكمه؟

10 العرب والعولمة (العولمة والهوية الثقافية، تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي) محمد الجابري، ضمن كتاب العرب والعولمة (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، ص 300.

11 ينظر: العولمة والهوية الثقافية (عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة)، عبد الإله بلقزيز، ضمن كتاب العرب والعولمة، ص 319.

12 أوديسا التعددية الثقافية (سير السياسات الدولية الجديدة في التنوع)، ويل كيمليكا، 1/27. وقد اضطررنا إلى تعديل نص الترجمة العربي بنقل (باء) استبدل من (الحديث عن القوى الغربية) إلى (الحديث عن المجتمع الدولي) ليستقيم المعنى الذي أراداه المؤلف، على أساس أن بقاء استبدل تدخل على المتروك، ولم أتدخل في غير ذلك من أخطاء أسلوبية مادامت لا تغير المعنى.

13 ما بعد الحداثة والعقل والدين، أرنست غلنر، ص 48.

14 للوقوف على نماذج شديدة الوضوح لرفض التعددية الثقافية في أكثر المجتمعات تطوراً ينظر: التعددية الثقافية، -1/36/37، وانظر النقاش الدائر حول رفض التعددية الثقافية حين تتعلق بالمهاجرين المسلمين: 166-1/155.

لم تسلم الحقائق الفوق بشرية التي جاءت من الله، عبر رسالاته السماوية، من الرفض والتكران، فوجدت من كفر بها ومن خالفها، على الرغم مما رافقها من تعزيزات سياقية وتاريخية وواقعية؛ أي إن مصدرها الإلهي لم يحمها من المخالفة، فوجدت من البشر من لم يُسلّم بها على مر التاريخ، وحتى الذين آمنوا بحقيقتها ذهبوا في فهمها وتأويلها مسارات متنوعةً مختلفةً جعلت للحقيقة أكثر من وجه، ولا سيما في الرسائل السماوية النصية التي يعد مصدر الحقيقة فيها قائماً على ما يسمح به النص من معانٍ وتأويلات. فإذا كان الأمر كذلك مع الحقائق المفارقة وفوق البشرية فإنه سيبدو من المتعذر قبول تفسير واحد وفهم أحادي لحقيقة ذات مصدر بشري!! لأنها حين ذلك لن تكون مطلقاً إلا بسلطة القوة والهيمنة؛ أي سلطة الفرض التي لا تنسجم مع الفطرة البشرية، ولعل هذا ما أدى إلى النظر إلى المدرسة الوضعية على أنها «شكل من أشكال الإمبريالية»<sup>15</sup>.

ومن هذا الوجه يغدو مشروع العولمة \_ في تبنّيه للرأي الواحد المهيمن \_ تراجعاً فكرياً معاكساً لحركة التاريخ وليس نهايةً له؛ لأنه يترد إلى منظومة فكرية كانت توأكب العصر الاستعماري (الكولونيالي)، عصر الهيمنة الأوروبية، حين كان يشكل «الوضوح والإصرار على» أو بالأحرى فرض \_ حقيقة متفردة وموضوعية بحسب ما يُزعم ... الأداة المفضلة للهيمنة»<sup>16</sup>.

والغريب أن العولمة بنسختها الأمريكية \_ التي ترى في نفسها تنويجاً لحركة التاريخ الإنساني \_ تتعارض مع القاعدة الفكرية لحركة (الحدائثة)، ولحركة (ما بعد الحدائثة) اللتين توجّهان حركة التطور الفكري والحضاري للثقافة الغربية، ولا سيما الأمريكية؛ ذلك أن الحركتين، في كثير من وجوههما، تبدوان غير مستقرتين، ولا تؤمنان بمبدأ القاعدة والمعيار، وترفضان وجود المطلق، وتميلان إلى الذاتية، وهما في حالة ثورة دائمة، حتى على منجزهما نفسه، مما دفع زيموتيتاومبالي استخدام مصطلح (السيولة) تمثيلاً لآلية تطورها وتعبيراً عن حركتهما الدائبة التي لا ضابط لها ولا قاعدة ولا معياراً،<sup>17</sup> واستعار عبد الوهاب المسيري المصطلح نفسه وطبقه بالمعنى نفسه أيضاً<sup>18</sup>. فكيف استقام الجمع بين هذين النقيضين: (القول بحقيقة واحدة ووحيدة هي الحقيقة الأمريكية، والقول بعدم وجود قواعد ثابتة أو معايير مطلقة)؟ لن يستقيم ذلك إلا إذا كان (الحلم

15 ما بعد الحدائثة والعقل والدين، 50.

16 المرجع نفسه، 51.

17 استخدم باومن مصطلح السيولة في كثير من كتبه؛ لعل أشهرها ما ترجم إلى العربية تحت عنوان (الحدائثة السائلة)، الذي صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016.

18 ينظر: الحدائثة وما بعد الحدائثة، عبد الوهاب المسيري وفتح التريكي، ص 29-16، 39-36.



الأمريكي) بوجهين، وجه حريري الملمس، ينادي بالحرية، وبجتمية الاختلاف، ويقبول التعددية، ويتجه هذا الوجه نحو الداخل الأمريكي، ووجه آخر غليظ خشن يقصي الآخر ويفرض مبدأ التعدد، ويتجه هذا الوجه من دون شك إلى الخارج، حيث الآخر الغريب! وكأنه باب من أبواب العوالم السحرية؛ في باطنه الرحمة، وفي ظاهره العذاب<sup>19</sup>.

وعلى الرغم من أن الازدواجية المقصودة لنسخة العولمة الأمريكية قد لا تبدو حقيقتها بسهولة للمراقب الخارجي، فإن شرائح واسعة من الناس في الطرف الآخر من الباب السحري أدركت بمرور الوقت أن تبني مثل هذا المشروع يشكل تهديداً لهويتها وخصوصيتها، فلم يلق منها القبول السريع الذي كان يعول عليه أصحاب المشروع أنفسهم بما أشاعوه من دعاية تُؤلي جلّ اهتمامها إلى الفتوحات التي يعدّها في المجالين الاقتصادي والإعلامي. بل لقد نشأت ردود فعل مضادة عنيفة، في كثير من أشكالها؛ القومية أو الدينية أو حتى القطرية<sup>20</sup>.

ويمكن القول بكثير من التأكيد: إن أهم ردود الأفعال التي واكبت التبشير بالعولمة انكفاء الجماعات الثقافية على ذاتها خوفاً على هويتها وتمايزاتها من الذوبان<sup>21</sup>؛ «ففي ظل هذه الأوضاع الجديدة يشتد حين الإنسان إلى خصوصية حميمة وهو يحيا في بيئة متشابكة مُربكة تنذر بزوال قضيته العامة، أو خصوصيته القومية»<sup>22</sup>، وهذا ما أشار إليه صراحةً، وبكل وضوح بيير هاسنر حين رأى أن العالم الحديث اليوم يتسلط عليه «وسواس تلاشي التمايزات... [وأن] الهويات الثقافية الشهيرة في طريقها إلى الزوال عن طريق التحديث والأمركة والتلفزيون»<sup>23</sup>. وفي هذا الكلام ما يعلل ارتباط الحديث عن العولمة بالحديث عن الخوف على الهويات لدى كثير من الباحثين الذين تناولوا تأثير العولمة في المجتمعات الإنسانية<sup>24</sup>.

19 يحسن في هذا المجال الاطلاع على كتاب حق التضحية بالآخر: أمريكا والإبادات الجماعية لمنير العكش الصادر عن دار رياض الريس للكتاب والنشر، بيروت، 2002، ففيه عرض تاريخي موثق لقائمة الإبادات الجماعية التي قامت بها أمريكا ضد الآخر المختلف، هندياً أحمر، أو فيتنامياً، أو عربياً. ويؤكد ذلك على نحو دقيق ويل كيميكا الذي أشار إلى أن أكثر الأنظمة رفضاً لقبول التعددية الثقافية هي الأنظمة الغربية، ينظر: أوديسا التعددية الثقافية، ص 37-36/1.

20 لمراجعة بعض أشكال ردود الفعل العنيفة على مشروع العولمة يُنظر: المحلي والعالمي، ستوارت هول، ضمن كتاب الثقافة والعولمة والنظام العالمي، ص 53.

21 كان عبد الله عبد الدايم قد أشار إلى ذلك في ورقته (في سبيل ثقافة عربية مستقبلية) التي شارك بها في المؤتمر الثقافي العربي الثالث الذي أقيم بالقاهرة عام 1996، ينظر: دور الثقافة في التضامن العربي، مجموعة، ص 4345.

22 تمارين في النقد الثقافي، صلاح فنصوة، ص 72.

23 أوهام الهوية، جان فرانسوا بايار، ص 21.

24 ينظر على سبيل المثال: حوار المشرق والمغرب، محمد الجابري وحسن حنفي، ص 71-81. وأوهام الهوية، الفصل الأول والثاني، ص 21\_108، والعولمة والمستقبل (استراتيجية تفكير)، سيار الجميل، ص 96\_99، 286\_298.

وقد لا نرى الخوف نفسه عند باحثين آخرين، مع اعترافهم بقدرة العولمة على إلغاء الهويات والخصوصيات الثقافية؛ ذلك أنهم جعلوا هذا التأثير مرهوناً بمدى مشاركة الجماعات الثقافية في عملية العولمة نفسها؛ لأن هذه العملية تمثل «بداية نشوء ثقافة عالمية بغض النظر عن جذور تلك الثقافة» يفرضها المشاركون في العملية على من لا يشارك، أو ليست لديه القدرة على المشاركة<sup>٢٥</sup>. غير أن هذا الاستدراك حول من قد تشملهم العولمة بتأثيرها يبدو صحيحاً على المستوى النظري المجرد فحسب، أما على المستوى التطبيقي فيبدو غير ذي جدوى؛ لأنه يحمل بذور تناقضه في داخله؛ فالمشاركة في عملية العولمة تعني فيما تعنيه لدى أصحاب هذا الرأي قبول إجراءات العولمة وخلفياتها الثقافية والفلسفية؛ «فالتناجح هو الذي استطاع استيعاب ثقافة المُتَجَزِّ الحضاري الذي استقدمه، بحيث أصبحت هذه الثقافة جزءاً من نسيج الثقافة الذاتية... والفاشل هو الذي حاول استقدام المُتَجَزِّ دون خلفيته الثقافية والفلسفية، في تركيز هوسي على ثقافة ذاتية غمطية قد لا تكون معيشة أو ممارسة فعلاً»<sup>٢٦</sup>. فكيف يستقيم لدى أصحاب هذا الرأي استحضار الخلفيات الثقافية والفلسفية لإجراءات العولمة لتكون جزءاً من نسيج الثقافة الذاتي مع الحفاظ على الهوية الذاتية، إذا كانت الهوية تعني فيما تعنيه قيماً ومعايير ورؤى تحكم علاقة الجماعة بالعالم من حولها، وتطبع منجزاتها بطابع ثقافي خاص؟! وكأن الأمر في هذه الحال قد تحول إلى شكل جديد من أشكال الاستعمار، فما أشبه اليوم بالأمس؛ ذلك أن حجج الاستعمار القديمة كانت تقوم على أن المستعمر فشل في أن يستوعب واجبات التطور الحضاري ومتطلباته، فكان لا بد من أن يقوده صناع الحضارة الآخرون الذين يعون تلك المتطلبات!!

إن الإشكالية التي وقع فيها القائلون بهذا الرأي تكمن في ارتباط العولمة في أذهانهم بقوة مهيمنة واحدة، تمثلها أمريكا في هذا الظرف التاريخي الذي نحن بصدد الكلام عليه، ولكن العولمة ليست حركة أمريكية، أو غير أمريكية، لأنها في الأصل بلا هوية، بل هي نتيجة لتطور تقني ومعرفي تراكم بفعل حركة إنسانية تاريخية شاملة، أدت هذه الحركة إلى خلق مسارات وأقنية ومنصات قادرة على ربط العالم ببعضه ببعض. ولذلك يمكن القول: إن العولمة مستمرة وغير قابلة

والثقافة العربية في عصر العولمة، 87\_106، 193\_210. والحوار والصدام (في الثقافة العربية المعاصرة)، حامد خليل، الفصل الثاني، ص 73\_138. والمفارقة والمعانقة (رؤية نقدية في مسار العولمة وحوار الحضارات)، إدريس هاني، ص 51\_71. والعولمة والثقافة، ص 9\_48. واللغة العربية في ظل تحديات العولمة، صلاح فضل، ضمن كتاب: اللغة العربية والتعليم (رؤية مستقبلية للتطوير)، ص 467-459. ومقالات في اللغة والهوية، أحمد قدور، ص 121\_128.

25 الثقافة العربية، ص 21.

26 المرجع نفسه، ص 94.

للكوص أو التراجع.

وإذ نقول إنّها ناتجة عن حركة تاريخية نعني أن ملامحها وخصائصها ظرفية محلية؛ مرتبطة بظروف سياسية واقتصادية تفرضها القوى المسيطرة، فإذا تغيّرت القوى سنكون أمام شكل جديد من العولمة، أو وجه جديد من وجوها. العولمة كالهوى ليس لها في ذاتها صورة ولا صفة، ومن هنا يأتي احتياجها إلى صورة تُظهرها، وتحدد ماهيتها، وتخرجها للعيان، وتمنحها وجوداً حسيّاً ملموساً وذا أثر، فالعولمة بهذا المعنى حالة اعتبارية تُشكّلها القوى المهيمنة، وتحوّلها بالقوة إلى ثقافة عالمية ضاغطة، من شأنها أن تصادر الثقافات المحلية وتبتلعها، بقصد أو غير قصد، بسبب القوة المنوطة لها من صورتها التي اكتسبتها وتلبّستها، من جهة، وبسبب التأثير الطبيعي للثقافة الغالبة من جهة أخرى. وسبق لابن خلدون أن أشار إلى طبيعة هذا التأثير ورأى أنه أمر مركوز في طبيعة الجماعات البشرية، كأنه جبلّة بشرية تدفع الجماعات إلى الانقياد إلى من وفر في وعيها أنه مُتغلب عليها بسبب من الأسباب، ف«المغلوب مُولعٌ أبداً بالافتداء بالغالب، في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي، إنّما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الافتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب، تغالط أيضاً بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول. ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذا وأشكالها»<sup>27</sup>.

فإذا كانت أمريكا تعطي الآن صهوة الحركة المؤثرة في مسارات العولمة، أو تستثمر الفرص التي تتيحها، فإن المنطق الدوري لحركة التاريخ يقتضي ظهور حضارات وثقافات أخرى قد تنازع أمريكا قوتها ومقعدها في إدارة العولمة واستثمار آلياتها، وعند ذلك ستتغير صورة العولمة، ولكن تأثيرها سيبقى. وإذا كان المطلوب من الثقافات الضعيفة أن تنحني أمام الثقافة المهيمنة التي تأتي بها رياح العولمة؛ فذاك يعني أن بعض الجماعات الإنسانية لن تمتلك هوية ذات ملامح خاصة— ولا سيما ممن يتوحد عندهم معنيا الهوية والثقافة— وستحوّل هويتها إلى شكل هجين، «إلى شكل خنثوي لا يقف ولا يستقر إلا عند لحظة من التآرجح المطلق بين قوتين طاردتين؛ ثبات الهوية في ذاتها وميوعة عولمتها وتسويقها، بل مرونة إذعانها للمزاج واللذة وتشذّر الرغبة

27 ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1988. 1/184.

الحسّية، وتلك هي معطيات منطق العصر على الطريقة العولمية»<sup>28</sup>. ولذلك يعد هذا المنطق خطراً حقيقياً على الهويات.

وعدّ العولمة حركةً إنسانيةً تاريخيةً طبيعية لا يغيّر من خطورتها على الهويات في شيء، بل إنه يزيد الأمر سوءاً، لأن القول: إنها طبيعية يعني أنها ليست مؤقتة أو طارئة، ولذلك يحسن التعامل معها على أنها أمر واقع، والقول: إنها تاريخية متغيرة، لا يعني أنها في طريقها إلى زوال، بل يعني أنها في طريقها إلى تغيير شكلها وصورتها، وعند ذلك: بدلاً من مدافعة التحيزات الثقافية الأمريكية التي تتلبس العولمة في هذا العصر، ستكون الهويات عرضةً لتحيزات ثقافات أخرى قد تقتضيها حركة القوى السياسية في العالم، ودوران قيادة العولمة — إن صح التعبير — من قوة إلى أخرى. ولذلك يُفترض أن تتغيّر طريقة تعامل الجماعات الثقافية مع العولمة على نحو يناسب الطبيعة المتحركة للعولمة؛ فلا يكفي أن ينحصر تفكيرها ضمن آلية رد الفعل، فتبحث عن جوهر العولمة الأمريكية لتستعد للتعامل معها؛ فللعولمة وجوه أخرى سيأتي بها التاريخ عاجلاً أو آجلاً، ولذلك لن تجدي مدافعةً تحيزات الثقافة المسيطرة — أيا كان شكلها — وحدها ما لم تقترن بـ«بلورة استراتيجيات فعالة للحد من هذه السيطرة، أو الالتفاف عليها أو التعامل معها، بطريقة تسمح لها بالاستمرار في البقاء والصراع والمشاركة في الإبداعات الحضارية»<sup>29</sup>.

لعل نظرةً متأنيةً في طبيعة الوجه الأمريكي للعولمة يمكن أن تُفضي إلى نتيجة مهمة يمكن استثمارها على نحو دال، مفاد هذه النتيجة أن العولمة الأمريكية ذات بنية سيالة، ليس لها معايير ثابتة ولا نظام ضابط، أي إنها لا تخضع في حركتها إلى نظام داخلي مكتمل ومغلق، ترتبط أجزاؤه بمجموعة من العلاقات التي تكفل له الاستمرار، فهي في الحقيقة تسير بقوة الدفع القهرية؛ قوة الوسائط الناقلة لخصائص العولمة الأمريكية؛ وقوة الإعلام؛ بأقنيتها الرسمية والموازية، وقوة الشبكية (النت)، وقوة (شبكات التواصل الاجتماعي)، وقوة مشاهير الفنانين والإعلاميين، وأولئك الذين يعلن الإعلام أسماءهم على رأس كل سنة بصفتهم الأكثر تأثيراً في الناس! وبقوة قوانين التجارة العالمية، وكذلك ما يدور في أروقة السياسة. أما العولمة في ذاتها فليس لها نظام محدد لتمييزاته الخاصة — على اعتبار أنها لا تمثل نظاماً — بل هي حالة تُشكّلها وسائلها.

وكذلك الأمر بالقياس إلى الهوية الأمريكية؛ فهي أيضاً ليست ذات نظام معياري. وعلة العلاقة بين العولمة وأمريكا تعود إلى أن أمريكا تمثل في هذه اللحظة التاريخية قوةً مهيمنةً ضاغطة، فاصطبغ وجه العولمة بألوانها، لا لعلّة ذاتية مُرجّحة، أو لسبب كامن في طبيعة الألوان ذاتها

28 الغرب وإسلام، ص 141.

29 ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ص 50.

يميزها من غيرها، بل الأمر مرهون بمركز السيطرة في العالم؛ فالعولمة الأمريكية إذ تمارس تأثيرها في الهويات الأخرى إنما تمارسه بعلة قوة الهيمنة لا بعلة موضوعية كامنة في بنيتها.

ويغلب على بنية الهوية الأمريكية (والغربية عامةً)، في هذه المرحلة التاريخية، المبدأ النفعي الذي يقوم على المواءمة مع الوقائع. ولعل هذا ما قصده باومن من (المجتمع السائل): مجتمع الاستهلاك والمنفعة الذاتية. ولأنها كذلك تغدو ذات طابع متحرك، يتبع حركة المجتمع السياسية والعلمية والثقافية والاجتماعية، وليس لها مفاصل بنوية ثابتة تمنعها من الانقياد إلى حركة المجتمع، أو تدفعها إلى أن تُطوّع المطالب الاجتماعية تبعاً لها. فلو أن حركة اجتماعية قامت بمظاهرات حاشدة من أجل مطالب محددة، أخلاقية أو اجتماعية أو حتى سياسية، فإن تعامل السلطة المركزية مع هذه المطالب لن يأخذ في الحسبان تأثير ذلك في نظام الهوية وبنيتها، بقدر اهتمامه بمدى نجاح الجماعات المتظاهرة في حشد تأييد جماهيري لمطالبها، كما هو الحال مع مُطالبه المثليين في أمريكا بالحق المدني للزواج، وبالحق الاجتماعي للاعتراف بنمط حياتهم، والتسويق له، فقد نجحوا في تكوين تجمّع ضاغط (لوبي) مثلي كان له تأثير كبير في تعديل عدد من القوانين لمصلحتهم<sup>30</sup>، انتهت بالاعتراف القانوني بالزواج المثلي عام ٢٠١٥ في عهد أوباما.

ولا تختلف اللغة الإنجليزية عن طبيعة الهوية الأمريكية من جهة اعتمادها المبدأ النفعي؛ إذ تستطيع أن تواكب حركة المجتمعات، مهما كانت سرعتها؛ لأنها ذات طبيعة سيّالة متحركة مع حركة الموضوعات والوقائع، ولكن هذه الصفة نفسها هي التي تحرم اللغة من ثباتها، وتمنع تواصل اللاحق من أبنائها بالسابق؛ لأن التطور السريع الذي يطرأ عليها يصيب كل شيء فيها: أصواتها ورسمها الكتابي والتركيبي، فيصبح الانقطاع الزمني عن اللغة كفيلاً وحده يمنع التواصل معها؛ فهي وإن واكبت المجتمع في حركته ونموه المتسارعين، فإنها خسرت خصوصيتها وملاحمها، وأصبحت أقرب إلى القالب المهجين. هذا ناهيك عن تأثير ذلك في الفكر الذي يستعمل اللغة أداة وموضوعاً.

وتنطبق مثل هذه الخصائص على كل الهويات السيّالة التي لا رائز لها، وتتحرك بفعل صيرورة الواقع، فتقبّل كل ما يستجد، وليس لديها في بنيتها الجوهرية مفاصل ثابتة؛ إذ سرعان ما تُغير الهوية جلدها كلما اقتضى الواقع ذلك؛ فثمة هويات تشكلت من واقع جغرافي أو سياسي أو إثني، كما هو حال بعض الدول الأوروبية كإسبانيا وفرنسا، فإذا تغير هذا الواقع سرعان ما تتغير الهوية لتعبّر عن الواقع الجديد، ولعل خير مثال على ذلك الدعوات الجديدة التي تنادي إلى هوية

30 ينظر: شفاء الحب، أوسم وصفي، ص 35-38.

أوروبية تنسجم مع الكيان الجغرافي والسياسي والإثني الذي يمثله الاتحاد الأوروبي، وكان تلك الهوية ستكون حاصل جمع الهوية الفرنسية والهوية الإسبانية وغيرها من الهويات، أو أنها ستتشكل من العوامل المشتركة التي تلتقي فيها تلك الهويات معا.

ومثل هذا الضرب من الهويات السيالة المرنة لا يشكل أي عائق أمام القوة التي تهيمن على مسارات العولمة؛ لأن هذا النمط من الهويات ليس لديه ثوابت تعيق فعل التأثير العولمي، والولوج إليه سيكون يسيراً، غير أن الخطورة تكمن في الجهة المعاكسة، من ناحية المتأثر لا من جهة المؤثر، فأصحاب الهويات السيالة يعون أنهم في خطر شديد أمام سطوة العولمة؛ لأنهم يفتقدون خطوط الدفاع الأولية، فأى تغيير سيأتي به الواقع بسبب العولمة سرعان ما ستقبله الهوية وتصطبغ بصباغه، لأنها تابعة شبه عمياء للواقع، ولذلك ليس لديهم وسيلة لصدر رياح العولمة إلا استخدام الآلية نفسها التي تمارسها عليهم العولمة الأمريكية، وهي أداة القوة، فيشرعون في منع وصول مظاهر العولمة الأمريكية إلى المساحات التي تعبر عن هويتهم، أو المساحات التي يظنون أنها تشكل خطراً حقيقياً على هويتهم، مثل اللغة، ففي فرنسا جرى التضييق على اللغة الإنجليزية؛ حتى لا يشكل حضورها ظاهرة مؤثرة في المجتمع الفرنسي، وخوفاً على الفرنسية من سطوتها، وذلك فيما يعرف بقانون (توبون) الذي أصدره الوزير جاك توبون عام ١٩٩٤ لحماية اللغة الفرنسية وضمان بقائها في مقابل سطوة اللغات الأخرى، ولاسيما الإنجليزية.<sup>31</sup>

ولعل من المناسب الإشارة إلى أن مخاوف الأوروبيين من العولمة ليست كمخاوف العرب المسلمين منها، بسبب العوامل المشتركة الكثيرة بين أمريكا وأوروبا، وهي العوامل ذاتها التي تجعل العربي ينظر إليهما (أمريكا وأوروبا) بصفتها غرباً يقابل شرقيته.

مؤدى الكلام أن العولمة لا تحشى من الهويات السيالة؛ لأنها هويات نفعية ماصة، تمتص ما يرشح من الواقع وتتشكل بموجبه، على حين يبدو العدو الحقيقي للعولمة متجسداً في الأنظمة المعيارية، أو على نحو أدق: الهويات والثقافات ذات الأنظمة المعيارية، لأن معياريتها تمنحها قدراً من الصلابة والثبات يحول دون وصول التغييرات إلى بناها الجوهرية. وهذا ما يفسح المجال واسعا أمام الثقافات الأخرى المختلفة، أو الهويات المغايرة، لتمارس فعل الاختلاف عن وعي يمكنها من تمييز الأصيل في عناصرها من الهجين، الثابت من المتغير، الطارئ من المعتاد، إذ سيمنح

31 قانون توبون رقم: 94-665 صدر بتاريخ 4/8/1994. ينظر الموقع الرسمي للجريدة الرسمية الفرنسية على

الرابط:

<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT00000349929&dateTexte=20110513>

هذا الفعل الواعي الهوية خصوصيةً تجعلها بمنأى عن التأثيرات التي تصيب بنيتها أو نظامها الداخلي، فيصعب حينئذ على ألوان العولمة الأمريكية أو غيرها، أن تجد مساحةً بيضاء في دفتر الهوية تصبغها بصباغها.

فلكي تكون الهوية، أي هوية، بمعزل عن التأثيرات التي تعتقد أنها تشكل خطراً عليها، لابد أن تتصف بقدر من الثبات يكفل لها القوة على المواجهة الإيجابية والحفاظ على خصوصيتها، وهذا لا يصح إلا في الهويات التي تتأسس على نظام معياري كلي، وتتحرك وتتغير وتتطور ضمن قوانين ضابطة ليس الواقع وحده علة نشوئها، بل تتحرك تبعاً لضوابط داخلية من بنية الهوية نفسها، يعود إليها الفضل في تحديد مسارات حركتها وتبديها، فللهوية في مثل هذه الحال نواة صلبة مركزية، تدور من حولها مظاهرها، كما تدور الالكترونات حول مركز الذرة، فتكون حينئذ ثابتة متحركة في آن، ثابتة في خصوصيتها ومركزها، متحركة في مظاهرها.

وحين تكون الهوية بهذا المعنى (الثابت/المرن) ينفرد عقد القائلين بربط الهوية بالثقافة، ويتداعى أي فهم للهوية قائم على ربطها بالثقافة<sup>32</sup>؛ ذلك أن الثقافة مظهر إنساني ذو طابع اجتماعي ومعرفي معاً، وهو متغير بتغير الشرط الإنساني نفسه تاريخياً واقتصادياً ومعرفياً وسياسياً، ولذلك هو في طور دائم من التشكل، «ف الثقافة ليست مجموعة مكونات ثابتة ساكنة جامدة مطلقة منغلقة تصلح لكل زمان ومكان أو لكل مجتمع وبيئة، بل هي متطورة باستمرار، متغيرة معيرة، مرنة نسبية، منفتحة متحوّلة نتيجة لأحوال وأوضاع داخلية وخارجية»<sup>33</sup>، إن الثقافة وجه من وجوه الهوية، أو هي التمثيل الحسي للهوية، «فمفهوم الثقافة في مجتمع ما يعني إحساس هذا المجتمع بهويته، وإحساسه تجاه ما يجمع بين أفرادها، ويجعل منهم هذا المجتمع، بالإضافة إلى أساليب التعبير والمحافظة على هذه الهوية»<sup>34</sup>. فهوية أي أمة تظهر في ثقافتها؛ في أدبها، وأتماط عمرانها، وموسيقاها، وغير ذلك من مظاهر ثقافية، و«هي المعبر الأصيل عن الخصوصية

32 من الدراسات التي توحد بين الهوية والثقافة ينظر: مجموعة، نظرية الثقافة، ترجمة: علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة رقم 223، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1997م، ص-29 60. وهارالد مولر، تعايش الثقافات (مشروع مضاد لهنتوتون)، ترجمة: مروان محمد الشعار، دار النفائس بيروت، 2005م، ص 84-53.

33 حلیم بركات، الهوية (أزمة الحدائة والوعي التقليدي)، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 2004م، ص 227. ولعبد الإله بلقزيز رأي مماثل يرى أن الثقافة تنهل «من مصادر مرجعية اجتماعية متجددة المخزون». العولمة والهوية الثقافية، في: مجموعة، العرب والعولمة (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، تحرير: أمين الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م، ص 311.

34 كين روبنسن، صناعة العقل (دور الثقافة والتعليم في تشكيل عقلك المبدع)، ترجمة رامة موصلي، مكتبة الأسرة الأردنية، سلسلة القراءة للجميع، وزارة الثقافة، عمان، 2009م، ص 179.

التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل»<sup>٣٥</sup>، وهذا ما أكدته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم حين عرّفت الثقافة على أنها «مجموع النشاط الفكري والفني بمعناه الواسع، وما يتصل به من المهارات، أو يعين عليه من الوسائل، وهي تنظيم جميع السمات المميزة لأمة: الروحية والفكرية والفنية والوجدانية»<sup>٣٦</sup>، ويمكن لهذه المظاهر الثقافية أن تنتقل من ثقافة أمة إلى ثقافة أمة أخرى، ويمكن أن تُتعلّم وتدرّس أيضاً، ويمكن أن تتغير داخل الأمة نفسها، دون أن يشكل ذلك مساساً بالهوية، إلا عند من لا يميّز بين مظهر الهوية الثقافي والهوية نفسها، فانتقال الناس في كثير من البلدان العربية من ارتداء الثوب إلى ارتداء البدلة والقميص وربطة العنق لا يمس جوهر الهوية بقدر ما يمثّل تغييراً في الذوق الثقافي، شريطة مراعاة الطرفين التاريخي والاجتماعي لهذا الانتقال، ودرجة التحيز الثقافي الذي يمثّله، فبعض التغييرات تكون مشبعةً بالتحيزات إلى الحد الذي يجعل من فعلها خرقاً حقيقياً للهوية؛<sup>٣٧</sup> فالتحول إلى البنطال والقميص وربطة العنق ليس مثل ارتداء (الجينز)؛ ولا سيما في بدايات ظهوره في المجتمعات العربية؛ إذ كان ارتداؤه مقترناً بحكم قيمة يجعل صاحبه غربي التوجه والنزعة، منسلخاً عن هويته العربية، ثم تطور الأمر وبدأ (الجينز) يلجّ جماعات ثقافيةً مختلفةً و(بطاً) مساحات ما كان يطؤها من قبل، حتى أصبح ارتداؤه لا يسبب الحرج نفسه الذي كان يسببه سابقاً، ولكن ذلك لا يعني أن (الجينز) قد تخلص من تحيزاته الثقافية كلها، فلا يزال كثير من أساتذة الجامعات في البلدان العربية الإسلامية يتحفظون من ارتدائه أثناء العمل الأكاديمي، ويكتفون بارتدائه خارج أسوار الجامعة، وخارج أي عمل ذي صبغة أكاديمية، ولا يزال بعض كبار السن ممن عاصروا الموقف الأول منه يرفضون ارتدائه مطلقاً.

أما الهوية فالأصل فيها الثبات، وإن شأها غير قليل من المرونة التي تقتضيها بعض التحولات الكبرى المرتبطة بإعادة مساءلة جوهر الهوية التي تمارسها الحضارات عند الإحساس بخطور داهم، وكان ستيوارت هول نفسه قد أشار إلى هذا المعنى شبه القار للهوية في مقال آخر من الكتاب نفسه، فرأى أنه «ينبغي للهويات أن تكون بمثابة نقاط مرجعية مستقرّة، وكما كانت في الماضي، فإنها لا تزال الآن \_وسوف تكون دائماً\_ نقاطاً في عالم متقلب»<sup>٣٨</sup>.

35 مجموعة، العرب والعولمة، ص 298.

36 المرجع نفسه، ص 226.

37 ينظر: خليل، لؤي، الهوية العربية الإسلامي، التباس الهوية والثقافة، مجلة تبين، العدد 19.

38 المرجع نفسه، ص 48.



وبناء على ما تقدم يمكن القول: إن من الخطط (الاستراتيجيات) التي من شأنها الحد من تعوّل العولمة، ومن هيمنة أنموذج واحد لتجربة إنسانية محددة العمل على تعزيز التفكير المعياري والأنظمة المعيارية، من جهة، في مواجهة الهويات والثقافات السيّالة، والبحث في صميم الهوية\_أي هوية\_ عن جوهر الهوية الذي يمنحها خصوصيتها أو يمنحها إجاباتها الخاصة عن الأسئلة الوجودية؛ لتعزيزه وتمكينه وتثبيتته، بحيث يتحول إلى محور مركزي تبلور خصائصها من خلاله، من جهة أخرى<sup>39</sup>.

فإذا كان الأمر على هذا النحو يبدو من الضروري مساءلة الجماعة العربية الإسلامية بشأن مفهوم الهوية لديها، وبشأن الآليات الواجب اتخاذها للتعامل مع العولمة على نحو يكفل للجماعة التواصل مع العالم، من غير أن يصيبها تحول بنيوي يُغيّر من طبيعة هويتها، بل إن الجماعة العربية الإسلامية مطالبة قبل غيرها بإيجاد حلول سريعة غير مؤقتة، ثابتة وبعيدة المدى، للكيفية التي تواجه بها العولمة، وذلك نظراً للتهديدات الوجودية التي تتعرض لها، ولاسيما منذ العقدين الأخيرين من القرن الماضي حتى الآن.

وليس القول بضرورة مساءلة الهوية في الثقافة العربية الإسلامية جديداً أو طارئاً، كما قد يوحي به السياق؛ فكثير من الباحثين\_منذ عهد مبكر من التاريخ العربي الحديث\_ فطن إلى ضرورة البحث عما يميّز الثقافة العربية الإسلامية من غيرها من الهويات، وهذا حق مشروع لها ولغيرها، ولاسيما إبان الانفتاح على الثقافة الغربية. وقد نوقشت مفاهيم كثيرة تعكس مثل هذه التساؤلات؛ مثل: ثنائية الحدائث والتراث، والجديد والقديم<sup>40</sup>، ولكن الاهتمام في ذلك الحين انصبّ حول مظاهر الهوية، ثم سرعان ما تدرّجت التساؤلات\_بعد أن استقر في النفوس الاعتراف بقوة الآخر على الأضعفة\_ لتبحث عن مدى تأثير استيراد المنتج الغربي بتحيزاته الثقافية في الهوية العربية الإسلامية. أما الآن فالباحثون معنيون بالسؤال عن جوهر الهوية العربية الإسلامية، وذلك بوجود المنتج الغربي أو بعدم وجوده؛ لأن القضية أصبحت مسألة وجود أو فناء.

لعل التجسد الأمثل لمفهوم الهويات المعيارية يقع في (الهوية العربية\_الإسلامية)؛ ولاسيما

39 ولعلنا نذكر في هذا السياق مشروع طه عبد الرحمن في كتابه: حق العربي في الاختلاف، ثم حق المسلم في الاختلاف، فالكتابات يقعان في باب: حق أي جماعة محددة لها موقف خاص من العالم أن تكون لها تصورات خاصة لنمط حياتها.

40 يمكن أن نحيل في هذا السياق إلى أهم المشاريع الثقافية، المكتملة وغير المكتملة، التي اهتمت بسؤال الهوية، كتلك التي أنجزها محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وحسن حنفي، والطيب تيزيني، وعبد الوهاب المسيري، وطه عبد الرحمن، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

بسبب البعد الديني المقدّس فيها، فهنا تبدو الهوية أكثر ثباتاً ورسوخاً، وذات جذور تاريخية ونصّية، وترتبط ببنية تفكير، وبمنهج، وبمعايير وقيم، لا بمظاهر وعناصر شكلانية عرضية زائلة، وهي حين تكون منهجاً، أو بنية تفكير، تمتنع عن أن تكون تاريخية؛ أي إنّها ليست متحوّلة، أو متغيرة تاريخياً، بتحول النشاط الإنساني، أو تطوره، أو تغيّره، فالمتغير أو المتحوّل هو مظاهرها، وهي إذ توصف بالمرونة وبالقدرة على مواكبة المستجدات؛ يكون القصد من ذلك أن نظامها المعياري يستوعب التغييرات والتطورات دون أن يمس ذلك جوهره البنائي، فابن الحضارة العربية الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر هو ابن الحضارة العربية الإسلامية في القرن الحادي والعشرين، والفرق بينهما فرق بين من يلبس الطربوش ومن لا يلبسه، بين من يركب الخيل والبغال ومن يركب السيارات والطائرات، بين من يلجأ إلى السفر لبحث عن خبر أو معلومة وبين من يستعمل الشابكة (الانترنت)، أما الجوهر فلا يزال هو ذاته. فالهوية لا تتعلق بملبس أو بمأكل أو بمشرب أو بمسكن بقدر ما تتعلق بالموقف من ذلك كله، لا تتعلق بأدوات تقنية بقدر ما تتعلق بكيفية استعمالها (الكيفية المتعلقة بالغاية والهدف لا الكيفية المتعلقة بالآليات).

الهوية نظام حياة وبنية تفكير، وهذا ما يجعل ممثل الهوية العربية الإسلامية في أي قرن من القرون السالفة هو ذاته ممثل الهوية العربية الإسلامية في القرن الحالي؛ فكلاهما يستعمل المعايير ذاتها، كلاهما يعتمد القرآن والسنة مصدراً للمعايير، كلاهما يعتقد بخالق مدير للكون، وكلاهما يؤدي حق هذا الاعتقاد في حياته، كلاهما يؤمن بعبودية الخلق لله ويؤدي حق هذا الاعتقاد في كل ما يصدر عنه من قول أم عمل، كلاهما يعتقد بمبدأ المحاسبة الإلهي ويعيش حياته وعينه على العدالة الإلهية في محياه ومماته.. إلخ. والخلاف بينهما، إن اختلفا، يتعلق بتطور أدوات فهم النص المعياري وتطور أدوات تأويله وكذلك تطور الوقائع. غير أن هذا التطور مهما كانت درجته لن يُصحّح ما كان يعد خطأً، ولن يُخطئ ما كان يُعد صحيحاً مطلقاً، لن يجرّم ما كان حلالاً، ولن يحلل ما كان حراماً، إلا في احتمال واحد ووحيد، أن يكون قد حصل انحراف جماعي في فهم النص يقتضي التصحيح. وهذا محال عقلاً.

وكل الأمثلة التاريخية الدالة على تغييرات من هذا النوع وتُظن فيها أنّها تغييرات بنيوية في نظام الهوية هي من باب الضرورات المؤقتة، أو من باب تغير العلة الموجبة: فمن ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب كان قد عطّل حد السرقة (قطع اليد) مدّة من الزمن؛ بسبب المجاعة التي حلت بالبلاد؛ فليس من المنطق في شيء قطع يد من يسرق ليقنات هو وعياله، ويدراً عنهم وعن نفسه الموت! ففي مثل هذه الحال لم يُحلل الخليفة حراماً، ولم يصحح ما كان خطأً، بل اضطرتّه الظروف القاهرة إلى تعطيل القانون حرصاً على الهدف الأسمى والأعلى الذي جعلت القوانين

من أجله\_ وهو المحافظة على حياة النفس البشرية. وهو في سلوكه هذا\_ الذي قد يبدو على أنه خرق للنظام\_ لم يتجاوز النظام الكلي للإسلام؛ لأنه في واقع الأمر عطل قاعدة بقاعدة أخرى؛ فعطل قاعدة حد السرقة بقاعدة الضرورة، لأن الضرورات في الإسلام تبيح المحظورات، وللشارع أن يحدد نوع الإباحة ودرجتها تبعاً للسياق وتبعاً للواقعة، فعمر بن الخطاب حين عطل قاعدة الحد إنما عطّلها بميزان قاعدة الضرورة، وعندما انتفت العلة الموجبة لتعطيل الحد: (الجماعة) زال الحد، وعاد الحد ليعمل كما كان. ويمكن أن يقال الأمر نفسه عن تعطيل قاعدة ملك اليمين في العصر الحديث\_ وإن كان ذلك لأسباب تتعلق بالمعاهدات وما شاكلها من اتفاقات دولية\_ وغير ذلك مما هو معروف لدى المختصين.

مثل هذا النوع من التغييرات المعللة والمؤقتة يمكن تفهمها واحتواؤها داخل بنية الهوية العربية الإسلامية، ولا تشكل خطراً عليها، ولكن ليست كل التغييرات من هذه الشاكلة، فالزمان يتبدل، وآليات التغيير لم تعد بهذا الوضوح الحاد المشبع بالدلالات التي تُسهّل على الفاحص تبيينها واتخاذ موقف منها؛ فالأحداث تسارعت في العصر الحديث، وكثرت مسارات التغيير وموضوعاته، واختلطت الأنساق وتشابكت الدلالات وتعقدت، واشتبهت على الناس التغييرات، ولم تعد المحمولات الثقافية للأشياء بذلك الوضوح القديم، ولا سيما حين تتسلل بنعومة ورفق، على غفلة من سطوة النسق الثقافي المهيمن، فتعمل على تشويش المبدأ المعياري لمظاهر الثقافة الرسمية.

ولذلك يُطلب من الجماعة التي تمثل الهوية العربية الإسلامية في العصر الحديث أن تعي جوهر هويتها، وتعي مكان القوة فيها، وتعي التغييرات التي أخذت تطرأ على المجتمعات التي تسكنها، وتمارس فيها نشاطاتها، لأن شيئاً غير يسير من تلك التغييرات قد يمس جوهر الهوية؛ أي محورها المعياري الذي تدور من حوله كل خصائصها، فهذا الجوهر المعياري هو حائط الصد الأهم أمام أي رياح خارجية تحاول تغييرها أو تحويلها عن مسارها. ومن هذا المنطلق لا يكفي التمسك بالطبيعة المعيارية للهوية الإسلامية بعدّها كافيةً وحدّها لضمان ثبات الهوية في وجه رياح العولمة؛ لأن هذه الطبيعة المعيارية قد يصيبها العطب من عدم الاستعمال، وقد تنكسر بكثرة الخروقات الحادة، أو قد تُشوّه بفعل التأويل غير المنضبط. ويجد ذلك كله تجسده الأمثل حين تتبنى الجماعة المعرّبة عن الهوية المعيارية ضرباً من الحياة لا ينسجم مع معياريتها، ولا يعبر عن موقفها من العالم، ولذلك تحتاج تلك الطبيعة المعيارية إلى رعاية؛ تتمثل في تثبيت النظام المعياري، والتنبيه إلى الفراغات التي قد تنشأ بين مفاصل النظام بسبب الخروقات الحادة أو التأويلات الشاذة؛ مما قد ينشأ عنه ظهور ثغرات يصعب رتقها، ويؤدي تراكمها إلى هدم النظام كله!

ولعل من أهم الوسائط التي تُعبّر عن خلالها تأثيرات الثقافة العالمية المسيطرة: قوى التغيير الناعمة، ولاسيما التي تتخذ النسق الفني مظهرًا لها، كالأزياء، والأدب، والسينما، والموسيقى، وما سوى ذلك من أقبية تتخذها القوى الناعمة مسارا لها. ويمكن أن نضيف إليها أيضاً شبكات التواصل الاجتماعي، ففي جل هذه المسارات ثمة تحولات وتغييرات أخذت تنال من بنية المبدأ المعياري، وتشوش عليه، بل وتكسره، وليس من الوجاهة في شيء تركها بلا مدافعة بدعوى الانسجام مع العالم!!

فعلى صعيد الإعلام (التلفزيون والسينما وشبكات التواصل الاجتماعي) انكسر الحاجز بين الخاص والعام، وفتحت الذات أسوارها وهذت آخر قلاعها، وانكشفت على الآخر، فلم يعد هناك أي معنى لنسق (الخاص) أما طغيان نسق (العام)، فصور الجوال الذاتية (السيلفي) خلطت الأنساق، وقلبت الموازين، وذلك في سعي محموم لا معنى له من الذات لتتنقل علمها من الخاص إلى العام. يتبدى ذلك من خلال نقلها أدق تفاصيل (الذاتي) نحو (الغيري)، فالفرد يصور نفسه في الشارع ومع صحبه وفي بيته ومع أهله وفي غرفته وفي سريره، بل وفي حمامه. يصور نفسه وهو يرتدي الملابس ويصور نفسه عاريا، ولاسيما حين يتعلق الأمر بالمشاهير، يصور نفسه في حالات قوته وحالات ضعفه، عندما يُنجز وعندما يفشل، يصور نفسه في فعل الخير، وهو يعطي ويساعد، وفي فعل الشر، كحالات تصوير الاغتصاب الجماعي، أو القتل الطائفي في الحروب. فتبدو النفس في مثل هذا النوع من التجارب مكشوفةً عاريةً، بلا غطاء من أي معيار مهما كان، أخلاقياً أو إنسانياً أو اجتماعياً.

وليس بعيداً عن ذلك ما فعلته برامج (تلفزيون الواقع) حين قامت بالعملية ذاتها من انكشاف الخاص على العام، ولكن بألية معاكسة، فأنت بالعام إلى داخل أسوار الخاص، من خلال وضع كاميرات في بيوت مجموعة من المتطوعين، وأحيانا من المشاهير، ليعيشوا حياتهم الاعتيادية، تحت أنظار العالم كله، ليجسدوا تجربة الحياة بلا خصوصية، وبلا فردية أيضاً. فينكسر برؤية هذه البرامج حاجز الخصوصية لدى المتلقي المشاهد، ولاسيما بفعل تكرار المشاهدة وتكرار التجربة.

وكلا التجريبتين تعبر عن جنوح واضح لكسر القاعدة، وتجسّد نزوعاً صارخاً لكسر المعايير الإنسانية، وتفتلتاً واضحاً من سطوة النظام الاجتماعي أو أي نظام ذي طابع معياري. فإذا كانت هذه التجارب لا تشكل خطراً ذا بال على الهويات السيّالة فإنها تمثل خطراً حقيقياً على الهويات ذات الطابع المعياري، ولا سيما الهوية العربية الإسلامية التي يقع منها الدين موقع المركز؛ لأن تلك التجارب تعبر عن تحيّزات لا معيارية واضحة، يؤدي تفشيها إلى زعزعة الثقة بالمعيار وتسهيل الخروج عليه، ولاسيما حين تُعرض في المساحة الإعلامية للجماعة

التي تعبر عن الهوية الإسلامية. ولا يكفي في مثل هذه الحال أن تُشذب التجربة فتأخذ شكلاً عربياً يراعي الجماعة العربية حتى تكتسب القبول. وهذا ما يدعيه بعض الإعلاميين لتسويق التجربة عربياً. كما حدث في بعض برامج (تلفزيون الواقع) التي عرضتها كبريات الأقنية العربية؛ فالمشكلة قائمة في بنية التجربة نفسها لا في أشكال تبديها، فلا يكفي أن نلغي الكاميرات من الحمامات في برامج تلفزيون الواقع. كما فعلت إحدى الأقنية العربية. لتصبح التجربة مقبولة ضمن النسق الثقافي العربي الإسلامي؛ إذ لا تزال الفكرة قائمة على كشف مستور الخاص ليغدو عاماً، وهذا يتعارض تعارضاً كلياً مع معايير الهوية العربية الإسلامية في الحفاظ على الخصوصية الفردية والخصوصية العائلية، والمناداة بالمبدأ الأخلاقي.

وإذا كانت التحيزات الثقافية واضحة في بعض التجارب إلى درجة تسمح باتخاذ موقف منها، فإن ثمة نوعاً من التجارب لا تكشف تحيزاتها بسهولة، فنبذو دقيقةً وملتبسةً ومراوغةً، فنتسلل إلى الجماعة الإنسانية على غفلة من سطوة النسق الثقافي المسيطر، فلا يعي أصحابها وفاعلها طبيعتها، ولذلك لا يدركون التعارض الحاصل بينها وبين الهوية التي ينتمون إليها؛ فالذي يُصوّر نفسه حين يصلي أو حين يعطي الفقير، ثم ينشر الصورة عبر مواقع التواصل لا يعلم أن فعله قد انتقل من نسق إيجابي محمود ومأجور (الصلاة والكرم) إلى نسق سلبي مردول ومُدان (الرياء والتباهي)، ذلك أن الذي يعطي من أجل قيمة العطاء وطلباً لمرضاة الله يبالغ في الحرص على خصوصية تجربته لتكون خالصةً لله، حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله، كما جاء في حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم القيامة، منهم: «رَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ»<sup>41</sup>، أما حين يحرص على نقل التجربة من الخاص إلى العام، فإنه بذلك يُفَرِّغ التجربة من تحيزاتها الإيجابية لتحل محلها تحيزات أخرى معاكسة، إذ يصبح المقصود من التجربة معرفة الناس بمُدعي الخير، وما سيزرتب عليه ذلك من تبجيلهم إياه ومدحهم له.

ولا يقتصر الخطر المحدق بالمعيارية العربية على مظاهر الثقافة الغربية المشبعة بالتحيزات الثقافية وحدها، بل ثمة تأثيرات داخلية من الجماعة المثلثة للهوية ذاتها، بل ومن داخل النسق الثقافي المهيمن نفسه؛ لأسباب تاريخية معقدة، وأسباب تتعلق بطبيعة التحولات التي تطرأ على الجماعات البشرية كلما أوغلت في تمدنها وبعدها عن البداوة، ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى التحول الذي نال الشعر العربي فانتقل من أكثر الأشكال معياريةً من حيث الإيقاع الموسيقي،

41 صحيح البخاري، باب الصدقة في اليمين، رقم الحديث: 1423، 2/111.

وصولاً إلى التفلت من القواعد والمعايير، فابتدأ بالمعلقات والقصيدة التقليدية اللتين تلتزمان الأبحر الشعرية المعروفة، ثم سار باتجاه الموشحات التي تخففت من صرامة القافية الواحدة والشطر الواحد والتفعيلات المحددة، فنوّعت في التقفية والأشطر والأوزان، ثم انتقل إلى شعر التفعيلة التي تخفف من أبحر الشعر، واكتفى بتفعيلة واحدة يرددها الشاعر كيف يشاء، بحسب الدفقة الشعرية أو النفس الشعري، ثم حاول أخيراً الانعتاق كلياً من الوزن نحو ما يسمى قصيدة النثر التي لا تعتمد وزناً محدداً بقدر اعتمادها على ما يسمى الموسيقى الداخلية. ولعل رفض الذائقة العربية العامة لما يسمى قصيدة النثر كفيل وحده لكي يعبر عن رفض النظام المعياري للأشكال الفنية والأدبية التي لا يجد فيها قدراً من المعيارية يكفل لها الانتماء إلى سياقها.

وليس ببعيد عن ذلك التغييرات التي طرأت على الموسيقى العربية نفسها فنقلتها من سطوة الأدوار والموشحات والمقامات التقليدية المعروفة إلى سيطرة (الطقطوقة) والمقامات المختلطة التي لا ناظم لها، وسأيرها في هذا التحول الانتقال والتدرج من غناء الشعر الفصحى الرسمي إلى الشعر العامي الممتلئ بشعرية الصور والأخيلة وشعرية التعابير، إلى أن وصلنا إلى غناء الكلام العادي المبثذل الذي تكاد تصل شعريته إلى الدرجة الصفر، ويمكن أن ندلل على ذلك بالتحولات التي طرأت على غناء أيقونة مؤثرة مثل: (فيروز) التي تحولت من غناء الموشحات والقصائد الفصيحة إلى غناء الشعر العامي، ثم انتهى بها الحال إلى غناء الكلام المنثور الذي يقوله المتكلم العادي: (كيفك أنت)، ثم انتهى بها الحال لغناء الكلام الذي توجهه للفرقة الموسيقية التي ترافقها، فتطلب منهم أن يعيدوا الكويليه والمذهب: (سلملي عليه). ومثل هذا النوع من الغناء يمثل حالة كبرى من كسر المعايير، ولاسيما حين يتحول إلى ظاهرة وتبناه أيقونة مؤثرة مثل فيروز!!

ولم يسلم المجال الأدبي والنقدي من مثل هذه التحولات، فعلى صعيد النص تم قتل المؤلف الذي كان وجوده يضبط القراءات التأويلية ويمنعها من الشطط، وانفتحت النصوص على القراءات والتأويلات الحرة التي تكاد تكون بلا معيار، وبدأت المناداة بكسر قواعد الأجناس الأدبية التي تعد بمنزلة المعايير لأدبية النص وآلية تلقيه، وذلك من أجل بديل آخر هو (النص)، فبدأت بعض الجرائد والمجلات تستغني عن الأعمدة المخصصة للقصة القصيرة أو الشعر وتستبدل بما ركناً مستقلاً للنص.

ولا يقتصر الخطر على النظام المعياري في المسارات التي مثلنا لها فحسب، فثمة مجالات أخرى لا تقل خطراً عنها، كالمجال التربوي والتعليمي والديني أيضاً، وهي تُشكّل مجتمعةً اختباراً قوياً للهوية العربية الإسلامية في العصر الحديث، ولذلك لا مناص من ضرورة إيجاد طرق للتعامل معها على نحو لا يمس بالجوهر المعياري للهوية، ولا يمنع الهوية من عيش الحاضر. وهذا اختبار

دقيق وخطير لم تمر به الهوية العربية الإسلامية من قبل؛ لأن المؤثرات في التجارب السابقة كانت محمولاتها الثقافية واضحةً وفجأةً، ولذلك كانت الجماعة قادرة على اتخاذ موقف منها لتعارضها الواضح مع الهوية التي تنتمي إليها، أما الآن فلا وضوح ولا فجاجة، ولذلك لا تستطيع الجماعة أن تبتين أوجه التأثيرات في نمط الحياة الذي تحياه، على الرغم من أن كل تفاصيل الحياة أصبحت مشبعةً بالتحييزات الثقافية، ولكنها تحيزات خفية ناعمة لا تكاد تبين.

فيذا كان النظام المعياري للهوية العربية الإسلامية قد كفل لها البقاء والاستمرار والخصوصية طوال أربعة عشر قرناً، فهل سيكون هذا النظام قادراً وحده على مدافعة وجوه العولمة وتحديات الحياة المعاصرة؟ أم أن التهديد في عصر العولمة الحديث قد وصل إلى معيارية النظام نفسه؟ تلك أسئلة تشكل الإجابة عنها مشروعاً ثقافياً لأبناء الهوية العربية الإسلامية لا بد من النهوض به عاجلاً أو آجلاً؟

### المصادر والمراجع

- ـ بيار، جان فرانسوا، أوهام الهوية، ترجمة: حلیم طوسون، (القاهرة، دار العالم الثالث، 1998م).
- ـ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 1422هـ.
- ـ بركات، حلیم، الهوية (أزمة الحدائث والوعي التقليدي)، رياض الرّيس للكتب والنشر، بيروت، 2004م.
- ـ بيترمان، هانس، وشومان، هارولد، فخ العولمة (الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية)، ترجمة: عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم: رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة رقم (238)، (الكويت، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 1998م).
- ـ توملينسون، جون، العولمة والثقافة (تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان)، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة رقم (354)، (الكويت، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2008م).
- ـ الجابري، محمد عابد، وحنفي، حسن، حوار المشرق والمغرب، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990م).
- ـ الجميل، سيار، العولمة والمستقبل (استراتيجية تفكير)، (الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، 2000م).

- \_الحمد، تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، (بيروت، دار الساقى، 2001 م).
- \_ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1988.
- \_خليل، حامد، الحوار والصدام (في الثقافة العربية المعاصرة)، (سورية، دار المدى، 2001م).
- \_الخولي، أمين، العرب والعولمة (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م).
- \_رسول، محمد رسول، الغرب والإسلام (قراءة في رؤى ما بعد الاستشراق)، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2001م).
- \_روينسن، كين، صناعة العقل (دور الثقافة والتعليم في تشكيل عقلك المبدع)، ترجمة: رامة موصللي، مكتبة الأسرة الأردنية، سلسلة القراءة للجميع، وزارة الثقافة، عمان، 2009م.
- \_سعيد، إدوارد، الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1995م).
- \_العكش، منير، حق التضحية بالآخر، (أمريكا والإبادات الجماعية)، (بيروت، دار رياض الريس للكتاب والنشر، 2002م).
- \_غيلنر، أرنست، ما بعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة: معين الإمام، (دمشق، سلسلة الكتاب للجميع، دار المدى، 2001 م).
- \_غليون، برهان، وأمين، سمير، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق\_بيروت، دار الفكر\_دار الفكر المعاصر، 2008م).
- \_فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبى، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1993م).
- \_قدور، أحمد، مقالات في اللغة والهوية، (حلب، دار الرفاعي للنشر\_دار القلم العربي، 2009م).
- \_قنصوة، صلاح، تمارين في النقد الثقافي، سلسلة القراءة للجميع، (القاهرة، مكتبة الأسرة، 2007م).
- \_كبيج، أنطوني، الثقافة والعولمة والنظام العالمي الجديد، ترجمة: شهرت العالم و هالة فؤاد ومحمد يحيى، مراجعة: محمد يحيى، سلسلة المشروع القومي للترجمة رقم (287)، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2001م).



- \_\_ ليكلرك، جيارار، العولمة الثقافية (الحضارات على المحك)، ترجمة: جورج كتورة، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004م).
- \_\_ كيمليكا، ويل، أوديسا التعددية الثقافية (سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع)، سلسلة عالم المعرفة رقم (377)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011م).
- \_\_ مجموعة، دور الثقافة في التضامن العربي، (بيروت، منشورات المجمع الثقافي العربي، 1997م).
- \_\_ مجموعة، العرب والعولمة (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، تحرير: أمين الخولي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م.
- \_\_ مجموعة، اللغة العربية والتعليم (رؤية مستقبلية للتطوير)، (أبوظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008م).
- \_\_ المسيري، عبدالوهاب، والتريكي، فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق، دار الفكر، 2003م).
- \_\_ هاني، إدريس، المفارقة والمعانقة (رؤية نقدية في مسار العولمة وحوار الحضارات)، (الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001م).
- \_\_ هيرست، بول، وطومبسون، غراهام، ما العولمة (الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم)، ترجمة: فالح عبد الجبار، سلسلة عالم المعرفة رقم (273)، (الكويت، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2001م).
- وصفي، أوسم، شفاء الحب، أوسم وصفي/برنامج الحياة للمساندة والتعافي، القاهرة، 2007م.



## İLK İSLAM ŞEHİRLERİNDE ÇARŞI VE PAZARLAR

Serdar KARABULUT\*

### Öz

İslamiyet fetihler neticesinde geniş kitlelere ve coğrafyalara yayılmıştır. Müslüman Araplar cihat anlayışının etkisiyle yeni fethettikleri coğrafyalardaki şehirlere göçebe Arap kabilelerini yerleştirerek hem askeri alanda ordugâhlar kurmuşlar hem de fethedilen yeni coğrafyalardaki şehirlerde kalıcı olmaya çalışmışlardır. Nitekim yeni fethedilen şehirlerde Müslümanlar, ihtiyaçlarına göre yeni müesseseler kurmuşlardır. Bu müesseselerden biri de günlük hayatın ihtiyaçlarının karşılanması ve ticari hayatta canlılığın sağlanması için kurulan çarşı ve pazarlardır. Özellikle Müslüman komutanlar (valiler) çarşı ve pazar yerlerinin oluşturulması için şehirlerdeki belirli arazileri ve iktâ'ları iltizam etmişlerdir. İlk fetihlerden itibaren yeni kurulan ve fethedilen bazı şehirlerde bu durum açıkça görülmektedir. Bağdat, Basra, Kûfe, Şam, Kahire, Halep şehirleri Müslümanların ilk kurdukları veya fethettikleri en önemli yerler arasındadır. Bu makale de Müslümanlar tarafından oluşturulan İslam şehirlerindeki bazı çarşı ve pazarlar hakkında tarihi bilgiler sunulmuştur.

\* Serdar Karabulut, Yatılı Bölge Ortaokulu, Müdür Yardımcısı, orcid.org/0000-0002-5087-4190, mirdaskara@gmail.com

*Anahtar kelimeler:*

Çarşılar, Pazarlar, İslam şehirleri, Ticaret, Müesseseler

*BAZAARS AND MARKETS IN THE FIRST ISLAM CITIES*

*Abstract*

Islamism has been spread to wide mass and geography as a result of conquest. Muslim Arabs, with the effect of jihad understanding, both established camps on the military field and tried to be permanent on the cities of new conquered geographies by placing nomad Arab communities to the cities of the geographies they had just conquered. Thus, Muslims, in the cities having just been conquered, founded new institutions according to their needs. One of these institutions is bazaars and markets being established in order to meet the daily needs and to ensure the viability in commercial life. Especially Muslim commanders (governors) upheld certain lands and soils in the cities in order to form bazaar and market places. Since the first conquests, this situation is seen clearly in some established and conquered cities. Baghdad, Basra, Kufa, Damascus, Cairo and Aleppo cities are among the most important places they established or conquered firstly. This article has presented historical information about some bazaars and markets in the islamic cities founded by Muslims.

*Key Words:*

Bazaars, Markets, Islamic Cities, Trade, Institutions

*GİRİŞ*

**C**ahiliye döneminden başlayarak İslâm'ın ilk döneminde özellikle Mekke'de zengin bir ticari hayat yaşanmaktaydı.<sup>1</sup> Bu ticarî hayatın en yoğun olduğu mekânlardan biri Mekke'de bulunan panayırlardı. Bu panayır yerlerinden en önemlisi Ukaz'dı. Ukaz Mekke'nin güneydoğusunda Taif yolu üzerinde, yerleşim mekânı dışında hurmalıkların ve su kaynaklarının bulunduğu bir yeşil alandı. Hac ibadetinin yapıldığı mekânlara yakın bir yerde idi. Panayır mevsiminde insanlar burada bir araya gelmekteydi. Şam ve Güney kabilelerinin, Necid kabileleriyle ticaret yapabilmeleri için kurulmuştu. Aynı zamanda Habeşistan, Hindistan, Bizans ve İran gibi komşu ülkelerden tüccarlar ülkelerinde üre-

<sup>1</sup> Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara, 1982, s.152-154

tilen malları satmakta, başka ülkelerin ürettiklerini satın almaktaydılar. Irak, Gazze ve Basra'dan şarap, Şam'dan yağ, üzüm ve silah, Taif'ten deri, Yemen'den hırka ve daha pek çok değişik yerden birbirinden farklı ürün Mekke'ye geliyordu Böylece ilk dönemde Mekke çarşısı ve pazarlarını bu çeşitli panayırlar teşkil ediyordu.<sup>2</sup>

Mekke şehirdeki ticari faaliyetlerin çoğu Mescid-i Haram'ın doğu tarafından geçen Safa ve Merve tepeleri arasında uzanan cadde üzerinde toplanıyordu. Buğday pazarı, hurma pazarı, kuyumcular çarşısı, atlar çarşısı, bezzâzlar çarşısı, meyve pazarı ve Safa, Merve tepeleri arasındaki attârîn çarşısı şehrin önemli çarşısı ve pazarlarını oluşturuyordu.<sup>3</sup> Nasır-ı Hüsrev'e göre Mekke çarşısı ve pazarlarının büyük kısmı safâ ve Merve tepeleri arasındaydı. Hacılar hac ederlerken safâ ve Merve tepeleri arasında bulunan çarşıdan yedi defa geçiyorlardı. Merve tepesinden inerken 20 dükkândan oluşan bir çarşı daha mevcuttu. Bu çarşının çoğunluğunu berber dükkânları oluşturuyordu. Ayrıca Mekke'nin doğu tarafındaki çarşıya Sûku'l Attârîn deniliyordu. Bu çarşının yapıları güzel inşa edilmişti. Bu çarşıdaki dükkânların çoğunu ilaç satıcıları oluşturuyordu.<sup>4</sup> Mekke kentini gezen İbn Cübeyr ise Mina'da hac sebebiyle üç gün boyunca büyük pazarların kurulduğunu belirtmektedir. Bu pazarlarda en değerli taştan en değersizine birçok şey satılıyordu. Hac mevsimi boyunca mescidi Haramda çarşı kuruluyordu. Un, değerli taşlar, buğday inci satılıyordu. Un satılan yer Şeybe oğulları kapısı tarafındaki Darun-Nedve'ydi.<sup>5</sup> İbn Battûta'ya göre, Mekke çarşısı ve pazarlarının büyük kısmı Safa ve Merve tepelerinin arasında bulunuyordu. Mekke'nin Bab-ı Beni Şeybe civarında bezzâz ve attâr çarşısı bulunmaktaydı. Bu çarşılar dışında geri kalan çarşılar Safa ve Merve tepeleri arasındaydı. Safa ve Merve arasındaki su kanalının yanında pazar kurulmaktaydı.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Ahmet Kazım Ürün, "Edebiyat ve Ticaretin Buluştuğu noktalar Panayırlardan Günümüz Fuarlarına" *Şarkiyat araştırmaları dergisi*, Ankara, 2003, Sayı: 10, s. 163

<sup>3</sup> Ahmet b. Yahya Belârûzî, *Futuhu'l Buldan*, Çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987, s. 72

<sup>4</sup> Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Tarzî, MEGSB Yayınları, İstanbul, 1988, s. 105

<sup>5</sup> İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çev. İsmail Güler, 2. Baskı, Selenge Yayınları, İstanbul, 2008, s. 127-129

<sup>6</sup> İbn Battûta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi (Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve'l-Acaibi'l-Esfâr)*, Çev. A. Murat Güven Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 114

Hz. Muhammed (s.a.v) Yesrib şehrine geldikten sonra Müslümanlar Mescidü'n-Nebevi'nin etrafına yerleşmişler mescit Müslümanların evlerinin ortasında kalmıştır.<sup>7</sup> Yesrib şehrinin ilk dönem çarşılarına gelince, çarşılar Yahudilerin buldukları bölgelerde toplanıyordu. Çarşı Benî Kaynukâhîların köyündeydi. Bu çarşıda altın ve gümüş eşyalar satılırdı.<sup>8</sup> Hz. Muhammed (s.a.v) şehirde bazı yeni çarşılar kurmuştur. Bu çarşılar iplerle gerilmiş çadırlardan oluşuyordu.<sup>9</sup>

VII. yüzyıldan itibaren İslamiyet yayılarak genişlemiştir. İslam şehirleri kuruluş ve gelişim özellikleri bakımından çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bu şehirlerin bir kısmı kendiliğinden, bir kısmı ise fetih sonucu oluşmuştur.<sup>10</sup> Fetihle kurulmuş şehirlere Kûfe, Bağdat, Basra, örnek verilebilir.<sup>11</sup> İslam şehirlerinin bir kısmı zamanla tarihi, idari, siyasi, iktisadi ve özellikle coğrafi şartlara yenik düşerek, ya varlıklarını tamamen yitirmişler ya da kısmen terk edilerek eski canlılık ve önemlerini kaybetmişlerdir. Kûfe, Vasıt, Fustat, Samarra bu tür kötü akıbete maruz kalmış şehirlerdir.<sup>12</sup> Bununla birlikte İslam şehirlerinde ticari faaliyetlerin önemli bir kısmı şehrin merkezindeki büyük caminin etrafında toplanmıştır. Çarşı ve pazarları da şehrin merkez camisinin etrafında konumlanmıştır. Bu tâbi bir zorunluluk olup zira şehirde yaşayan insanların ihtiyaçlarını kolayca temin edebilecekleri ve satıcıların da mallarını rahatça satabilecekleri yer o şehrin merkezi kısmıdır. Şehirdeki cami sayısı arttıkça çarşı sayısının da arttığı, başka bir ifadeyle cami ve çarşının her zaman birlikte olduğu görülmektedir.<sup>13</sup>

### 1. Basra Çarşısı

Basra şehri Müslümanların şehri kurmasından sonra hızla gelişmiştir. Şehrin ilk yapılarını merkezde bulunan cami ve Daru'l-İmâre teşkil etmekteydi. Çarşı ve pazarlara gelince ilk zamanlar Basra'da caminin etrafında

<sup>7</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, C.I, İstanbul, 1980, s.192

<sup>8</sup> İbn Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, Çev. Hasan Ege, C.II, İstanbul, 1985, s.251

<sup>9</sup> İbn Şebbe, *Tarihü'l-Medineti'l Münevverre*, C.I, Cidde,1973, s.304-305

<sup>10</sup> Yılmaz Can, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara,1995,s.31

<sup>11</sup> R.B Serjeant, *İslam Şehri*, Çev. Elif Topçuğül, 2.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, s.114

<sup>12</sup> Yılmaz Can, *a.g.e.* s.35

<sup>13</sup> *aynı eser*, s.125

bulunan tek bir çarşı mevcuttu.<sup>14</sup> Hz. Osman döneminde Basra valisi olan Abdullah b. Amr, şehrin planında değişiklikler yapmıştır. Şehrin çarşısı yeterli gelmeyince Abdullah b. Amir yeni bir çarşı inşa ettirmiştir. Bunun için Ümmü Abdullah Kanalı'nın yanında bulunan evleri satın alarak bunları yıktırıp buraya çarşı yaptırmıştır. Bu çarşının gelirinden fethe katılan askerlere maaş bağlandığı belirtilmektedir.<sup>15</sup> Daha sonraki dönemde Basra valisi olan Bilal b. Burde H.110/729 yılında Ma'kil ve el-Feyd Kanalı'na ulaşan ve sonradan kendi ismiyle anılan yeni bir kanal kazdırdı. Bu kanalı Ubulla Kanalı ile birleştirdi. Basra'nın eski çarşısı olan Abdullah Çarşısı böylelikle Bilal Kanalı yanına taşınmış oldu. Ayrıca Bilal b. Burde bazı küçük ama önemli olan çarşıları kendi bölgelerinden daha uygun yerlere nakletti.<sup>16</sup> İlk dönem sonrasında oluşturulan Basra'nın belli başlı çarşılardan şöyle sıralanabilir:

### **1.1. el -Mirbed Çarşısı**

El-Mirbed çöle çok yakın olan Basra'nın batısında yerleşmiş kervanlar için uygun bir yerdi. Önemli bir çarşı olup şair ve aydınların diğer insanlarla buluşmak için şiirlerini okudukları büyük bir kültür ve ticaret merkezi üzerinde kurulmuştur. Daha sonra burada çarşılar oluşturulmuştur. Birçok alt çarşını kendi içerisinde barındırıyordu. Bu Çarşılardan en önemlisi ve ilki el-İbil Çarşısı'ydı. Bu çarşı koyun, kuş, içyağı satıcılarıyla deve ipi imal eden sanatkârlara aitti. Bu çarşının yakınında saman satıcılarının çarşısı bulunuyordu. Mirbed'in güneyinde ise açık ve güneşli olmalarından dolayı Şems'ül-Vezzanîn şeklinde adlandırılan el-Vezzanîn çarşısı mevcuttu. Burada ayrı olarak el-Attârîn çarşısı da yer alıyordu. el-Attârîn çarşısı gülsuyu ve menekşe gibi ünlü Basra parfümlerinin üretildiği yerdi. Ayrıca el-Attârîn çarşısında ilaç, parfüm, baharat ve kullanılmış giysi satıcılarını kapsıyordu. el-Attârîn yakın bir yerde es-Sâyyadalîn (eczacılar) çarşısı vardı. el-Mirbed'in girişinde ise ed-Debbâğîn (dericiler) çarşısı bulunuyordu. Mirbed'de bulunan bir diğer çarşı ise el-Verâkin (kâğıt satıcıları) çarşısıydı.

<sup>14</sup> aynı eser, s.54-58

<sup>15</sup> Abdulhalık Bakır, "Basra", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul,1992, s.109-111

<sup>16</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, Ankara, 2004, s.499

Burada kâğıt ve kitap satıcıları, ciltçiler, mürekkep ve kalem satıcıları faaliyet gösteriyorlardı. XII. yüzyılda el-Mirbed çarşısı Basra şehrinde yaklaşık bir fersah (5 km) uzaklıkta kalarak terk edilerek çölleşmiştir.<sup>17</sup>

### 1.2. el-Kella Çarşısı

Kella kelimesi oldukça büyük tonajlı gemilerin yerleşimi için olan yer anlamına gelmektedir. Basra Kella'sı hem ünlü hem de büyük bir ticaret merkeziydi. Onun çarşıları batıda Basra Köprüsü'ne, doğuda özellikle Feyd Kanalı boyunca uzanıyordu. En önemli çarşısı ise Medinet'ür-Rızk ismiyle anılıp oldukça geniştir. Burada ünlü et-Te'âm (yemek satan yerler) Çarşısı ya da diğer adıyla Dakîk/Tahîn (un satıcıları) Çarşısı bulunuyordu. Medinet'ür-Rızk Çarşısı'nın dört kapısı olup oldukça geniş bir alan üzerinde kurulmuştu. Birinci kapı Mescidü'l-Camî kısmına açılıyordu. İkincisi el-Feyd kanalının yanındaydı. Üçüncüsü kuzeyde, dördüncüsü ise, Babu'l-Kahhalin'e açılmaktaydı. el-Te'âm Çarşısı'nın Hanu-z-Zübeyr adında ünlü bir kapısı vardı. Et-Te'âm çarşısında tahılların bütün çeşitleri bulunmaktaydı. el-Kella, köprünün yanında yer alan yem satıcılarının faaliyet gösterdiği el-Allafin Çarşısı (yem satıcıları pazarı) gibi diğer çarşıları da içeriyordu. el-Allafin çarşısının yanında paspas, hurma, çekirdek ve palmye ağaçlarının yapraklarını satan satıcılar mevcuttu. el-Kahhalin Çarşısı (sirke ve turşu satıcıları) el-Kella'da olup, Medinet'ür-Rızk'ın güney kapısına yakın, bu kapı ile Feyd Kanalı arasında bulunuyordu. Ayrıca mevcut olan bir diğer çarşı ise es-Sakat Çarşısı idi. Kullanılmış ya da değersiz eşya satıcıları, ev kaplarını, değersiz yüzükleri, biber ve nohut gibi gıda maddelerini satıyorlardı. Bu satıcılar, el-Kahhalin Çarşısı'na yakın olan Banu Hısn Mezarlığı yanında toplanıyorlardı. Feyd kanalının yanında bulunan diğer bir çarşı ise el-Kassabin çarşısıydı. el-Kella'daki bir diğer çarşı ise el-Kayyarin (zift ya da asfalt yapmada kullanılan madde satıcıları) çarşısıydı. Bu madde botları kaplamada ve bentleri yapmada kullanılıyordu. El-Kayyarin çarşısının yanında el-Kafla'iyun (eski bot veya gemi satıcıları) çarşıları vardı. Onlar eski botları parçalar haline getirerek ağacını, demirini ve ziftini ayrı ayrı satıyorlardı.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> aynı eser, s.505-506

<sup>18</sup> aynı eser, s.51



### 1.3. Babu'l-Cami

Bu ticaret merkezi, Osman b. el-As es-Sakafi'ye atfedilmektedir. Aslında Abdullah b. Amir'in evi olup onu Osman'a bağışlamıştır. Sonraki dönemde Ubeydullah b. Ziyad tarafından inşa edilerek el-Beyda ismini almıştır. Süleyman b. Ali'nin valiliği süresince (133-137H./750-755) hapishane olarak kullanılmıştır. Çarşı kuzeybatı yönündeki el-Mescidu'l-Cami'in önünde kurulmuştur. Çarşının dükkânları bu alan ve cadde kenarları boyunca yayılmıştır. Burası birçok alt çarşılara kapsayan büyük bir çarşıydı. Yani şarap, un ve et satıcıları ile sarrâfların faaliyet gösterdiği bölümlerden oluşuyordu. Bu çarşılara ek olarak kitap satıcıları, süpürge üreticileri ve tekstilcilerle ilgili eşyalar satan çarşılarda bulunuyordu. Bununla beraber el-Cami Çarşısı'nda, ünlü er-Rakik (köle) veya diğer adıyla el-Nahsahin (köle tüccarları) Pazarı bulunuyordu.<sup>19</sup>

### 1.4. el-Kebir Çarşısı

Bu çarşı Bilal Kanalı olarak da bilinir. Bu ticaret merkezi İbn Ömer Kanalı ile Ma'kil Kanalı'nın karşılaştığı yerde, Bilal Kanalı boyunca yerleştirilmiştir. el-Sâyarife (para değiş tokuşu yapan sarrâfların) Çarşısı gibi çeşitli alt çarşılardan oluşuyordu. Bu çarşı şehirde para bozmak için bulunan üç pazardan biriydi. el-Kâddahin Çarşısı'na yakın kurulmuştu. el-Kebir Çarşısı'nda, en-Nahhasin olarak da bilinen el-Saffarin (bakırcılar) Çarşısı da bulunuyordu. Bu çarşı sonradan mahalle haline gelmiştir. el-Kebir'deki diğer çarşılar şunlardır; er-Reyhan (taze sebze satıcıları) Çarşısı, Ashabul-Fakiha (meyve satıcıları) Çarşısı, Darul-Battih (meyve veya kavun satıcıları) Çarşısı, Mantar Satıcıları Çarşısı, Kesme Şeker ve çeşitli Kuş Satıcıları Çarşısı'dır. Bu çarşılardan tamamı Basra Köprüsü'ne yakın kurulmuşlardır.<sup>20</sup> H.IV./M.X. asra gelince Basra'da yukarıda bahsedilen çarşılardan üç önemli çarşı varlığını halen devam ettiriyordu. Bunlar Sûku'l-Kella' (Kella Çarşısı), Sûku'l-Kebir (Büyük Çarşı) ve Sûku Babi'l-Cami (Cami Kapısı Çarşısı) dır.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> aynı eser, s. 511

<sup>20</sup> aynı eser, s.515

<sup>21</sup> Yılmaz Can, a.g.e., s.59

## 2.Bağdat

Bağdat şehri Abbasi halifelerinden Ebu Cafer el-Mansur tarafından M.762-766 yılları arasında kurulmuştur.<sup>22</sup> Yakubi'nin verdiği bilgilere göre şehir inşa edilirken çeşitli kişilere ikta'alar verilmişti. Şehir mahallelere ayrılmıştı. Yakubi, mahallelerde bulunan çarşılar hakkında geniş bilgiler sunmaktadır. Bâbu'l-Muhavvel caddesinde büyük bir çarşı olduğundan ve çeşitli esnaf gruplarının varlığından söz etmektedir. Bu çarşının esnafını ve sakinlerini Fashılar oluşturuyordu. Bu mahallelerden biri olan Beytû'l-Mal hazinedarı Ebi'l-Verd Kevser b. Yeman'ın mahallesinden Babû'l Kerh mahallesine ulaşan bir çarşı vardı. Suveyka Ebi'l-Verd adıyla bilinen bu çarşıda değişik alışveriş mekânları mevcuttu. Bununla birlikte Dicle nehri üzerinde inşa edilmiş yeni köprü yakınında büyük bir çarşı bulunuyordu. Hızânetû'l Sîlah başkanı Vaddah'ın ismiyle anılan ve Kasr-î Vâddah ismi verilen mahallede de bir çarşı mevcut idi. Bu çarşıda yüze yakın dükkân vardı. Bu dükkânların tamamı kâğıt satıcılarına aitti.<sup>23</sup> Ayrıca Kasr-î Vâddah'tan Salı pazarına (Sûku's-Sülesâ) iki fersah, Dicle nehrine enine bir fersah uzunluğunda diğer bir çarşı mevcuttu. Bu çarşının özelliği ise her esnafın kendine ait iş bölümünün oluşmasıydı. Çarşıda çok sayıda işçi de bulunuyordu. Bir ticaret erbabı bir diğeriyle karıştırılmıyordu. Bağdat şehrinin Şam kapısı tarafında Şam Kapısı Çarşısı (Sûku Bâbu'ş Şam) olarak adlandırılan çarşı vardı. Bu çarşı caddeleri sokakları düzenli olup döneminin en büyük ve gelişmiş çarşısıydı. Büyük tacirlerin ve satıcıların çoğunun bu çarşıda dükkân ve evleri bulunuyordu.

Şehir genişleyince halife Mehdi b. Mansur 760-761 yılında Doğu tarafında kendi sarayını inşa ettirerek yerleşmiştir. Bu kısımda mahalleler, çarşılar ve ticarethaneler kurulmuştur. Yeni inşa ettirilen şehrin doğusunda, Bedru'l-Vasıf ve Sûku'l-Atş'tan satın alınan ikta'larda oluşturulan çarşı gelmekteydi. Bu çarşı büyük ve geniştir. Doğu tarafında Yahya b. Velid Çarşısı ile Sûku Hudayr ismiyle anılan çarşı diğer çarşılarıdır. Ya'kubi de verilen bir diğer bilgide ise, bu dönemde Bağdat'ın tüm mahallelerinde bulunan çar-

<sup>22</sup> Ahmet bin Ali Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, C.I, Kahire, 1931, s. 69

<sup>23</sup> Ya'kubi, *Ülkeler Kitabı*, Çev. Murat Ağarı, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 27-28

şuların gelirleri on iki milyon dirhem tutarındaydı.<sup>24</sup> Bağdat'ın kurulacağı yerin Ebu Cafer el-Mansur (754-775) tarafından seçilmesinin nedenleri arasında ekonomik mülhazaların büyük rolü bulunuyordu. Dicle ve Fırat nehri arasında kalan bu ada dünyanın limanı olma özelliğini taşıyordu.

Halife Mansur'un M.774 tarihinde Kerh'i inşa ettirip çarşıları buraya nakletmesi ve daha sonra da Rusafe'yi inşa edip buraya da çarşıları yerleştirmesiyle şehir doğu ve batı kısımlarıyla büyük bir gelişme göstermiştir. Meslek ve ticaret erbabının mesleklerine göre grup olarak yerleştirildikleri bu çarşılarla Bağdat, gerek iç ve gerekse dış ticaret açısından hareketli ticari faaliyetlere sahip bir statü elde ediyordu. Emin-Me'mun mücadelesi döneminde Kerh'teki çarşılar ve şehir harap olmuştur.<sup>25</sup> Moğol istilası (1258) sırasında şehir harabeye dönmüştür. Bu dönemde şehirdeki çarşılar da yağmalandığından kullanılamaz hale gelmiştir. Moğollar devleti adına yönetimi elinde bulunduran Alâaddin Ata Melik Cüveyni (1258-1282) Nizamiye Çarşısı'nı yeniden inşa ettirmiştir.<sup>26</sup>

### 3. Şam Çarşısı

Şam Müslümanlar tarafından H.15/M.636 yılında fethedilmiştir<sup>27</sup> Müslümanların şehre yerleşmesinden sonra şehrin ilk çarşıları ve dükkânları büyük cami etrafında oluşmuştur. Ticari faaliyetler artarak büyük caminin çevresinde hanlar ve kayseriyye inşa edilmiştir. H.1/M.VII. asırdan sonra şehrin çarşısı hızla gelişerek çeşitli mallar belirli çarşılarda satılarak ilk meslek grupları meydana gelmiştir. H.III-V./M.IX-XI. asırdan itibaren farklı dini etnik ve kültürel gruplar güvenlik sebebiyle çeşitli mahallelerde toplanarak mahallelerini surlarla çevirmişlerdir. Böylece bu mahallelerde kendilerine ait çarşılar kurmuşlardır.<sup>28</sup> Şam büyük bir şehir olup hem Basra yoluyla hem de İran ve küçük Asya yoluyla gerek kuzey illeri gerekse Arabistan yoluyla gelen yolların merkezidir. Bu yüzden Şam

<sup>24</sup> aynı eser, s. 29-36

<sup>25</sup> Ahmet Turan Yüksel, "Yakın Doğu' da Ticaret Merkezleri ve Panayırar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5, Konya, 1994, s.316-316

<sup>26</sup> Abdulaziz Duri, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, Çev. Sabri Osman, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991, s.427-432

<sup>27</sup> Belârûzi, a.g.e., s.176

<sup>28</sup> Yılmaz Can, a.g.e., s.46

ticaret bakımından gelişmiş bir merkez konumundaydı.<sup>29</sup> Şam'ın büyük bir çarşısı vardı. Bu çarşının merkezi ise Beni Ümeyye mescidinin çevresiydi. Mescidin dört kapısı vardı. Birinci kapı güneyde olup Bab-1 Ziyade adıyla bilinirdi. Bu kapının geniş dehlizi vardı. Bu kısımda eskiciler ve çeşitli esnafa ait dükkânlar bulunurdu. Kapıdan çıkınca, sol tarafta bakırcılar çarşısı bulunurdu. Bu çarşı hayli büyük olup, mescidin kible duvarı boyunca uzanırdı. İkinci kapı Bab-1 Ceyrun adı verilirdi. Bu kapı mescidin en büyük kapısı olup mescidin doğusundaydı. Bu kısımda büyük bir dehlizi vardı. Bu kısımda bezzâz, kuyumcu, kitapçılar ile züccâciye dükkânları bulunmaktaydı. Bu kısmın birinci kapıya yakın olan bölgesinde çeşitli mezhep mensuplarına ait dükkânlar ile bu dükkânların civarında kâğıt, kalem ve mürekkep satan kâğıtçılar çarşısı bulunmaktaydı. Üçüncüsü Bab-1 Berid adıyla ünlü olan batı kapısıydı. Kapının dehlizinde mumcu dükkânları ile manavlara özel yerler bulunmaktaydı. Şam'ın Salahiye adında büyük ve güzel bir varoşu olup buranın da şirin bir çarşısı vardı.<sup>30</sup> Şam şehrini gezen İbn Cübeyr göre ise Ümeyye camisinin yakınında bulunan Muaviye'nin evinin yerinde bakırcılar çarşısı bulunuyordu. Bu çarşı enine boyuna oldukça güzel geniş ve büyüktü. Bu çarşının arkasında ve yakınında ahırlar mevcuttu. Ahırların yanında ise elbise boyacılarının dükkânları bulunuyordu. Ayrıca Bab-1 Ziyade kapısının geniş ve yüksek koridorunda boncukçular ve diğer dükkânlar bulunuyordu. Bab-1 Ceyrun kapısının koridorunun üst tarafındaki revaklı direkli bölümde ise daire biçimli çarşılar vardı. Bu çarşılar parfümcü (koku) dükkânlarından oluşuyordu. Bununla beraber İbn Cübeyr Bab-1 Berid kapısının koridorunda İbn Battûta'dan farklı olarak mumcu ve manav dükkânlarının dışında attâr dükkânlarının bulunduğunu da belirtmektedir.<sup>31</sup> Şam çarşısında her türlü ipeklî kumaşlar özellikle sırmalı dibalar en çok satılan ürünlerdi. Çarşıda satılan bir diğer ürün ise burada üretilen ve kendi adıyla anılan Şam bıçaklarıydı.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> W. Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, Çev. Enver Ziya Karal, 2.Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000, s.185

<sup>30</sup> İbn Battûta, *a.g.e.*, s.79-86

<sup>31</sup> İbn Cübeyr, *a.g.e.*, s.195-199

<sup>32</sup> W. Heyd, *a.g.e.*, s.185

#### 4. Kûfe Çarşısı

Kûfe şehri Ömer b. Hattab zamanında Sa'd b. Ebi Vakkas tarafından inşa edilmiştir.<sup>33</sup> Ömer b. Hattab Müslümanların oraya yerleşmesini emretmişti. Yakubi'ye göre Temim, Bekr, Esed vb. Arap kabileleri Kûfe'ye gelip yerleştiler. Bu kabileler ve gelen Müslümanlara çeşitli iktâ'lar verildi. Kendilerine ait mahalleler kuruldu. Şehir oluşturulurken Sa'd b. Ebi Vakkas, Kasr ve Mescidin bulunduğu alandan Darü'l-Velid'e ordan Kâllein'e, Dûver-i sakif'e ve Eşca bölgesine kadar uzanan alanı çarşıya ayırdı. Bununla birlikte Halid b. Abdullah Kasr-î zamanından kalan Bevvari gölgeğini de çarşıya dâhil etti. Oluşturulan bu çarşıda çeşitli ticaret ve sanatkârlara ait yerler ayrıldı.<sup>34</sup> Bununla beraber Kûfe çarşıları ilk zamanlarda yerlerinde sabit olmayıp günümüzdeki semt pazarları gibi, sabah kurulup akşam toplanan bir özellik arz ediyordu. İlk zamanlarda güneşten korunmak maksadıyla hasırlarla örtülen çarşılar Halid b. Abdullah el-Kasr-î zamanında yenilenecek tonozlarla örtülmüştür. Kûfe çarşılarında ilk yıllardan itibaren, aynı cins ticaretle uğraşanların bir arada bulunmaları esasına dayalı bir yapılanma oluşmuştur. Halid b. Abdullah Kasri zamanında gerçekleşen yenileşme neticesinde her ticaret erbabına ayrı bir yer tahsis edilmiştir. Daha sonraki dönemlerde şehirdeki satıcı gruplarını ashabu's-sayarife (kuyumcular), ashabu's-seyyâğîn (yiyecek ve içecek satıcıları), ashabu't-temmarin (hurmacılar) ve ashabu's-sabuniyun (sabuncular) oluşturuyordu. Bu satıcıların gerisinde ise ashabu'l-enmat ve ashabu'l-hazz (ipek ve yünlü kumaş satıcıları), ashabu'l-hannatin (tütsü satıcıları), ashabu's-sevakın (irmik satıcıları), kasaplar, çiçek satıcıları ve Darü'l-Velid ismiyle anılan yerde de ashabu'l-kassarın (çamaşır satıcıları) yer alıyordu. Kûfe şehrinin batısında bulunan Kunâse de katır, eşek ve deve ticareti ile binek hayvan eşyası imal eden demirciler ve bakırcılar bulunuyordu. Daha sonraki dönemlerde H.II./VII. asırda ise şehrin dışında Esed adıyla anılan yeni bir çarşı inşa edilmiştir.<sup>35</sup> Kûfe şehrinin çarşı ve pazarlarını denetleme yetkisini elinde bulunduran amile âles-Sûk'un ismi veriliyordu. Bu kişi modern anlamda

<sup>33</sup> Muhammed bin Cerir Taberi, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Muluk*, C.II, Beyrut, 1987, s. 478

<sup>34</sup> Ya'kubi, *a.g.e.*, s.311

<sup>35</sup> Yılmaz Can, *a.g.e.*, s. 67-68

Muhtesib'in görevini yerine getiriyordu. Kûfe şehrinde çarşı ve pazarların denetlenmesi ölçü ve tartıların kontrol edilmesiyle başlamıştır.<sup>36</sup>

### 5. Halep çarşısı

Halep Müslümanlar tarafından H.16/M.637 yılında fethedilmişti.<sup>37</sup> Daha sonra H.97/M.715 yılında şehir merkezindeki kilisenin yanında bulunan agoranın yerinde Halep Ulu Cami inşa edilmiştir. Bu dönemde gıda maddesi satan satıcılar sur kapısı civarındaki handa bulunuyorlardı. Sebze ve meyve satıcıları şehrin dışı sayılabilecek bir yerde toplanıyorlardı. Caminin yanında ise kumaş ticareti yapan bir Kayseriyye mevcuttu.<sup>38</sup> Halep Ulu Camisi şehrin antik dönemin Pazar yeri üzerinde kurulmuştur. Şehrin bu muntakası ticaret merkezi olma özelliğini korumuştur. Halep hükümdarı Nurettin Zengi zamanında (1150–1176) Ulu Cami çevresinde üç tane kapalı çarşı bulunuyordu. Yukarıda bahsedilen kayseriyye özelliği gösteren Kumaşçılar Çarşısı ciddi bir onarım görmüş ve batıya doğru uzatılmıştır. Cami çevresinde yer alan ikinci kapalı çarşı ise Sûku'l-el-Bazu'l-Hâli olarak bilinen Eskiciler Çarşısıydı. Üçüncü çarşı Necmeddin Çarşısıydı. Bunlar dışında başka yerlerde olmak üzere Züccaciye ve Serâcîn kapalı çarşuları bulunuyordu. Bununla birlikte Bab-u Antakiyye Kapısı tarafındaki antik dönemin Kolonlu Caddesi son dönemlere kadar önemli bir ticaret bölgesi olarak kalmıştır. Bu caddede ve bitişik sokaklarda çeşitli kapalı çarşılar kümelenmiştir. Bunların başlıcaları ip ve organ satıcıları (Sûku'l-Habbabin), odun satıcıları (hattabin), hasır satıcıları (hasarin), demirciler (haddadin), tandır imalatçıları (tenâriyun), av kuşları satıcıları (bezâdire) idi.<sup>39</sup> Ortaçağ boyunca Halep şehrinde deri tabaklama işi bir hayli ilerlemiş bulunuyordu. Halep şehri deri tabaklama işinde çok yetenekli ustaları barındırıyordu. Büyük caminin doğusunda dericilik işinde çalışan işçilerin özel bir çarşısı vardı. Bu çarşıya Sûku'l-nattaîn (Dericiler Çarşısı) ismi veriliyordu. Burada deri halılar üretiliyordu.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> R. B. Serjant, *İslam Şebri*, Çev. Elif Topçuğül, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s.311

<sup>37</sup> J. Sauvaget, "Halep", *İslam Ansiklopedisi*, C.V/1, İstanbul, 1977, s.117-122

<sup>38</sup> Yılmaz Can, *a.g.e.*, s.48

<sup>39</sup> Emin Kırkıl, *Selçuklu Döneminde Halep*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1999, s.172

<sup>40</sup> Abdulhalık Bakır, Ortaçağ İslam Dünyasında Deri, Tahta ve Kâğıt Sanayi", *Bellekten*, LXV, Sayı:242, Ankara, 2001, s.85

Bununla beraber Halep şehrinde XI-XII. yüzyıl boyunca şehrin esnaf ve loncaları ve şehirdeki meslek gruplarını oluşturan sanatkârlar bir araya gelerek kendilerini temsil eden bir reis etrafında toplanıyorlardı. Şehir halkını ve esnafı temsil eden reis şehrin çarşı pazar ve diğer vergilerini topladığı gibi hesapları da gözetiyordu. Bu reisler genellikle şehrin ileri gelen ailelerinden seçiliyordu. Reisin gücü şehirdeki Ahdas (gençlik/gençler) gruplarına dayanıyordu. Halep şehrinde savaş sırasında reis özellikle esnaf sanatkâr ve çeşitli meslek guruplarından oluşturduğu milis güçleriyle savaşa katılarak Valiyû'l Ahdas ismiyle şehir savunmasına yardımcı oluyordu.<sup>41</sup> Heyd, XII. yüzyılda Halep çarşısı ve pazarlarının çoğunda ipek satışı yapıldığını belirterek Halep'in ipek ticaretinin merkezlerinden biri olduğunu söylemektedir. Ayrıca Halep çarşısında bulunan bir diğer madde ise camdı. Cam burada üretilip Yemen'e ihraç ediliyordu.<sup>42</sup> Halep Çarşısı'nda kimyacılar için camdan imbikler, sürahiler ve cam tüpler imal ediliyordu.<sup>43</sup> XII. yüzyılda yabancı tüccarlar özellikle Venedikliler Halep Çarşısı'ndan pamuk ve biber satın alıyorlardı. Bununla birlikte Halep şehrinde Venedikliler, Gıyaseddin Zahir (1186-1216) zamanında bir ticarethane, pazar, kilise, hamam ve mallarının korunacaklarına dair teminat elde etmişlerdi. Ziyet, takı ve süs eşyası olarak Halep Çarşısı'na inciler, değerli taşlar, gümüş, bakır ve çuhalar dışarıdan getirilip satılan ürünlerdi.<sup>44</sup> Halep Çarşısı'nda çok kaliteli zeytinyağları satılıyordu. Bu yağlar Halep'te yetiştirilen zeytinden üretiliyordu.<sup>45</sup> Haçlı seferlerinden sonra Halep'te ticari faaliyetler bir hayli gelişmiş olup bu dönemde Halep çarşılarında fildişi, demir, dokuma, sergi ve seramik eşya cinsinden aranan şeyler getirilip satılan ve kolayca bulunan diğer ürünlerdi.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Muammer Gül, "Ortaçağ İslam Tarihinde Sosyal Sınıfların Tarihine Bir Bakış: Ahdas Hareketi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.5, Sayı:7, Balıkesir,2002, s.77; ayrıca bkz. Abdulaziz Duri, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, s.110

<sup>42</sup> W. Heyd, *a.g.e.*, s.180-183

<sup>43</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında Taş ve Toprak Ma'mulleri Sanayi*, Ankara,2001,s.152

<sup>44</sup> W. Heyd, *a.g.e.*, s. 416-422

<sup>45</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında İtriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşişi*, Ankara, 2000, s.187

<sup>46</sup> Tallib Yazıcı, "Halep", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C.15, İstanbul, s.239-244

## 6. Kahire Şehri

Kahire şehri Fatımilerin Mısır'ı fethetmelerinin ardından M. 967/ H.358 yılında ünlü komutan Cevher b. es-Sıkalı tarafından kurulmuştur. Şehir ilk kurulduğunda iki bölümden oluşmaktaydı. Şehrin surları savunma amacıyla inşa edilmiş olup sur içinde kalan kısma kasaba veya medine, sur dışındaki kısma ise zevahir ismi verilmiştir.<sup>47</sup> Şehrin kurulmasından itibaren ilk dönemdeki çarşılar kasaba denilen şehrin surları içerisindeki bölümde ve Fatimi saraylarına yakın yerlerde ve ana kapıların etrafında oluşturulmuştur. Bu dönemdeki çarşılar kasabadaki Hüseyiniye Mahallesi'nden başlayıp Meşhed-i Nefise'ye kadar uzanan alandıydı. İlk dönem oluşturulan çarşılar genellikle bir cadde veya sokağın sağında ve solunda sıralanmış dükkânlardan oluşuyordu. Giriş ve çıkışlarının kapıları vardı. Bunlar geceleri kapatılır ve bekçiler tarafından beklenirdi. Yine bu mekânlar yangın, soygun ve her türlü telefata karşı bazı tedbirler alınarak son derece korunuyordu.<sup>48</sup> Bununla birlikte Kahire şehrindeki önemli çarşılar şöyle sıralanabilir:

### 6.1. Şerrahiyyun Çarşısı

Kahire şehrinde 365/976 yılında kurulan ilk çarşı olup Rum mahallesinden helvacılar çarşısına kadar uzanıyordu. Daha sonraki dönemde 700/1300 yıllarında buraya dükkân açan kebabçılardan dolayı Şevâyîn (kebabçılar) çarşısı ismini almıştır.<sup>49</sup>

### 6.2. Emiru'l-Cuyuş Çarşısı

Halife Müstansır döneminde Bercevan Mahallesi'nin baş tarafından el-Hâkim Camisi'ne kadar olan yerde inşa edilmiştir. Bu çarşının içinde kasaplar, zeytinciler, peynirciler, ekmekçiler, uncular, kebabçılar, attârlar, sebzeciler bulunuyordu. Bunların yanında sadece nohut, prasa, rezen, nane, susam ve pamuk (lambalarda kullanılan) yağı satan dükkânlar da vardı. Bu çarşının devamında Süveyka ismiyle anılan küçük çarşı vardı. Çarşının yeri

<sup>47</sup> Aydın Çelik, *Fatımiler Döneminde Kahire Şehri*, Fırat Üniversitesi Basımevi, Elazığ, 2008, s. 21-23

<sup>48</sup> *aynı eser*, s.93

<sup>49</sup> *aynı eser*, s.94-95



Kahire'nin ana caddelerinden biri olup, Beyne'l-Kasreynden (iki saray arası) şehir kapılarına ve Nil kıyısına kadar uzanıyordu. Daha sonraki Memlûk devleti döneminde bu Çarşı Kahire'nin en büyük çarşısıydı. Bir kimse bu çarşıda aradığı her şeyi kolayca bulabiliyordu. Bu çarşı 806/1414 yılından sonra tamamen yıkılarak harap olmuştur.

### 6.3. *Kammahin Çarşısı*

Bu çarşı Akmer camisinin yanında inşa edilmişti. Memlûklar döneminde Şemma (güzel kokan yer) ismiyle anılmıştır. Bu çarşıda çok sayıda mumcu dükkânları olup mum satılıyordu.

### 6.4. *Süveykatu'l-Vezir Çarşısı*

Fatimi halifesi Aziz Billah'ın Veziri Yakub b. Kilis tarafından yapılmış olup Fatimilerden sonra bu çarşı Suku'l Kebir (Büyük Çarşı) olarak adlandırılmıştır. Bu çarşı Veziriyye denen mahallede kurulmuştu. Bununla beraber Kahire şehrinde, heşşabîn (oduncular), haddadîn (demirciler), cummarîn (pekmezçiler), Serâcîn (egerciler), verrakîn (kâğıt yazıcıları), Suyûfiyyîn (yüncüler), Arîriyyîn (ipekçiler), Kaşşâşîn (hurmacılar) vb. irili ufaklı çarşılar mevcuttu.<sup>50</sup> Ayrıca Fatimiler döneminde Fustat yolu üzerinde şehrin merkezine uzak sayılabilecek yerde saman pazarı ile Kahire'nin limanı olan Maks'ta buğday pazarı mevcuttu. Fatimi devletinin son dönemlerine kadar Kahire şehrinde toplam 12.000 dükkân bulunuyordu.<sup>51</sup> Kahire şehrini gezen İranlı ünlü seyyah Nasır-ı Hüsrev ise çarşılarında kuyumcu, tuhafiyeci, sarraf dükkânları olduğunu belirterek çarşılarının son derece emniyetli olduğunu çarşılarında başkasının malını almaya kimsenin teşebbüs etmediğini bu yüzden esnafın dükkânlarını kilitlemeyerek çok rahat ayrıldıklarını söylemektedir.<sup>52</sup> Nasır-ı Hüsrev'in verdiği bir diğer bilgiye göre ise Kahire şehrindeki toplam dükkânların sayısı 20.000 civarında idi. Bu dükkânların çoğunun mülkiyeti devlete ait olup devlet tarafından esnafa kiraya veriliyordu. Ayrıca Nasır-ı Hüsrev Kahire'de Bab'ul Cevâmi adı verilen mescidin Amr b. Âs tarafından

<sup>50</sup> aynı eser, s.95

<sup>51</sup> aynı eser, s.92-93

<sup>52</sup> Nasr-ı Hüsrev, a.g.e., s.87

inşa edildiğini, bu mescidin dört yanında çarşıların bulunduğunu belirtmektedir. Bu mescidin kuzeyinde Sûku'l Kânadil (kandiller pazarı) bulunuyordu. Bu pazarda kaplumbağa kabuğundan yapılmış kutu, tarak, bıçak sapı ve ustalar tarafından yapılmış billurlar (bardak) satılıyordu.<sup>53</sup>

İbn Battûta'ya göre Kahire Mısır ülkesinin başkentiydi. Kahire, büyük bir şehir olup Mısır ülkesinin ticaret merkeziydi. Ülkenin ticari yoğunluğu sebebiyle gemiler çeşitli mal ve eşyalarla aralıksız olarak burada mevcut olan Said Limanı'na gelirlerdi. Kahire şehrinin ve bu şehrin yakınındaki beldelerin pazar ve çarşılarına hem deniz yoluyla hem de kara yoluyla her türlü ihtiyaçlar ulaştırılırdı. Kahire şehrinde önemli olaylar sebebiyle eğlenceler yapılırdı. Bu eğlencelere esnaf, çarşı ve pazar halkı da katılmaktaydı. Bu eğlencelerde esnaflar çarşı ve pazarları süslemekteydi. Çarşı ve pazar ehli satış yapmak için en güzel kumaşları ve ipekli elbiseleri sergilerlerdi. Kahire halkı kabristan ziyaretine büyük önem verirdi. Bu ziyaretlere özellikle çarşı ve pazar halkı çeşit çeşit yiyeceklerle eşlik ederdi.<sup>54</sup> X. yüzyıldan itibaren başlıca çarşılar ışıklandırılıyordu. Bu ışıklandırma için İran ve Mezopotamya'da petrol lambaları, Suriye ve Mısır şehirlerinde ise yağ kandilleri kullanılıyordu. Bu lambaların çoğu bakırdan imal edilmiş olup ya evlerin duvarlarına veya direklerle asılıyordu. Bu şekilde geceleyin Kahire şehrinin çarşuları aydınlatılıyordu. Özellikle Kahire şehrinde Sedeh (kışın ortası) dolayısıyla düzenlenen şenliklerde bu aydınlatma işi daha titizlikle yapılıyordu. Bu günde Fatimi Halifeleri memurlara şeker ve gül dağıtıyorlardı. Fenerlerle aydınlatılan çarşılar gece yarısına kadar açık kalıyordu. Bu gece de halk Nil nehri etrafında toplanıyordu. Dükkânlar ve mağazalar içecek ve yiyeceklerle dolup taşıyordu. Ortaçağ boyunca her şehirde az veya çok sayıda toptan ticarete ayrılmış fındık veya han denilen geniş mağazalar bulunuyordu. Bu hanlarda her biri kendi bölgelerini temsil eden toptancıların ham maddelerini alıp sattıkları bir çeşit borsa görünümündeydi. Özellikle Kahire şehrinde yüzlerce han olup en önemli ve lüks olanları kuyumcuların, sarrâfların, kumaş satıcıların hanlarıydı.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> *aynı eser*, s.67

<sup>54</sup> İbn Battûta, *a.g.e.*, s.45-46

<sup>55</sup> Ali Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, Çev. Bahriye Üçok, Varlık Yayınevi, Ankara, 1972, s.216

Memlûklar döneminde Kahire şehrinin çarşı ve pazarları muhtesipler tarafından denetleniyordu. Kahire muhtesipliğinin özel bir konumu olup divanda hükümdarın yanında oturuyordu. Kahire muhtesibi genelde Kahire ve Fustat camilerinde oturarak davaları hallediyordu. Yardımcıları vasıtasıyla çarşı ve pazarları denetliyordu.<sup>56</sup> Kahire çarşısında uzak doğudan getirilen baharat dışında en çok göze çarpan ürün ketendir. Keten buraya yakın olan Buş ve Delas' ta üretilirdi. Hem iç pazarda hem de dış pazarda müşterisi çok olup fazla olan keten Afrika'ya ihraç edilirdi. Keten tohumundan yağ elde ediliyordu. Bu yağ dışında turp, marul, şalgam, keliz, kulgas ve kêne otundan elde edilen yağlar da çarşıda satılıyordu.<sup>57</sup> Kahire çarşısında yünlü kumaşlar bolca bulunurdu. Bu kumaşlar bu şehre yakın olan Behnese şehrindeki tezgâhlarda dokunurdu.<sup>58</sup> Kahire şehrinde fırınlar olup çeşitli ekmekler satılıyordu. İnsanların çoğu beyaz undan yapılan el-Huvâri denilen ekmekleri en çok tercih ediyorlardı. Fatımi halifeleri için yapılan ekmeklere ise el-Mevadi ismi veriliyordu.<sup>59</sup>

## SONUÇ

Hicri VII. yüzyıldan itibaren birçok şehir fetih esnasında savaşa katılan askerler için kışla karargâh şeklinde inşa edilmiştir. Kûfe, Basra, Bağdat, Samarra, bu türden şehirlerin en güzel örneklerini oluşturmaktadırlar. Bazı şehirler ise eski sahiplerinden fetih sonucu alınarak İslam coğrafyası sınırlarına dâhil edilmiştir. Şam, Halep, Kahire, bu şehirlerinden bir kaçını oluşturmaktadır. Diğer bir husus ise Müslümanlar fetih sonucu elde ettikleri şehirlerde eskiden var olan çarşılardaki mevcut eski yapıları ihtiyaca binaen İslami tarzda yeniden restore ederek ticari müesseseler olarak kullanıma sunmuşlardır. Bununla birlikte İslam şehirlerinde ticari faaliyetlerin önemli bir kısmı şehrin merkezindeki büyük caminin etrafında toplanmıştır. Çarşı ve pazarlar da şehrin merkez camisinin etrafında konumlanmıştır. Bu tabii bir zorunluluk olup zira bir şehirde yaşayan insanların ihtiyaçlarını rahat ve kolayca temin edebilecekleri ve satıcıların da mallarını sata-

<sup>56</sup> Mustafa Özel, *İktisat ve Din*, 2.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997, s.101

<sup>57</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında İtriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşisi*, s.193

<sup>58</sup> İbn Battûta, *a.g.e.*, s. 52

<sup>59</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında İtriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşisi*, s.142

bilecekleri yer o şehrin çekirdek kısmıdır. Şehirdeki cami sayısı arttıkça çarşı sayısının da arttığı, başka bir ifadeyle cami ve çarşının her zaman birlikte olduğu görülmektedir. Nitekim IX. ve X. yüzyıllarda İslam şehirlerinin birçoğunda şehirlerdeki çarşı ve pazarlarda branşlaşmalar başlamıştır. Bu dönemlerde attârlar, kuyumcular, sarrâflar, dericiler, bakırcılar, halıcular, meyveciler, ayakkabıcılar, demirciler, hurmacılar bir önder liderliğinde kendilerine ait müstakil çarşılar oluşturmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde Basra, Bağdat, Halep, Musul, Kahire şehirleri Abbasiler (750-1258), Selçuklular (1040- 1157), Fatımiler (900-1171), Eyyübiler (1171-1250) devletleri döneminde de büyüyerek gelişmiştir. Bu devletler döneminde farklı çarşılar inşa edildiği gibi çeşitli sanatkâr ve meslek sahipleri de devlet idarecileri tarafından şehirlere getirilip yerleştirilerek üretimin devamlılığı sağlanmaya çalışılmıştır.

### KAYNAKÇA

- Bağdadi, Ahmet b. Ali, *Tarihu Bağdad*, C.I-XIV, Kahire, 1931.
- Bakır, Abdulhalik, "Basra ", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul, 1992, s.109-111.
- , *Ortaçağ İslam Dünyasında Taş ve Toprak Ma'mulleri Sanayi*, Ankara, 2001.
- , "Ortaçağ İslam Dünyasında Deri, Tahta ve Kâğıt Sanayi", *Belleten*, LXV, Sayı: 242, Ankara, 2001, s.75-160.
- , *Ortaçağ İslam Dünyasında İtriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşişi*, Ankara. 2000.
- , *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, Ankara, 2004.
- Belârûzî, Ahmet b. Yahya, *Futubu'l Buldan*, Çev. Mustafa Fayda, Ankara, 1987.
- Can, Yılmaz, *İslam Şehirlerinin Fiziki Yapısı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Taribi ve Cabiliye Çağı*, Ankara, 1982.
- Çelik, Aydın, *Fatımiler Döneminde Kahire Şehri*, Fırat Üniversitesi Basımevi, Elazığ, 2008.
- Duri, Abdulaziz, *İslam İktisat Taribine Giriş*, Çev. Sabri Osman, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.
- "Bağdat ", *T.D.V.İslam Ansiklopedisi*, C.4, İstanbul, 1991, s.427-432.

- Gül, Muammer, “Ortaçağ İslam Tarihinde Sosyal Sınıfların Tarihine Bir Bakış: Ahdas Hareketi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.5, Sayı: 7, Balıkesir, 2002, s.71-89.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, C.I-II, İstanbul, 1980.
- Heyd, W., *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, Çev. Enver Ziya Karal, 2.Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2000.
- Hüsrev, Nasır-ı, *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Tarzi, MEGSB Yayınları, İstanbul, 1988.
- İbn Battûta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi (Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve'l-Acaibi'l-Esfâr)*, Çev. A. Murat Güven Yeni Şafak Gazetesi Yayınları, İstanbul, 2005.
- İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çev. İsmail Güler, 2. Baskı, Selenge Yayınları, İstanbul, 2008.
- İbn Hişam, *Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, Çev. Hasan Ege, C.I-IV, İstanbul, 1985.
- İbn Şebbe, *Taribu'l-Medineti'l Münevvere*, C.I-IV, Cidde, 1973.
- Kırkıl, Emin, *Selçuklu Döneminde Halep*, Basılmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 1999.
- Mazaheri, Ali, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, Çev. Bahriye Üçok, Varlık Yayınevi, Ankara, 1972.
- Özel, Mustafa, *İktisat ve Din*, 2.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Sauvaget, J., “Halep”, *İslam Ansiklopedisi*, C.V/1, İstanbul, 1977. s.117-122
- Serjeant, R.B., *İslam Şehri*, Çev. Elif Topçuğil, 2.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Taberi, Muhammed b. Cerir, *Taribu'l-Ümem ve'l-Muluk*, C.I-IV, Beyrut, 1987.
- Ürün, Ahmet Kazım, ‘Edebiyat ve Ticaretin Buluştuğu noktalar Panayırlardan Günümüz Fuarlarına’ *Şarkiyat araştırmaları dergisi*, Sayı:10, Ankara, 2003, s.161-165
- Ya'kubi, *Ülkeler Kitabı*, Çev. Murat Ağarı, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Yazıcı, Talib, “Halep”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C.15, İstanbul, 1997. s.239-244.
- YükseL, Ahmet Turan, “Yakın Doğu’ da Ticaret Merkezleri ve Panayırılar”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5, Konya, 1994, s.309-334



## KUR'AN'A GÖRE BİRLİKTE YAŞAMANIN İLKELERİ

Abdulkadir KARAKUŞ\*

### Öz

İnsan hayatı boyunca diğer insanlarla birlikte yaşamaya ihtiyaç duyar. Hayatın yalnız başına devam ettirilmesi çok zordur. Başkalarıyla birlikte yaşamak ise insana bir takım sorumluluklar yükler. Bu sorumlulukları fark etmek verimli bir hayatın temel esasıdır. Aslında bizim dinimizin de içinde bulunduğu tüm semavi dinler insanlara bu mesuliyetlerini hatırlatmak için vardır. Kur'an ve onu açıklayan Hz. Peygamber'in sünneti bu sorumlulukları öğreten ilkelerle doludur. Makalemizde birlikte yaşamamanın ilkelerini Kur'an ayetleri ışığında ve Hz. Peygamber'in tavsiyeleri doğrultusunda ortaya koymaya çalışacağız. Bu çerçevede dünyanın küçük bir köy haline geldiği, dünya insanlığının tüm coğrafyalara dağıldığı ve nüfusların her inanç sisteminden insanları barındırdığı günümüzün şartlarını da göz önüne alarak diğer din mensuplarıyla ilişkilerimizin biçimini tespit etme çabası içerisinde olacağız. Mensup olduğumuz dinin adının İslam/barış olması bize, tüm insanlarla barış temelli bir münasebet tesis etmeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla dinin bizzat kendisinin de mecbur ettiği bu huzur ortamı tesis edilmeli ki, dünya hayatı insanlık için mutluluk yurdu olsun. Tüm bunları gerçekleştirmenin özellikle son dinin mensubu insanların en önemli ve başat görevi olduğunu ortaya koymak bu makalenin en önemli hedefi olacaktır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Turkey akarakus@siirt.edu.tr orcid.org/0000-0003-2387-2402

*Anahtar Kelimeler:*

Kur'an, birlikte yaşama, barış

*PRINCIPLES OF LIVING TOGETHER ACCORDING TO THE QUR'AN*

*Abstract*

People need to live with others throughout their lives. It is very difficult to survive on your own. Living together with other people carries a number of responsibilities. To recognize these responsibilities is the basic essence of a productive life. In fact, all the seminary religions are there to remind people of their responsibilities. The Qur'an and the Sunnah of the Prophet, who is his most authoritative explanatory word, are the principles that teach these responsibilities.

We will try to put these principles in the light of the verses of the Qur'an and in the direction of the Prophet's advice. The world has become a small village now. The world humanity is scattered all over the geography and the population has people from every belief system. In the light of all this we shall be in an effort to determine the form of our relations with other religions.

The fact that the name of the religion is Islam/peace we are members of is a necessity for us to establish a peace-based relationship with all people. Therefore, this peace of mind that religion itself has obliged to be established, world life is happiness for mankind. It will be the most important goal of this article to show that it is the most important and dominant duty of the people of the last religion to realize all these things.

*Keywords:*

Qur'an, living with others, principles

*GİRİŞ*

**İ**nsan sosyal bir varlıktır. Mutlu ve huzurlu bir hayatı ancak kendi cinsleriyle bir arada yaşayarak elde eder. İnsanı yaratan Allah, fitratımıza birlikte yaşama duygusunu bir ihtiyaç olarak nakşetmiştir. Bu, herkesi birbirine hizmet etmek durumunda bırakan, bir birine muhtaç kılan ve böylece birlikte yaşama ruhuyla, huzur ve mutluluk ortamları oluşturmayı hedefleyen bir duygudur.

Bu birlikte yaşama ortamında öncelikle kişinin kendisi vardır ve bu kişi bir birey olarak kendi benliğiyle/varlığıyla yaşamak durumundadır. Sonra bu ortamda ailesi ve yakın çevresi, bir arada yaşamak durumunda olduğu komşuları, akrabaları; yani toplumu ve ondaki farklı dini ve kültürel kim-



likleri olan değişik gruplar vardır. En son olarak da genel anlamda tüm insanlık bu birlikteliğin içerisinde çok önemli figürlerdir.

Birlikte yaşamaya mahkûm olan bu büyük insanlık ailesinin huzurlu ve mutlu bir şekilde varlığını sürdürebilmesi için, Kur'an'da bir takım tavsiyeler mevcuttur. Bu çalışmamızda bu tavsiyelerin içeriğinin ve içerisinde barındırdığı ilkelerin ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Kur'an'ın insanlığa tavsiye ettiği hayat tarzının adı İslam'dır. İslam "kurtuluşu ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, vermek; barış yapmak" anlamlarındaki selm (selm) kökünden türemiş bir kelime;<sup>1</sup> barışı, huzur ve selameti tesis eden bir olgudur. Kelime anlamı itibarıyla böyle olduğu gibi genel hedefleri itibarıyla da böyledir ve tüm insanlığın Allah tarafından yaratıldığını<sup>2</sup> ifade ederek kardeşçe birlikte ve bir arada yaşamayı öğütler. Bu öğütlere kulak veren Müslüman da sulh ve sükûnete, huzur ve mutluluğa teslim olup bu ilkelerin gerçekleşmesine kendini adayan, yaşadığı mekânı imar eden ve toplumunun bütün fertleriyle bir ve beraber olmayı ilke edinen kişi demektir.

Birlikte yaşama, sağlıklı bir zeminde varlığını sürdürebilmesi için, herkesin kendini ve fikirlerini ifade etmesine imkân sağlayan bir ortama ihtiyaç duyar. İnsanlar kendilerini ifade edemedikleri sürece birlikte yaşama çabalarının sağlıklı bir zemine oturarak gerçekleşmesi mümkün olmaz. Bunun mümkün olması için kültürel alanda kişilerin kendi dilleri, dinleri, kendi gelenek ve görenekleri ile toplumda var olmalarının önündeki çok yönlü engellerin kaldırılması, her alanda üstünlüğü ısrarla vurgulayan anlayışlardan neşet eden ayrımcılığa son verilmesi gerekir.

Birlikte yaşamayı kolaylaştıran ve bunu mümkün kılan öğelerin başında ortak fikirler, ortak hedefler, idealler, kültür ve uyum gelir. Bu öğelerdeki farklılıklar çoğaldıkça birlikte yaşama ilkelerine daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ilkeler sayesinde farklılıkların meydana getirdiği çatışmalar en aza indirgenebilmekte, farklılıklar içinde ortak öğeler ve benzeşmeler yakalanabilmekte, birlikte yaşamının uyum içinde olması sağlanabilmektedir.

Birlikte yaşamaya mecbur olan insanlar, karşısındakinin kendine yabancı gelen unsurlarını diğerleriyle arasına sınır koymak için kullanmamalıdır.

<sup>1</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 1-2.

<sup>2</sup> Bk. en-Nisâ, 4/1; el-Hucurât 49/13.

Farklılıkların doğal olduğunu kabullenmeli ve onların zenginlik olduğunu idrak edebilmelidir. Bu kabullenme, birlikte yaşamının en önemli unsuru ve ilkesidir.

Birlikte yaşamının unsurlarını tek tek ele alarak, Kur'an'ın bunlara tavsiye ettiği ilkelerin neler olduğuna geçebiliriz.

### ***KİŞİNİN KENDİSİYLE BARIŞIK YAŞAMASI***

Her bir bireyin kendi hayatında kendisiyle barışık veya kavgalı olma durumu çok önemlidir. Çünkü bir birey kendi iç dünyasında çatışmalar yaşıyorsa, bu çatışma halinin kendi dış dünyasına ve birlikte yaşadığı insanlara olumsuz anlamda yansımaları olacaktır. Böyle bir bireyin haricte kendisine benzemeyen hemen her farklılığı tehdit gibi algılaması ve yargılayıp ötekileştirmesi de kaçınılmaz bir hale gelecektir.

Bu yüzden bir kişinin diğer insanlarla birlikteliğinin hangi esaslara göre olacağı sorusunu sormazdan önce, o kişinin kendisiyle barışıklığını temin etmenin yolları aranmalıdır. Çünkü varoluş gayesine uygun bir hayat yaşamaya azmeden insan, kendisini olumlu olarak algılar ve bu olumluluğu yaşadığı çevreye yansıtır. Böylece kişinin kendini bilmesi; yaratıcısını bilmesi ve kabul etmesi sonucunu doğurur. Yaratıcısını bilen ve tanıyan insan, bu dünyada niçin var olduğunun farkına varır. Kur'an bu dünyada var oluşumuzun gayesini:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanıyıp kaynaşasınız diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz Allah katında en üstün olanınız, Allah'a en çok saygı duyanınızdır. Allah her şeyi bilendir; her şeyden haberdar olandır.” (el-Hucurât, 49/13) ayetiyle çok açık bir biçimde, *tanışmak ve bilişmek* olarak ortaya koymuştur. Kendisini bilen ve tanıyan bir kişi başkalarıyla da tanışma ve kaynaşma ihtiyacı hisseder. “Nefsini bilen, Rabbini bilir” söz<sup>3</sup> de aynı konuya vurgu yapar ve kişinin kendisiyle barışık olmasını, kendini tanıyıp bilmesini temin eder.

<sup>3</sup> Bu sözün hadis olmadığı ifade edilir. Bk. Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûni, *Keşfü'l-hafâ ve müzâilül-ilbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yûsuf (b.y.: Mektebetü'l-asiyye 1420/2000), 2: 312.

Ayetteki “urf/örf” kökünden türemiş olan “teâruf” ve “arafe” kelimeleri tanımak, benimsemek gibi anlamlar içerir.<sup>4</sup> İnkâr kelimesinin zıddı olan ve birbirimizin varlığını tanıyıp kabullenmeyi, ülfet ve muhabbeti, sevmeyi ve sevilmeyi ifade eden bir kelimedir. Bu yönüyle kişinin kendisini bilip tanınması, bir arada yaşamanın da temel esasıdır.

Devrinin önde gelen mutasavvıflarından Ebû Saîd el-Harrâz<sup>5</sup> (ö. 277/890 [?]): “İnsan nefsi saf, temiz ve durgun bir suya benzer. Nihayet durgun su akmaya başladığında dibindeki çamur ortaya çıkar. Tıpkı bunun gibi insan nefsi de sıkıntılar, yokluklar ve çatışmalar baş gösterdiğinde kendini bütün çıplaklığıyla ortaya koyar. Kendi nefsini tanıyıp bilmeyen kimse Rabini tanıyıp bilmesi nasıl mümkün olabilir?” demiştir.<sup>6</sup>

Ancak kişinin kendisini dolayısıyla Rabini tanınması ve bilmesi kolay bir iş değildir. Çünkü bu iş fedakârlık ister, feragat ister, gayret ister ve en önemlisi de sabır ister. Yoksa Kur’an’ın beyanlarında hedef olarak gösterilen barışa, salah ve selamete yanlış bazı unsurlar olan ihtilaf, çatışma, kin ve nefret galip gelerek bizi gayeden uzaklaştırır. Böylece Allah’ın Kur’an’da Sebe halkının<sup>7</sup> şahsında insanları özellikle uyardığı:

وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمُ ابْلِسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

“İblis insanoğluluyla ilgili zannını/tahminini onlar üzerinde doğruladı; (İblis insanoğluna yönelik tahmininde haklı çıktı.) İnanan bir grubun dışında hepsi ona uydular.” (Sebe 34/20) ayetinde belirtilen husus gerçekleşir ve bundan en büyük zararı yine insanlar görür..

İnsanoğlu şeytana ve nefesine karşı devamlı bir mücadele içerisinde. İşte bu yüzden Sehl et-Tüsteri<sup>8</sup> (ö. 283/896) ve Kuşeyri<sup>9</sup> (ö. 465/1072) gibi sûfi müfessirler:

<sup>4</sup> Râgıp el-İsfehâni, “Arf”, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdi (Dimeşk: Dâru'l-Kalem 1412), 560-61.

<sup>5</sup> Hakkında daha fazla bilgi için bk. Mehmet Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 222-223.

<sup>6</sup> Ebû Abdîrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998), 185.

<sup>7</sup> Yemende hüküm süren bir kavim. Hakkında daha fazla bilgi için bk. İsmail Yiğit, “Sebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 241-243.

<sup>8</sup> Hakkında daha fazla bilgi için bk. Mustafa Öztürk, “Sehl et-Tüsteri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 321-323.

<sup>9</sup> Hakkında daha fazla bilgi için bk. Süleyman Uludağ “Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin”, *Tür-*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Ey Müminler! Yakınıınızda bulunan kâfirlerle savaşın ve sizde yenilmez bir kuvvet görsünler. Biliniz ki Allah sakınanlarla beraberdir.” (et-Tevbe 9/123) ayetine şöyle bir işârî anlam yüklemişlerdir: “Müslümanların kendisiyle mücadele etmek zorunda oldukları en yakın ve en amansız düşmanları kâfirlerden ziyade kendi nefisleridir. Bu yüzden Müslüman bir kimsenin öncelikle kendi nefsiyle çarpışması, ardından kâfirle mücadele etmesi gerekir. Rasûlullah’ın (sa): ‘Küçük cihattan büyük cihada dönüyoruz.’ hadisi de buna işaret etmektedir.”<sup>10</sup> Her ne kadar Hz. Peygamber’in Tebuk seferinden dönüşte söylediği ileri sürülen bu hadisin aslı olmadığına dikkat çekilmekte ise de<sup>11</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye<sup>12</sup> (ö. 751/1350) “Mücâhid nefsiyle cihat eden kimsedir.” şeklindeki başka bir hadise<sup>13</sup> dayanarak şunları söylemiştir: “Mü’min bir kulun (Allah’a karşı sorumlulukları hususunda) kendi nefsiyle cihat etmesi, hariçteki Allah düşmanlarına karşı cihat etmesine nispetle çok önceliklidir. Nefisle cihat, hariçteki düşmanlara karşı cihattan daha önemlidir. Her kim öncelikle Allah tarafından memur kılındığı şeyleri yapma, yasaklardan kaçınma hususunda kendi nefsiyle savaşmazsa hariçteki düşmana karşı savaşamaz.”<sup>14</sup>

Hâsılı insanın kendi nefsinin ıslah etmekle meşgul olması; aslında başkalarıyla birlikte kendi varlığını anlaması, tanınması ve varoluşunun gayesini kavraması demektir. Bunun gerçekleşmesi, birlikte yaşamının en temel ilke ve kurallarını öğretir.

## MÜSLÜMANLARIN BİRLİKTE YAŞAMASININ İLKELERİ

Tüm insanlık, bir özden yaratılmaları ve aynı atanın çocukları olmaları

*kiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 473-475.

<sup>10</sup> Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Hakâiku’l-ıtefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dârü’l-İmrân, 2001), 1: 292; Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-âmmetü li’l-kütüb ts.), 2: 73-4.

<sup>11</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, I, 486; Ebü’l-Abbâs Tâkiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsim (Medine: Mecmeu’l-Melik Fahd li Tabâati’l-Mushafîş-Şerîf, 1416/1995), 11: 197.

<sup>12</sup> Hakkında daha fazla bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 109-123.

<sup>13</sup> Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 2.

<sup>14</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-meâd fi bedyi hayri’l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1415/1994), 3: 6.

münasebetiyle yaratılıştta kardeşirler.<sup>15</sup> Aralarında bir bağ bulunan Müslümanlar ise buna ilave olarak ayrıca birbirleriyle dinde kardeşirler.<sup>16</sup>

Hız. Peygamber bu kardeşiliğin boyutlarını şu şekilde ifade eder: “Müminler birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet etmeye ve birbirlerine şefkat göstermeye tek bir beden gibidir. O bedenin bir organı acı çektiği zaman, bedenin diğer organları da uykusuz kalıp acı çekerler.”<sup>17</sup>

Müslümanlar yaşadığı toplumda, yukarıda belirtilen anlayışta bir kardeşlik ortamı oluşturarak orada güveni tesis etmek ve orayı emin bir yurt kılmak zorundadırlar. Bu husus Müslüman olmanın bir gereğidir. Bunu tesis ederken de kişinin en az kendisi kadar diğer kardeşlerini de düşünmesi zorunludur. Hız. Peygamber: “Müslüman elinden ve dilinden Müslümanların selamet buldukları kişidir. Mümin ise insanların canları ve malları hususunda güvendikleri kişidir.” sözleriyle<sup>18</sup> konuyu açıklamış, bir başka hadiste de: “Siz iman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olamazsınız. Yaptığınız takdirde sizin birbirinizi seveceğiniz bir şeyi söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayınız.”<sup>19</sup> buyurmuştur. Her iki hadiste de Müslüman olmayı, güven tesis etmeye bağlı kılan Hız. Peygamber, “Aranızda selamı yayınız” derken de İslam’ı tüm gerekleriyle toplumunza hâkim kılın; yani beraber yaşadığınız toplumu barış, selamet ve esenliğin hâkim olduğu bir topluluk haline getirin demektedir. Bunların gerçekleşebilmesi için, kimseye düşmanlık beslememek, insanlarla barış içerisinde yaşama azmi içerisinde olmak, insanları sevmek ve onlara karşılıksız iyilik yapmayı ibadet olarak telakki etmek gerekir.

Kur’an karşılıksız iyilik yapmak ilkesini îsâr kavramıyla ifade etmekte ve bir arada yaşamanın bu önemli ilkesini:

وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنًا نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Onlardan önce bu yurda yerleşmiş ve gönülden inanmış olanlar, ken-

<sup>15</sup> İlgili ayetler için bk. en-Nisâ 4/1; el-Arâf 7/189; el-Fâtır 35/11; ez-Zümer 39/6.

<sup>16</sup> أَنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَعْيُنِكُمْ وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

«Müminler ancak kardeşirler, öyleyse kardeşirlerinizin arasını düzeltin, Allah’a itaatsizlikten sakının ki rahmetine mazhar olasınız.» (el-Hucurât 49/10).

<sup>17</sup> Müslim, “Birr”, 66.

<sup>18</sup> Buhârî, “İman”, 3; Müslim, “İman”, 14; Nesâî, “İman”, 11.

<sup>19</sup> Müslim, “İman”, 93.

dilerine hicret edip gelenleri severler, onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar; ihtiyaç içinde olsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin bencilliğinden korunmayı başarırsa işte kurtuluşa erecekler onlardır.” (el-Haşr 59/9) ayetiyle beyan etmektedir.

İsâr sözlükte “bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme” manasına gelir. Ahlâk terimi olarak ise “bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması” demektir.<sup>20</sup> Önemli kelâm ve fıkıh âlimi olan Cürcânî<sup>21</sup> (ö. 816/1413) Müslümanların bir arada yaşamalarının temel ilkesinin isâr olduğunu belirtmiş ve bunu da kardeşliğin zirvesi olarak tarif etmiştir.<sup>22</sup>

Kur’ân, isâr eksenli kardeşlik ortamını şu şekilde vurgulamaktadır:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمِ بَيْنِكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“İman edip de hicret edenler, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler ve onları bağırklarına basıp yardım edenler birbirlerinin yâr ve yakınlarıdır. İman edip de hicret etmeyenlere gelince, göç edinceye kadar onlarla aranızdaki bağ/yakınlık sebebiyle hiçbir sorumluluğunuz yoktur. Sizden, dinlerini korumak için yardım isterlerse, aranızda antlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere yardım etmeniz gerekir. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir.” (el-Enfâl; 8/72)

İsârın terim anlamına esas olarak gösterilen mezkur ayetler Müslüman toplumun en temel manevi ve ahlâki özelliklerini öğretmektedir. Buna göre Müslümanlar öncelikle imanı gönüllerine yerleştirmelidirler. Ayrıca zor durumda kalıp kendi ülkelerine gelenleri sevmeli ve onlara sahip çıkmalıdırlar. Beraber yaşayacakları kardeşlerine kendilerinden daha fazla imkân sağlanmasından dolayı içlerinde kıskançlık duymamalıdırlar. Nihayet ihtiyaç içinde olsalar dahi onları kendilerine tercih ederek fedakârlıkta bulunmalı-

<sup>20</sup> Mustafa Çağırıcı, “İsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 490-491.

<sup>21</sup> Hakkında fazla bilgi için bk. Sadrettin Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 134-136.

<sup>22</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1403/1983), 40.

dırlar. Ayetin son kısmında, nefsinin cimrilik ve kıskançlık gibi eğilimlerinden kendini koruyabilenlere saadet ve mutluluk müjdelenirken dolaylı olarak îsârın saadet ve mutluluğun kaynağı olduğuna da işaret edilmektedir.<sup>23</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz ayette ve daha başka birçok ayette geçen<sup>24</sup> velî/velâyet kelimesi de birlikte yaşamanın temel ilkelerini ortaya koymak sadedinde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramın herkes tarafından kolayca anlaşılabilen dost ve dostluk manasının yanında yardım, destek, himaye ve yetki devretme gibi siyasi ve ekonomik hatta stratejik ilişkileri de içinde barındırdığı açıktır.<sup>25</sup>

Eğer Müslümanların yaşadığı toplumu meydana getiren mümin grupları arasında anlaşmazlık ve tefrika çıkar, bunun sonucu da kavgaya ve çatışmaya evrilirse; bu durumda inanan insanlara Allah, o grupların arasını bulup onları uzlaştırmalarını emreder. Bu tür çatışmalara asla müsaade edilmemesi gerektiğini şu ifadelerle ortaya koyar:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَقِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تَ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah’ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.” (el-Hucurât 49/9).

Bu ayet, başındaki şart edatından dolayı sanki fiilen vuku bulmayan muhtemel bir problemden bahsediyormuş gibi görünse de muhtemelen gerçekleşmiş bir olaydan söz etmektedir. Çünkü bu ayetin; Evs<sup>26</sup> ve Hazrec<sup>27</sup> kabilelerine mensup Müslümanlar veya ensardan iki Müslüman grup

<sup>23</sup> Bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’an*, thk. Ahmed el-Berdûni ve İbrâhîm Etfîş (Kahire: Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964), 18: 27.

<sup>24</sup> Bu konuyla ilgili diğer ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/28; Nisâ 4/89, 144; Mâide 5/57; Tevbe 9/71.

<sup>25</sup> Veli ve velâyet kavramıyla ilgili fazla bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, “Velâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 15-19.

<sup>26</sup> Kabile hakkında bilgi için bk. Hüseyin Algül, “Evs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 541-542.

<sup>27</sup> Bu kabileler hakkında bilgi için bk. Ahmet Önkal, “Hazrec (Beni Hazrec)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17: 43-44.

arasında meydana gelen bir kavga ve çatışmadan sonra nazil olduğu rivayet edilmektedir.<sup>28</sup> Aynı zamanda:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ  
بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

“Hep birlikte Allah’ın ipine/arzu edip ihtiyaç hissettiklerinize sizi ulaştırarak sebebe sınımsız yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirine düşman idiniz de Allah kalplerinizi birbirine ısındırdı ve O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız. “ (Âl-i İmrân 3/103) ayeti de Evs ve Hazrec kabileleri arasında mevcut olan ezeli kavgaya işaret etmekte<sup>29</sup> ve müminler arasında mevcut bulunan anlaşmazlık ve kavgalara son verilmesi, bu anlaşmazlıkları sürdürmenin, toplumsal huzura ve bir arada huzur içerisinde yaşama ilkesine ters olduğu için Müslümanca bir tavır olmayacağını beyan buyurmaktadır.

Hâsılı bu ayetlerle Allah, Müslümanları çatışmalardan, kavgalardan ve kısır çekişmelerden arındırılmış bir hayata çağırarak, onları bir arada huzur içerisinde yaşamaya davet etmektedir.

Hız. Peygamber de sık sık müminleri tefrikaya düşmekten sakındırmış, her zaman birlikte yaşamaya ve dayanışma içinde olmaya teşvik etmiştir. O buyurur ki: “Birbirinizi kıskanmayın, alışverişte birbirinizi aldatmayın, birbirinize düşmanlık beslemeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, birinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmayın; ey Allah’ın kulları kardeş olun! Müslüman Müslümanın kardeşidir; ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz, onu küçük görmez.”<sup>30</sup> Bir başka hadisinde: “Müslümanlar birbirini sevmeye ve korumada bir vücudun organları gibidirler. Vücudun herhangi bir organı rahatsızlanırsa diğerleri de rahatsız olur.” buyurur.<sup>31</sup> Bir diğerinde ise: “Şeytan, sürüden ayrılıp yalnız kalan koyunu yakalayan

<sup>28</sup> Bk. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vil'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle 1420/2000), 22: 293; Kurtubî, *el-Câmi*, 16:, 315.

<sup>29</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7: 77; İbn Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fi Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 1: 484.

<sup>30</sup> Müslim, “Birr”, 32.

<sup>31</sup> Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66.



kurt gibi, Müslüman toplumdaki ayrılan insanın da kurdudur. Ayrılmaktan, ayrı kalmaktan sakının! (Zira sürüden ayrılanı kurt kapar.)” buyurarak<sup>32</sup> Müslümanlara, yaşadığı toplumu benimseyip, o toplumdaki insanlarla birlikte huzurlu bir hayat tesis etmeyi emreder. Aynı konuyu şu hadisiyle de veciz bir şekilde vurgular: “Allah’ın eli/yardımlı/desteği Müslüman toplumla birlikte. Şeytan ise Müslüman toplumdan ayrılıp muhalefet edenle beraberdir.”<sup>33</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz ayet ve hadisler Müslümanların nasıl bir toplum tesis etmesi gerektiği ile alakalı bir model ortaya koymaktadır. Bu modele olabildiğince yaklaşarak Allah’ın muradı istikametinde bir toplum oluşturmaya çalışmak ise Müslümanların imtihanıdır.

İnsan toplumsal bir varlıktır ve onun hayatının pratikleri sosyal bir hayatın içerisinde anlam kazanır. Zira insan kelimesi üns, enes, teennüs, isti’nas gibi türevleriyle birlikte alışmak, uyum sağlamak, cana yakın olmak gibi anlamlara gelir. Râğıb el-İsfahânî<sup>34</sup> (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) de insanın bu yönüne dikkat çeker ve onun diğer insanlarla uyum içerisinde yaşama potansiyeline sahip ve fitraten sosyal bir varlık olduğundan bahseder.<sup>35</sup> Dolayısıyla insan fitratında var olan bu potansiyeli fark etmeli, sevgi, muhabbet ve merhamet gibi fitraten verilen özellik ve güzellikleri besleyip büyütmeli ve insanların tamamını soyda kardeşi, Müslüman olanları da bu kardeşliğe ilaveten dinde kardeşi olarak teklakki etmelidir.

## **MÜSLÜMANLARIN GAYRİMÜSLİMLERLE BİRLİKTE YAŞAMASININ İLKELERİ**

Toplumlar tek tip insanlardan oluşmaz. Özellikle günümüzde hiçbir toplum aynı cins, aynı ırk ve aynı inancın mensubu insanlardan müteşekkil değildir. Yaşadığımız toplumlarda farklı inanç gruplarına mensup insanlar

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 47.

<sup>33</sup> Tirmizî, “Fiten”, 7.

<sup>34</sup> Hakkında fazla bilgi için bk. Ömer Kara, “Râğıb el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 398-401.

<sup>35</sup> Râğıb el-İsfahânî, “Arf”, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dımeşk: Dâru'l-kalem 1412), 94.

da vardır ve olacaktır. Bu insanlarla münasebetimizin ilke ve esasları gerek ayetler gerekse hadisler tarafından bize öğretilmiştir. Kur'an Hz. Peygamberin insanlara karşı tavrının genel ilkelerini:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ  
وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

“Sen onlara sırf Allah'ın lutfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.” (Âl-i İmrân 3/159) ayetiyle bildirmektedir.

Bu ayette övülen tavrın, Allah'ın rahmeti ve lütfunun bir sonucu olduğu, bu lütfun fitraten herkese verildiği ve bu güzel fitrî kabiliyeti kullanıp geliştirmenin insana pek çok muvaffakiyetlerin kapısını açtığı bildirilmektedir. Ayrıca birlikte yaşamanın en temel kuralları olan yumuşak huyluluk, güzel sözlülük ve katı kalpli olmayı terk ediş ahlaki bir erdem olarak öne çıkarılmaktadır. Affetmek, insanlar için istigfarda bulunmak/bir arada yaşadığı insanların iyiliğini istemek ve istişare etmek; yani toplumun huzur ve mutluluğunun bekası için onlarla ortak eylem planları yapmak öğütlenmektedir. Hz. Peygamber de bu öğütleri teker teker hayata geçirerek, kendinden sonra gelen bizlere örnek alınacak bir hayat bırakmaktadır.

Hz. Peygamber Allah'ın kendisine tavsiye ettiği:

خُذِ الْعُقُوبَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“(Ey Rasûlüm!) Sen af yolunu tut, bağışla, uygun olanı emret, câhillere aldırış etme, onlardan yüz çevir!” (el-Arâf 7/199) ayetinin tüm gereklerine harfiyen uymakta, bizzat kendisi affetmekte ve affetmeyi öğütlemektedir. Onun bu konuyla ilgili birkaç hadisi şu şekildedir: “Allah, muhakkak surette kötülüğü affeden kişiyi aziz/şerefli ve güçlü kılar.”<sup>36</sup> “Kim başkasının kusurlarını affederse, Allah onun şerefini daha da artırır. Kusuru affetmekle kimsenin şerefi eksilmez.”<sup>37</sup> Hz. Peygamber affetmeyi sözde bırakmamış ve baş düşmanlarının kendisine yaptığı tüm olumsuzlukları affetmiştir.

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 15: 404.

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 2•8; 12: 139; 14: 552.

Aynı konuyu Kur'an:

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“Onlar (takvâ sahipleri) bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allah işini güzel yapanları sever.” (Âl-i İmrân 3/134) ayetiyle tekrar gündeme taşımakta ve affetmeyi en önemli ibadetlerden biri olan infak ve öfke kontrolüyle bir arada zikrederek, aynı zamanda infak etmenin ve öfke kontrolünün de affetmek gibi önemli bir birlikte yaşama ilkesi olduğunu açıklamaktadır.

Kur'an affetmenin bir üst basamağını:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

“İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!” (Fussilet 41/34) ayetiyle ifade ederek hedef büyötmektedir. Bir arada dostça yaşamanın temel ilkesi olarak yapılan yanlışlıkları affetmenin daha da ötesine geçerek, maruz kalınan olumsuz davranışlara, misliyle değil, daha güzeliyle karşılık verilmesini tavsiye etmektedir. Bunun sonucunda düşmanlıkların dostluğa dönüşeceğini vurgulamaktadır. Böylece birlikte yaşamanın temel ilkeleri içerisinde, affedici olma, infak etme ve öfke kontrolünün yanına kötülüğü güzelce savuşturmayı ve daha güzeliyle karşılık vermeyi de ilave etmektedir.

Hz. Peygamber'in hayatından bir örnek verecek olursak, Mekke'nin fetihinden sonra Kureyşliler, Mescid-i Haram'da, haklarında Hz. Peygamberin vereceği hükmü bekliyorlardı. O, sâdece oradakilere hitaben şöyle buyurdu: “Allah'tan başka ilâh yoktur. Yalnız O vardır. O'nun hiçbir benzeri ve ortağı yoktur. Allah, vaadini yerine getirmiş, kuluna yardım etmiş ve bütün düşmanlarımızı dağıtmıştır. Kâbe hizmeti ve hacılara su dağıtma işi dışında bütün eski gelenek ve görenekler, mal ve kan davaları, bugün şu iki ayağımın altındadır. Ey Kureyşliler! Allah, sizden cahiliyet gururunu, babalarla, soylarla övünüp kibirlenmeyi giderdi. Bütün insanlar Âdem'den, Âdem de topraktan yaratılmıştır.” dedi ve:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanıyıp kaynaşasınız diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüp-

hesiz Allah katında en üstün olanınız, Allah'a en çok saygı duyanınızdır. Allah her şeyi bilendir; her şeyden haberdar olandır.” (el-Hucurât 49/13) ayetini okudu.<sup>38</sup>

Hız. Peygamber, Medine'ye hicret ettiğinde, orada birbirleriyle Buâs Harbi<sup>39</sup> boyunca yüz yirmi yıl süreyle savaşmış olan Evs ve Hazrec kabilelerini barıştırmış ve onlarla birlikte, Medine'de yaşayan Yahudileri de içine alan Medine Sözleşmesini gündeme taşımıştır. Kur'an'ın vahyedildiği Mekke döneminde Yahudi ve Hristiyan sayısı yok denecek kadar az iken,<sup>40</sup> Hız. Peygamber ve ashabının hicret ettiği Medine'de ise ehl-i kitabı temsil eden Yahudi ve Hristiyanlar neredeyse Medine nüfusunun yarısını oluşturuyordu. Hız. Peygamber, Medine'ye hicret etmesini müteakiben bir arada yaşama projesi niteliğindeki Medine Sözleşmesini düzenlemiştir. Bu vesika metninin yirmi beşinci maddesinde<sup>41</sup> Yahudiler ile Müslümanlar, vatandaşlık ve siyasal birlik temelinde tek toplum olarak kabul edilmiş, herkesin dininin kendine olduğu belirtilmiştir.<sup>42</sup>

Bu sözleşme o günün Arabistan'ında hiç alışılmamış bir durum ortaya koymaktadır. Çünkü Arapların geleneksel kabile kültüründe etnik kö-

<sup>38</sup> Bk. Tirmizî, “Tefsîr”, 49; İbn Mâce, “Diyât”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 587.

<sup>39</sup> Medine'nin güneydoğusunda bulunan bir vahanın ve burada meydana gelen savaşın adıdır. Medineli Evs ve Hazrec kabileleri arasında meydana gelmiş ve 120 yıl devam etmiştir. Her iki kabilenin ileri gelenlerinden pek çok kimsenin hayatını kaybettiği bu savaş Hazrec lideri Amr'ın bir okla öldürülmesi ve Evsliler'in zaferiyle sonuçlanmıştır. Bk. Buhârî, “Menâkıbü'l-ensâr”, 1, 27; Asri Çubukçu, “Buâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6: 340; M. Ali Kapar, “Eyyâmü'l-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 14-16.

<sup>40</sup> Müşriklerin Hız. Peygamber'in kendisinden etkilendiğini iddia ettikleri Hıristiyan demirci Cebr er-Rûmî, Tevrat ve İncil'i iyi bildiği iddia edilen Yesâr er-Rûmî, Huveytib b. Abdüluzza'nın hizmetçisi Âiş Mekke'de bulunan ehl-i kitaba örnek olarak verilebilir. Bk. İzzet Derveze, *Siretü'r-Rasûl: Kur'an'a Göre Hız. Muhammed'in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu, 3. Baskı (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1: 94.

<sup>41</sup> Vesikanın yirmi beşinci maddesi şu şekilde düzenlenmiştir: “Avfoğulları Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmet oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme hem kendileri hem de mevlaları dâhildir. Ancak zulmeden veya suç işleyen, sadece kendisine ve ailesine zarar vermiş olur”. Bk. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hız. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul ts.), 69.

<sup>42</sup> Bk. Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye* s. 69; Ayrıca bk. Ömer Faruk Harman, “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 224.

ken, kabile, ırk ve dil çok önemli bir yer tutarken,<sup>43</sup> Hz. Peygamberin ortaya koyduğu bu sözleşme, etnik ve kültürel temelleri birbirinden tamamen farklı olan kişileri ve toplulukları bir araya getiriyordu.<sup>44</sup>

Her ne kadar daha sonra Yahudiler, sözleşmeye sadakat göstermemeleri, Müslümanlar aleyhine Mekke müşrikleriyle işbirliği yapıp çeşitli ihanetlerde bulunmaları sebebiyle hak ettikleri şekilde cezalandırılmış olsalar da<sup>45</sup> bu sözleşme Müslüman toplumlara bir arada yaşamının ilkelerini sunması bakımından çok önemlidir.

Vahiy döneminde gayri Müslimlerle ilişkileri düzenleyen ayetler incelendiğinde hitabın başlangıçta yumuşak ve uzlaşmacı olduğu görülür. Mesela Kâfirûn suresinde herkesin dininin kendine olduğu, kimsenin diğerinin dinine müdahale etmemesi gerektiği Kur'anî bir üslupla anlatılmıştır.<sup>46</sup> Yine ehl-i kitapla ilgili olarak Kur'an'da, zulümden uzak durdukları sürece onlarla en güzel şekilde tartışılması öğütlenmiştir.<sup>47</sup> Ancak gayr-i Müslimlerin ve ehl-i kitabın verdikleri sözlerde durmamalarının ve İslam'ın ve Müslümanların varlığına tahammülsüzlük göstermelerinin ardından, Kur'an ayetlerinin onlara karşı olan üslubu aynı yumuşaklıkta olmamış hatta sertleşmeye başlamış, nihayet Yahudileri lanetlemeye kadar uzanan bir üsluba evrilmiştir.<sup>48</sup>

Bu cümleden olarak, birçok ayette özellikle Yahudilerin birçoğunun faksık olduğu, hak ve hakikat kendilerine açıklandığı hâlde kıskançlıktan dolayı Müslümanları küfre döndürmeye çalıştıkları, kendi aralarında ayrılığa düştükleri, hak ve hakikati bilerek gizledikleri, Allah'ın ayetlerini inkâr et-

<sup>43</sup> Bk. Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 17-19.

<sup>44</sup> Bk. Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 69.

<sup>45</sup> Medine Yahudilerinin Müslümanlara yönelik olumsuz tutumları hakkında geniş bilgi için bk. M. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, 3: 85-138; Casim Avcı, "Kaynukâ, Beni Kaynukâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 88.

<sup>46</sup> Bk. (e)-Kâfirûn, 109/1-6).

<sup>47</sup> وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالْبَيِّنَاتِ هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا وَاللَّهُمَّ وَاللَّهُمَّ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

"İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında ehl-i kitapla mücadelenizi sadece en güzel yolla sürdürün ve deyin ki: Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim ilahımız da sizin ilahınız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur." (el-Ankebût 29/46).

<sup>48</sup> Bu konudaki ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/65, 70, 71, 98, 99.

tikleri, hakkı batılla örtbas ettikleri anlatılmıştır. İnkârcıları en yakın dost edindikleri, cibt<sup>49</sup> ve tağûta<sup>50</sup> inanıp güvendikleri, Üzeyr ve İsa gibi şahsiyetleri tanrılaştırdıkları, hahamlarını ve rahiplerini rab yerine koydukları, ahitlerini bozdukları bildirilmiştir. Yine birçok ayette, kendi dinlerini hafife aldıkları, vahyin bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr ettikleri, ilahi mesajdaki gerçeği gizledikleri, kendilerine gönderilen peygamberleri yalanladıkları, bazı peygamberleri öldürdükleri, Cibril gibi melekleri düşman bildikleri ifade edilmiştir. Bütün bunlara ilaveten Kur'an'da ehl-i kitabın kendi dinlerinde aşırılığa gittiklerinden, Allah'ın güya özel kulları olmaları hesabıyla cennete sadece kendilerinin gireceklerini iddia ettiklerinden, Hz. İbrahim'in Yahudi ya da Hristiyan olduğunu ileri sürdüklerinden de söz edilmiştir.<sup>51</sup>

Medine'de yaşanan siyasal ve toplumsal şartlara paralel olarak anlatılan bu olumsuz ehl-i kitap imajına rağmen Kur'an ehl-i kitabı toptan aynı kategoriye koymamıştır. Çeşitli ayetlerde bu zümrenin tamamıyla aynı olmadığı, çoğunlukla fasık olmakla birlikte içlerinde samimi ve dürüst kimsele- rin de bulunduğu, bunların hem Müslümanlara indirilen Kur'an'a, hem de kendilerine gönderilen ilahi mesajlara inandıkları, Allah'a ve ahiret gününe iman ettikleri bildirilmiştir. Yine aynı şekilde iyiliği emredip kötülükten sakındırdıkları, hayır işlerine koştukları, geceleri Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapandıkları ve kendilerine verilen emanete kesinlikle hıyanet etmemek gibi ahlaki bir olgunluğa sahip oldukları belirtilmiştir.<sup>52</sup>

Ehl-i kitabın bir kısmına yukarıdaki ayetlerde atfedilen bu güzel vasıfların, genellikle şimdiki zaman kalıbıyla formüle edilmesi dikkat çekicidir. Buna göre onlar, övgüye konu olan bu güzel vasıflara geçmiş zamanda değil, "şimdi", yani Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem içerisinde sahip-

<sup>49</sup> Kur'an-ı Kerim'de gerçeği kabul etmeyen kaba ruhlu insan için veya küfrün ve kötülüğün temsilcisi olan her şey anlamında kullanılan bir tabirdir. Fazla bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Cibt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 520.

<sup>50</sup> Hak yoldan saptıran, bazılarınca yaratılmışlık üstü konumunda tutulan varlık anlamında bir Kur'an terimidir. Fazla bilig için bk. Metin Yurdagür, "Tağût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 37.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/63-64, 85, 87, 97, 100, 109, 146, 211, 213; Âl-i İmrân 3/ 23, 65, 70-72, 99-100, 110, 185; en-Nisâ 4/ 44, 51, 155, 171; el-Maide 5/18, 41, 57, 77, 80-81; et-Tevbe 9/30-31.

<sup>52</sup> Âl-i İmrân 3/75, 110, 113-114, 199.

tir ve Kur'an da "şimdi"den hareketle onları övmektedir. Yani Kur'an, ehl-i kitab'ın tümüyle aynı tavır ve tutumda olmadığını, çoğu fasık olsa bile bir kısmının övgüye layık davranışlar ortaya koyduğunu ifade etmiştir.<sup>53</sup>

Kur'an'ın kınadığı ve eleştirdiği şey, herhangi bir ırka mensup olmak; yani Yahudi olmak değildir. Burada kınanan Yahudilerin yaptıkları işler ve onların fiilleridir. Hangi ırka ve etnik kökene mensup olursa olsun, eğer Kur'an'ın Yahudilere nispet ettiği olumsuz işleri yaparsa, o kişi de Kur'an'ın kınadığı sınıftan olur. Aslında bir kişiyi sadece etnik kökeninden dolayı kınamak, rencide etmek, hor hakir görmek ve aşağılamak Allah'ın takdiri-ne ve kaderine karşı çıkmaktır. Çünkü kimsenin, seçmek konusunda dahilinin olmadığı pek çok hususun yanında ırkını ve etnik kökenini de seçme imkânı yoktur. Hâsılı Kur'an bir arada yaşamanın ilkeleri arasına ırk ve etnik köken birliğini koymayı asla doğru bulmaz.<sup>54</sup> Etnik farklılık sadece teâruf/tanışıp kaynaşma hikmetine matuftur.<sup>55</sup>

Kur'an'da müşriklerle savaşmayı emreden ayetler ve özellikle seyf/kılıç ayeti olarak meşhur olan:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ  
فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

"Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gözetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılıp zekâtı da verirlerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." (et-Tevbe 9/5) ayetine gelince, bu ayetin de içerisinde bulunduğu sure, Tebuk seferinden az bir süre önce inmeye başlamış, sefer süresince ve seferden hemen sonraki günlerde, en büyük kısmıyla da Medine'den Tebuk'e yapılan uzun yürüyüş sırasında nüzülü tamamlanmıştır.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Müslümanlar Ve Ötekilerle Birlikte Yaşamanın Referansları", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" Sempozyumu (Mardin, 17-19 Nisan 2015)*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016, 46.

<sup>54</sup> Bk. "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır." (er-Rûm 30/22).

<sup>55</sup> Bk. el-Hucurât 49/13.

<sup>56</sup> Ebü'l-Alâ Mevdüdi, *Tefhimül-Kur'an*, trc. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2: 191-92; Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2: 716.

Tarihî nüzul bağlamı itibarıyla tam bir teyakkuz ve sefere hazırlık vasatında nazil olan bu surede, ehl-i kitaba ve müşriklere karşı yumuşak bir üsluba yer verilmesi beklenemezdi. Bu sebeptir ki “seyf ayeti” diye anılan beşinci ayette, “Haram aylar sona erince müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün.” denildi. Bu hüküm bize göre Müslümanlar ile müşrikler arasında gerginleşen toplumsal ve siyasi ortamın kaçınılmaz kıldığı konjonktürel bir hüküm niteliğindedir.<sup>57</sup>

Kelime anlamı itibarıyla sulh sükûn anlamına gelen İslam’ın, durduk yerde insanları yok etmek gibi bir gayesi olamaz. Hz. Peygamber’in hayatındaki gazve ve seriyyelerin sebepleri iyice araştırıldığında, bu savaşların hiçbirinde karşıdakinin varlığına tahammül edememe, onların hayatına sebepsiz olarak son verme hedefinin olmadığı görülecektir.<sup>58</sup>

Kur’an ayetleri de titizlikle incelendiğinde:

سَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِكُمْ وَيَأْمِنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُذِّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ فَخَذُّوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا

“Bunlardan başka hem sizden hem de kendi topluluklarından yana güvende olmak isteyen kimseleri de bulacaksınız. Bunlar ne zaman fitneye yönlendirilseler hemen dönüp ona dalarlar; bu sebeple sizden uzak durmaz, size barışçı davranmaz ve yakanızdan ellerini çekmezlerse onları hemen yakalayın, ele geçirdiğiniz yerde öldürün. İşte onlar hakkında size apaçık bir yetki vermiş olduk.” (en-Nisâ 4/91) ayeti:

إِذْ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi. Allah onları muzaffer kılmaya elbette kadirdir.” (el-Hac 22/39) ayeti ve:

لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz. Allah adaletli olanları elbette sever.” (el-Mümtehine 60/8) ayeti gayri Müslimlerle savaşın gerekçelerini çok açık bir şekilde ortaya koymuştur.

<sup>57</sup> Mustafa Öztürk, “Kur’an’da Müslümanlar Ve Ötekilerle Birlikte Yaşamamanın Referansları,” 48.

<sup>58</sup> Bk. Serdar Özdemir, “Seriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 565-6.



Bu ayetlerin açık ifadesine göre, Müslümanların kendilerine savaş açmayan ve zulmetmeyenlerle savaşmaya mezun olmadıkları, gayri Müslimlerin, Müslüman toplumla barışmaya yanaşmamaları, saldırganlıklarını sürdürmeye devam etmeleri durumunda savaşın son seçenek olarak meşru olacağı aşikârdır. Son ayette ise Müslümanlar, kendi varlıklarına saygı duyan, savaşmayan ve yurtlarına kastetmeyenlerle iyi ilişkiler kurmaya ve onlara karşı adaletli olmaya teşvik edilmişlerdir.

Hz. Peygamberin hayatını ve Kur'an'ı nüzul sırasına göre incelediğimizde, müşriklere karşı takınılan tavır; davet ve tebliğ, savaş, antlaşma ve antlaşmalarına sadık olmayan müşriklere topyekûn savaş safhaları olmak üzere dört safhaya ayırmak mümkündür. Bu dört safhada ayetler inmiş, o safhalarda müşriklere karşı nasıl bir tavır takınılacağı belirtilmiştir. İnen bu ayetlerin hepsi de kendi şartları ve ortamları içerisinde geçerli olmuştur.<sup>59</sup>

Kur'an'ın Müslümanlara, birlikte yaşama ilkesi olarak belirlediği en önemli husus:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” (el-Mâide 5/8) ayetiyle ortaya konmuştur.

Fahreddin er-Râzî<sup>60</sup> (ö. 606/1210) bu ayetin tefsirinde, “Bilesin ki mükellefiyetler her ne kadar çok olsa da şu iki ana grupta toplanır: Birincisi, Allah'ın emirlerine saygı göstermek; ikincisi se, insanlara karşı şefkatli davranmaktır. Buna göre ayetteki قَوَّامِينَ لِلَّهِ ifadesi, Allah'ın emirlerine saygıya, شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ifadesi ise insanlara şefkat göstermeye işaret eder.” diyerek çok etkili bir yorum ortaya koymuştur.<sup>61</sup> Benzer şekilde mutasavvıf şairlerimiz-

<sup>59</sup> Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 325.

<sup>60</sup> Bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 89-95.

<sup>61</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebir)* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabi, 1420), 11: 320.

den Yunus Emre'nin<sup>62</sup> (ö. 720/1320 [?]) ifadesiyle: "Yaratılanı yaratandan ötürü sevmeyi" ifade ettiğini beyan etmiştir.

Müslümanların diğer toplumlarla genel ilişkilerine model olmak üzere sunulan bu ayet, adaleti ön plana çıkararak, ferdi ve sosyal hayatta dirlik ve düzeni temin etmenin en önemli yapı taşlarından birinin de adalet olduğunu belirtiyor. Müminlere, kime karşı yapılırsa yapılsın haksızlığa karşı çıkma ve onu ortadan kaldırma görevi veriyor.

Kur'an yine birlikte yaşamanın önemli bir ilkesi olarak, kişinin kendi aleyhine bile olsa, adaleti tesis etmesinin ne derece önemli olduğunu beyan ederek:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

"Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayan, Allah için şahitlik eden kimseler olun. (İnsanlar) zengin olsunlar, yoksul olsunlar Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse siz hislerinize uyup adaletten ayrılmayın. Eğer adaletten sapar veya üzerinize düşeni yapmaktan geri durursanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır." (en-Nisâ 4/135) ayetiyle ortaya koyuyor.

Adalet, "davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak (Allah hakkında kullanıldığında 'şirk koşmak') gibi manalara gelen bir isimdir.<sup>63</sup> Adalet, hakka hukuka riayet etmek başta olmak üzere dürüst, dengeli ve tarafsız olmak gibi birçok anlam taşıyan bir kavramdır. Kimsenin keyfine göre oluşan veya oluşturabileceği bir olgu değildir. Kişilere, şartlara ve olaylara göre değişkenlik gösteren bir şey de değildir. Kur'an bu hususu:

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ لَإِنْ تَابَتْهُنَّ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ

"Eğer hak (hukuk ve düzen) onların keyfi arzularına uysaydı muhakkak ki gökler, yer ve bunlarda bulunanların düzeni bozulurdu. Hayır! Biz onlara şan ve şereflerini getirdik, fakat onlar kendi şereflerine sırt çevirmektedir-

<sup>62</sup> Bilgi için bk. Mustafa Tatcı, "Yunus Emre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 600-606.

<sup>63</sup> Bk. Mustafa Çağrıncı, "Adâlet (Ahlâk)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 1: 41-43.

ler.” (el-Mü'minûn 23/71) ayetiyle adaleti, birlikte yaşamanın önemli bir ilkesi olarak dikkatimize sunmaktadır.

Buna göre adalet, başkalarının gelişigüzel istek ve telkinlerinden etkilenmeyen istikrarlı bir doğruluk ve ahlak kanununa itaatle gerçekleşen ruhi denge ve ahlaki kemaldır.<sup>64</sup> Bu kemal insana mükemmeliyet ve kendinden başkalarını da kendisi kadar önemseyecek bir olgunluk kazandırır. Hz. Peygamber'in: “Sizden biriniz kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemedikçe (kâmil manada) iman etmiş olamaz.” hadisi<sup>65</sup> hem ahlaklı olmanın hem de adaletin zirvesini gösteriyor. Aslında bugün gerek kendi aramızda gerekse tüm insanlıkla ilişkilerimizde en çok ihtiyaç duyduğumuz şey ahlaklı ve dürüst olmaktır. Yapmacılığın ve samimiyetsizliğin insanlığı getirdiği nokta ortadadır.

Hz. Peygamber'in: “Ben, ancak güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.” hadisi<sup>66</sup> özellikle Müslümanlara, hem kendi aralarında hem de diğer insanlarla olan ilişkilerinde ahlaki temelli bir ilişki telkin eder. Yasalara uymanın zorunluluğunun yanında, ahlaklı olmanın sorumluluğunu hatırlatır.

Müslümanların birbirleriyle ve diğer insanlarla ilişkileri de böyle bir sorumluluk esasına dayanmalıdır. Karşıdakine ahlaki ilkeler çerçevesinde davranmak, zorunluluğun verdiği isteksizlikle değil, sorumluluğun öngördüğü içtenlikle olmalıdır. Dünya insanlığının birbiriyle yakın komşu haline geldiği günümüz dünyasında Müslümanlar bu ilkeleri tüm insanlığa, içinde hiçbir olumsuz duygu ve düşünce taşımaksızın bizzat uygulayarak barışı, huzuru, sükûnet ve selameti dünya gündemine sokmalıdır.

## SONUÇ

İnsan sosyal bir varlıktır ve başkalarıyla bir arada yaşamak ve yaşadığı hayatını da anlamlı kılmak mecburiyetindedir. Hayatı anlamlı kılmak, Kur'an'ın tarifleriyle, tüm varlıklarla barış içerisinde, huzur ve sükûnetle yaşamaktır.

<sup>64</sup> Bk. Mustafa Çağrıcı, “Adâlet (Ahlâk)”, 1: 42.

<sup>65</sup> Buhâri, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71, 72; Tirmizî, “Kıyâme”, 59; Nesâî, “İmân”, 19, 33.

<sup>66</sup> Muvatta', “Husnül Hulk”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 513.

Kendisiyle barışık olmayan birinin, insanlarla bir arada huzurlu bir şekilde yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla insan kendini bilip tanımalı, var oluş gayesini hayatının her safhasında göz önünde bulundurmalıdır. Tüm insanların aynı soydan geldiği cihetiyle var olan kardeşlik hukukunu gözeterek, kendini insanlığa, borçlu kabul edip insanlığın hayrına ve menfaatine bir tutum alması da Kur'an'ın öğrettiği önemli bir ilkedir.

Kur'an'ın bir arada yaşama ilkeleri arasında saydığı isâr ve velî kavramlarından ilham ile kendimizi başkalarından öncelikli görmeden, yardımlaşma ve dayanışmada öncü olmaya çalışmak da göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur.

İnsanların hayat hakkının kutsal olduğu unutulmadan, herkese değer verip, kavga ve çekişmelerden uzak kalmalıdır. Muhataplarımız temel haklarımıza saygısızlık etmediği, kutsal değerlerimize saldırmadığı, zulme yeltenmediği ve ahitlerini bozmadığı sürece onların hayatlarına kastedilmemelidir. Bütün ilişkiler, adalet ilkesi üzerine bina edilip, insanlarla münasebetlerde ahlaki tavır ve davranışlardan uzaklaşılmalıdır.

Dünyanın küçük bir köy haline geldiği bugünün küresel dünyasında Müslümanlar, bu ilkeleri uygulamada öncülük etmelidir.

### KAYNAKÇA

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzâül-İlbâs*. Thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf. b.y.: Mektebetü'l-asriyye 1420/2000.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Algül, Hüseyin. "Evs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 541-542. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Kayyim el-Cevziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 109-123. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. "Velâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Avcı, Casim. "Kaynukâ', Benî Kaynukâ'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 88. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî. *Sahih*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Çağrıçı, Mustafa. "Adâlet (Ahlâk)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 41-43. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrıçı, Mustafa. "İsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 490-491. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çubukçu, Asri. "Buâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 340. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Demirci, Mehmet. "Ebû Saïd el-Harrâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 222-223. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Derveze, M. İzzet. *Sîretü'r-Rasûl: Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. 3. Baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, 1989.
- Ebü'l-A'lâ Mevdûdî. *Tefhimü'l-Kur'an*. Trc. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 17-19. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gümüş, Sadrettin. "Cürcânî, Seyyid Şerîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 134-136. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul ts.
- Harman, Ömer Faruk. "Yahudilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 197-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Atiyye el-Endülüsî. *el-Muharrerül-vecîz fi tefsiri Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-İbâd*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Mâce. *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. 5 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Tâkiyyüddîn. *Mecmû'ül-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 10 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li tabâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995.
- İsfahânî, Râğib. "Arf". *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-kalem 1412.

- Kapar, M. Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 14-16. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Ömer. "Râgıp el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 398-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin – Çağrıçı, Mustafa – Dönmez, İ. Kâfi – Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtubî. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed el-Berdûni-İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Abdülmelik. *Letâifül-İşârât*. Thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-Kütüb, ts.
- Müslim. *Sabih*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Mâlik b. Enes. *Muwatta'*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. el-İmârât: Müessesetü Zâyed b. Sultân Âl-i Nehyân, 1425/2004.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân. *Sünen*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Önkâl, Ahmet. "Hazrec (Benî Hazrec)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17: 43-44. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Özdemir, Serdar. "Seriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 565-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da Müslümanlar Ve Ötekilerle Birlikte Yaşamının Referansları". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" Sempozyumu (Mardin, 17-19 Nisan 2015)*. 31-58. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. "Sehl et-Tüsterî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 321-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sinanoglu, Mustafa. "İslâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 1-2. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtü's-Süfiyye*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.

- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân. *Hakâiku't-tefsîr*. Thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İmrân, 2001.
- Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tatçı, Mustafa. "Yûnus Emre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 600-606. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 89-95. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yurdagür, Metin. "Cibt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 520. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yurdagür, Metin. "Tâğût" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.





KİTAP TANITIMI  
BOOK REVIEWS

SIİRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt/Volume: 5 • Sayı/Issue: 1



## İSLAM HUKUKUNA GİRİŞ

Wael B. Hallaq - Trc: Necmettin Kızılkaya  
Pınar Yayınları

M.Mustafa SANCAR\*

Columbia Üniversitesi'nin Orta Doğu, Güney Asya ve Afrika çalışmaları bölümünde profesör olarak görev yapan Wael b. Hallaq, İslam Hukuku ve İslam düşünce tarihi alanlarında dünyanın sayılı ve tanınmış akademisyenlerinden biri sayılmaktadır. Wael b. Hallaq'ın *İslam Hukukuna Giriş* adlı eseri *An Introduction to Islamic Law* çalışmasının tercümesidir. Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya'nın tercümesini üstlendiği eser 2017 yılında pınar yayınlarından çıkmıştır.

Yazar, modern dönemde İslam hukuk tarihi alanında yazılmış eserlerden farklı olarak fihri, ictehad-taklid anlatı tar-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Turkey akarakus@siirt.edu.tr orcid.org/0000-0003-2387-2402

zında yazmamıştır. Eseri benzerlerinden ayıran en önemli özellik Hallağ'ın İslam hukukunu, ortaya çıktığı tarihi bağlamı içerisinde değerlendirmesi, modernleşme sonrası fıkıh tarihine geniş yer vermesi, batılı ülkelerin sürdürdüğü sömürge faaliyetleri ve bu çerçevede fikhî kurum ve kavramlarda meydana gelen dönüşümü derinlikli bir şekilde analiz etmesidir. Eserinin ana temalarından birini sömürge faaliyetleri ile paralel bir şekilde geliştirilen oryantalist araştırmalar ve bunun gerek siyasi gerekse ilmi bakımdan İslam dünyasında oluşturduğu etkiler oluşturmaktadır. Yazar bu konuda oryantalistlerin sömürgeci güçler ile birlikte hareket ederek İslam dünyasında yerleştirdikleri bir anlayışa işaret etmektedir: “İslam hukukunun metinleştirilmesi.” Yazar, şeriatı metinleştirmenin, onun antropolojik ve sosyolojik hukuki geçmişle neredeyse bütün bağlarını kesme sonucunu doğurduğu kanaatine sahip olup, bunun sömürgeci oryantalist tezin ana hedeflerinden biri olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Yazar, birinci bölümde “gelenek ve devamlılık” ana başlığı altında şeriatın yapılandırılmasında, gelişmesinde ve devamında merkezi rol oynayan dört tip hukuk adamından söz eder. Bunlar ,Müfti, Müellif-Hukukçu, Yargıç ve Hukuk Profesörüdür. İslam hukukunun erken dönem tekamülündeki merkezi rolü ve İslam hukukunun yüzyıllar boyunca düzenli gelişimine ve uygulanabilirliğine katkısı sebebiyle Müfti'nin görevlerinden ve öneminden bahseden yazar, Müftiyi, meydana gelen olaylarla ilgili olarak hükmün ne olduğunu ortaya koyan, fetva veren ve mahkemelerin ona danıştığı kişi olarak tanımlar. Müftilerin önemi sabit olmakla beraber İslam hukuk eserlerinin önemli bir kısmı Müftilerden ziyade hukukçu müellifler tarafından yazılmıştır. Müellif hukukçuların faaliyetleri kısa fakat spesifik kitaplardan oluşuyordu. Bu çalışmalar hukukçu müelliflere -her birinin kendi kuşağı için- değişen sosyal şartları ve hukukta ulaşılan zirveyi yansıtan görüşlerini ortaya koyma imkanı sunuyordu. Hukukçu müelliflerin en temel meşguliyeti, içinde buldukları çağ için gerekli ve ona uygun olan hukuki ahkamı bir araya getirmektir. Yazar son olarak hukuk profesörlerinin, özel hukuk uzmanları olduklarından, derslerini halka formunda gerçekleştirilen meclislerde aktardıklarından, maaş almadıklarından, hukuk eğitimine olan ilgilerinin dindarlıklarından kaynaklandığından bahsetmektedir.

Yazar, rasyonel düşüncenin, Müslümanların dini ve dünyevi işlerini nasıl düzgün bir şekilde yürütebileceklerini bilmeleri için yeterli midir? veya tek başına yeterli midir? sorusunu yöneltir ve der ki: Müslüman hukukçular ve kelamcıların çoğu, rasyonel düşüncenin Allah'ın bir ikramı olduğu ve bizim onu imkan olduğu ölçüde akıllıca ve sorumluca kullanmamız gerektiği görüşündedirler. İslam hukuku geleneği, bir yandan aklımızın nihai kapasitesinin en sonuna kadar kullanılmasını, diğer yandan rasyonel düşüncenin ana ilkelerinin mukadder, doğaüstü, akli melekelerimizle elde edebileceğimiz anlamın ötesinde ve üzerinde olması gerektiğini benimsedi. Bu yaklaşım ile ima edilen, insanoğlunun dünyanın sırlarına tamamen vakıf olamayacağıydı. Bu nedenle onu kontrol altına almaya çalışması da nafille ve haddi aşan bir olarak kabul edilecekti. Buna göre Allah, alemi yaratan tek varlıktır ve bu nedenle onun sırlarına da sadece o vakıftır. Biz akıllarımızı en son kapasitesine kadar kullanmalıyız. Onun yardımı olmazsa, birçok şeyi yanlış anlayıp gözden kaçıırız. İslam hukuk geleneğine göre, rasyonelliğin ilkeleri ancak, Kur'an ve Peygamber vasıtasıyla özel bir bilgi vahyeden ve her şeyi bilen Allah tarafından takdir edilebilir. İşte akıl ve vahiy şeklinde ortaya çıkan bu kombinasyon, hukukun temel kaynağıydı. Hukuk işte bu evlilikten doğan çocuktur.

Yazar, Kur'anın, hukukun en kutsal kaynağı olduğunu, "ahkam ayetleri" denilen ve tamamı beş yüz civarında olan ayetleri içerdiğini söylemektedir. Kur'an'ın yanı sıra Allah'ın Muhammed isminde ve şahsi hayatı örnek olan, Allah'ın maksadını herkesten daha iyi anlayan ve günlük hayatında da bunu uygulayan seçilmiş bir peygamber gönderdiğini ifade eden yazar, hukuk literatüründe Sünnet olarak bilinen ve örnek teşkil eden biyografisi, Kur'an'dan sonra hukukun ikinci kaynağı olduğundan bahseder. Yazar ayrıca bir metnin şüpheye mahal vermeyecek derecede güvenilir kabul edilebilmesi için "Mütevâtir" olarak ifade edilen muteaddit rivayet şartlarını haiz olması gerektiğinden ve tevatür derecesine ulaşmak için üç şartın bir arada bulunmasından söz eder. Yazara göre, Kur'an ve hadisin ifade yapısı her zaman açık ve kesin değildir. Bazı kavramların birden fazla yorumuna açık anlamları vardır. Mecazi ifadeler ve dilin oldukça genel kullanımı, onlardan özel anlamlar çıkarmak için yoruma ihtiyaç duyulur. Bu tür problemleri çözmek için de fakihler, liguistik kurallar geliştirmişlerdir. Müc-

tehid fakihin amacı, karşılaştığı her yeni olay için bir hukuk normu belirlemektir. Yazar, modern devlet-modern hukukla, Müslüman düşüncede hukukun birbirinden farklı olduğundan bahseder. Müslüman düşüncede hukukun amacı, kişinin ilk önce kendisiyle, sonrasında ise toplum içinde huzurlu bir şekilde yaşamasını temin etmektir. Müslüman düşüncede hukuk kişiye mümkün olduğunca ve her nerede olursa olsun doğru şeyi yapmayı emreder. Devlet ise bir şeye izin verir veya onu yasaklar ve yasağın ihlal edilmesi durumunda ağır bir şekilde cezalandırır. Devlet hiçbir zaman, bireylerin devletin etki ve ilgi alanı dışında kalan hususlarda yaptıklarıyla ilgilenmez. Buna karşılık İslam hukuku, insan fiillerinin tamamıyla ilgilenmektedir. Yazar, hukukun ilk iki kaynağı olan Kur'an ve sünnetten bahsettikten sonra icma ve müctehid fakihlerin kullandıkları farklı ictihad türlerinden de bahsetmektedir. Yazara göre bunların bazıları 'kıyas' terimi altında toplanırken, bazıları da 'ıstıslah' (kamu yararı) ve 'istihsan' (hukuki tercih) gibi başlıklar altında toplanmıştır. Yazar, çoğu fakih'in, İslam hukukunun tamamını "ibâdât, muâmelât, münâkehât, ve ukûbât" olarak bilinen ve "dört çeyrek" olarak ifade edilen dört ana alanın içine girecek şekilde tasarladığını söylemektedir. Yazar, fikhın genel kapsamı içerisinde her konunun kapladığı sayısal değer hakkında bir fikir vermesi amacıyla fihhi konuların şematik bir açıklamasını sunmaktadır.

Yazar, şeriatın ve dolayısıyla bir bütün olarak İslam'ın en önemli özelliklerinden birinin, doktriner fıkıh ekollerinin oynadığı yaygın rol olduğunu, Sünni düşüncede dört fıkıh ekolünün olduğunu, bunların, Kendilerinin kurdukları varsayılan dört üstat-fakih'in ismiyle anılan, "hanefî, mâlikî, şafi'î ve hanbelî mezheplerinin olduğunu, bunların günümüz üniversitelerindeki hukuk ekollerinden tamamen farklı olduğunu, onlarla ortak bir yönlerinin bulunmadığını kaydeder. Yazar, hukuka ve hukuki araştırmalara olan erken ilginin, Kur'an ve İslam'ın genel prensipleri hakkında bilgi sahibi insanların, hukuki veya yarı hukuki meseleleri tartışmaya başladığı "ders halkası" ortamında başladığını söylemektedir. M.s. 730 civarında bu bilgili kişiler artık, ders halkaları özellikle dini hukuka ilgi duyan öğrencilerce doldurulan hocalar rolüyle üstlenmeye başlamışlardır. Fakat bu dönemde açık bir hukuk metodolojisi ve hukuk mantığı henüz geliştirilememiş ve bu nedenle bir hocanın vermiş olduğu ders, metodolojik olarak ve birbiri üze-

rine bina edilmiş prensipler manzumesi açısından başka bir hocanın dersinden tamamen farklılaşmamıştı. Hatta her hocanın özel ilgilerinden dolayı öğrettikleri hukuk doktrininin ana yapısı bile henüz tamamlanmamıştı. Bu dönem boyunca, bir öğrencinin veya genç bir fıkıhçının, kendisini bir ders halkası veya hoca ile sınırlandırması nadirdir. Genç fakihlerin aynı şehirdeki birçok halkaya katılması sıra dışı değildir. Yazar, ferdi ekol ve doktriner ekolü birbirinden ayıran özelliklerini aktardıktan sonra şu soruyu sorar : Herşey bir yana, neden doktriner ekoller ortaya çıktı? Buna yazar şöyle cevap veriyor: Her yönden İslam toplumuna özgü olan mezheplerin doğmasına tamamen iç gereksinimler sebep olmuştur. Ekollerin ilk olarak yedinci yüzyılın son on yılı içerisinde, dindar alimlerin dini meseleleri tartıştığı ve ilgili öğrencileri eğittiği ders halkaları vasıtasıyla oluşmaya başlamıştır. Hukuk doktrinlerinin üretimi ve fıkhi bilgi, başka bir yerde değil, bu halkalarda başladı. Bundan dolayı hukuki otorite politik, sosyal ve hatta dinî olmak yerine epistemik (bilgi merkezli) oldu. Her ne kadar dindarlık ve ahlak önemli destekleyici roller oynasalar da bu epistemik otorite, hiç kuşkusuz İslam hukukunun mümeyyiz vasfıdır. Hukuki otoritenin kime ait olduğu hakkında karar vermenin yegane kriteri, mükemmel fıkhi bilgiydi; ve bu bilgi siyasi yöneticilerde veya başka bir kaynakta değil de alimlerde bulunuyordu. Eğer bir halife bilfiil hukuki hayata iştirak etmişse, bu onun siyasi mevkii ve askeri gücü sebebiyle değil, ancak sahip olduğu saygın kişisel fıkhi bilgisi sayesinde olmuştur. Bu nedenle İslam'da hukuki otorite ferdi ve şahsiydi; otoritenin dayanağı her bir fakihin (sıradan insanların veya bazen halifelerin) kendi kişiliğiydi.

Yazar, eserinde fakih ve yönetici ilişkisinden de bahsederek şunları aktarmaktadır: sekizinci yüzyıl fakihler topluluğu, sadece hukuku formüle etmekle kalmamış, aynı zamanda iktidardaki hanedan adına onu bizzat uygulamıştı. Başka bir ifadeyle, bu fakihler topluluğu, hukuki açıdan büyük ölçüde bağımsızdı. Yani, misyonunu ifa etmesine imkan sağlayacak bir dizi faaliyeti yerine getirme iktidarına haizdi. Bu fakihler bir yandan hukuki ve büyük oranda yargısal bağımsızlıklarını korurken, diğer yandan da yöneticinin meşruiyet desteği arayışında ona yardım ederek, yöneticinin geniş halk kitleleriyle bağlantı kurmasına hizmet ettiler. Yönetici bu meşruiyet sağlayıcı vasitadan yararlandıkça, hukukçular da finansal destekten ve suhuletle

elde edilen bağımsızlıktan istifade ettiler. Yazar devamında doktriner ekollerin önemine vurgu yaparak şöyle bir değerlendirme yapar : İslam'da hukuku ortaya koyan ve onun otorite eksenini oluşturan, doktriner hukuk ekolleridir. Başka bir ifadeyle, hukuki otorite, yöneticinin veya tek bir fakihin doktrinine değil de ekolün kolektif, doktriner hukuki yapısına aittir.

Yazar, birinci bölümün ilerleyen bölümlerinde ders halkası-medrese ayırımından, vakıfların rolünden, hukukçuların profesyonelleşme aşamasından, Şer'i toplumdaki arabuluculuk sisteminden, mahkemelerin oynadığı rolden, kadınların hukuki kişiliğinden, modern dönem öncesi yönetim şekline bahsederek okuyuculara önemli aktarımlarda ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yazar eserinin ikinci kısmında ise, “modernlik ve kırılmalar” ana başlığı altında “Müslüman dünyayı ve şeriatını sömürgeleştirmek” alt başlığıyla Hindistan'da İngilizlerin, Endonezya 'da Hollandalıların sömürü projelerini aktarır.

Yazar eserinde, Hindistan'da İngilizlerin sömürü politikalarıyla ilgili şu aktarımda bulunur: Hindistan'da onsekizinci yüzyıla ve Osmanlı imparatorluğunda ondokuzuncu yüzyılın başına kadar İslam hukuku ve mahallî adetler tartışmasız bir hakimiyete sahiplerdi, her ikisi de çok uzun zamandır bir yaşam tarzıydı. Fakat Britanya'nın, tek amacı ticari kazanç olan Doğu Hindistan Şirketi kanalıyla 1600'lerde Hindistan'a nüfuz etmeye başlamasıyla işlerin seyri değişti. Siyasi ve askeri etkisini aşamalı olarak arttırarak Hindistan'ı sömürgeleştirmeye yönelik büyük projesini gerçekleştirmeye başladı. İngilizlere göre, ekonomik ve ticari tutkular, özel bir hukuk sistemi vizyonu ile yakından irtibatlıydı. Arzuladıkları hukuk sistemi, ekonomik anlamda “açık” pazara uygun şekilde yapılandırılmış ve ayarlanmış olmalıydı. Hukuk sistemi, ekonomik egemenliğin havasını belirleyen ve ayarlayan bir alandır ve o zaman da öyleydi. İngilizlerin en fazla arzu ettikleri husus, ülkeyi kontrol altında tutmanın ekonomik maliyetini düşürmekti ve bunu başarmak için de onlar, hukukun rolünü olabildiğince arttırdılar. Hukuk yoluyla kazanan maddi kazanım, kaba kuvvetle sağlanandan kesinlikle daha tatmin ediciydi. İngilizler tercüme yoluyla İslam hukukunu kanunlaştırmayı amaçladılar ve büyük oranda başarılı oldular. tercüme ve kanunlaştırma faaliyetiyle metinler, aynı zamanda arapça yorum ve şerh geleneğinden de koparılmış oluyorlardı. Bu durum metinlerin, o zamana kadar yeri-



ne getirdikleri şekilde işlevlerine devam edemeyecekleri anlamına gelmekteydi. Bu sürecin en az üç boyutu bulunmaktaydı:

1. Gerçekten de İngilizler, bu tercüme faaliyeti vasıtasıyla sistem içerisinde hizmet veren ve onun omurgasını oluşturan Müslüman hukukçuları ve Müftileri bertaraf edebileceklerdi.

2. İslam hukuku yavaşça bir devlet hukukuna dönüşecekti. Bunun sonucunda, köklerini toplumdaki hukuk mesleğinin hukuki ve yargısal bağımsızlığı, modern devletin tüzel ve toplum dışı yapısı tarafından yok edilecekti.

3. Hukukun kendisi, İngiliz hukukunun aynısı değilse bile en azından benzeri olması için değiştirilecekti.

Tercüme faaliyetinin diğer bir sonucu ise, başka kompleks ve karmaşık hukuk modellerini İngilizlerin uygulamak durumunda olduklarıyla uyumlu hale getirmek (veya homojenleştirmek için tasfiyesi amaçlanan örfi hukuku yok etmektir). Böylece aynı zamanda İslam hukuku, ana dayanak noktalarından birinden mahrum bırakılmış oluyordu: şeriat ile beraber uygulama alanı bulan örf ve adet hukuku. Neticede tercüme faaliyeti, İslam hukukunu, yorumlayıcı-lengüistik ruhundan ve hem bir parçası olduğu hem de başarı ile uygulanmasının ona bağlı olduğu yerel toplumsal yapıdan hayli uzaklaştırdı. Yazara göre Endonezya'da da durum aynıdır ve orada Hollandalılar sömürge faaliyetlerine 1596'da başladılar. Hollandalılar, yerel mahkemelerin ve aynı zamanda şer'î ve adet (örfi) mahkemelerinin sadece basit ve mali olmayan davalara bakmalarına izin veriliyordu. Bu yüzden bütün ceza davaları ve büyük suçlar bir sonraki seviyede, yani yerli halkla alakalı önemli hukuk davalarına da bakan *Londraden* mahkemelerinde ele alınıyordu. Osmanlı imparatorluğundan da bahseden yazar, imparatorluğun ekonomik sektörlerinin Avrupa pazarının yok edici rekabetine maruz bırakıldığını, Ruslarla olan savaşlarda mağlubiyet yaşamalarının merkezi otoritenin zayıflamasına ve dolayısıyla yabancılara belli imtiyazlar verilmesine neden olduğuna vurgu yapar. Avrupa'nın askeri ve ekonomik üstünlüğü nedeniyle imparatorluk, Avrupa'nın "hasta adamı" haline gelmiş ve doğrudan olmasa da dolaylı olarak Avrupa tarafından sömürgeleştirilmiştir. Yazar bununla beraber, Mısırın modernleşme çabası ve İran'ın reform girişimlerinden de söz eder.

Yazar, eserinin son bölüm başlığını taşıyan “Bir Zamanlar ve Günümüzde Şeriat: Son Notlar” da: geçmişten günümüze şeriatın teşekkülünden, geçirdiği merhalelerden, oryantalist tezlerden, şeriatın kurumlarının uygulama merkezleri’nin durumlarından ve dönüşümlerinden, hukuki çoğulculuğa darbe vuran şeriat’ın metinleştirilmesi faaliyetlerinden ve yansımalarından, sömürü faaliyetlerinin bazı İslam ülkelerine etkilerinden bahseder.

**Sonuç** olarak, yazarın şeriatı metinlere hapsedmeyen, şeriatı, tarih içerisinde, şartlara, durumlara, olaylara bağlı gelişen dinamik bir alan olarak ortaya koyan bakış açısıyla eserine yön verdiğini görmekteyiz. Yazar gelişmeleri anlatırken olayların arka planını analiz ederek doyurucu bir şekilde okuyucuya aktarmaktadır. Eserinde sık sık, hukukun, ticaret ve siyasetten bağımsız olmadığını, devletleri sömürgeleştirmek isteyenlerin hukuku kullanmaya çalıştıklarını dile getirir. Son olarak günümüzdeki şeriattan da bahseden yazar, şeriatın artık kendi tarihsel benliğinin yaklaşık bir reenkarneşi bile olmaktan çıkacağını söyler. Çünkü ona göre, artık şeriatın gerektirdiği ve kendisi vasıtasıyla devam ettirildiği toplumsal düzeni, yeniden yaratmanın imkanı kalmamıştır. Fakat onun modern ifadesinin tamamen göz ardı edilmesi de hiç gerçekçi değildir. Yazar eserini şu veciz ifadelerle bitirir: Sonuç olarak denebilir ki, aslında şeriat modern kimliğin bir göstergesi oldu, fakat ironik bir şekilde hukuktan ziyade kültür ve siyaset kavramları içinde kayboldu..



# SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
2. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Dergi'nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de çalışmalar yayınlanabilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
5. SİÜİF Dergisi'nde aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanmaz. Diğer bölümlerde yer alabilecek aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergi'ye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayınlanması talebiyle SİÜİF Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayın hakkı SİÜİF Dergisi'ne aittir.
8. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:
  - a. Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
  - b. Çalışmanın, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
  - c. Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
  - d. Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
  - e. Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
  - f. Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması