

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

MIGRATION, HEGIRA and DIASPORA

Islamism and a Modern Melancholia:
Away From Home-Coming
Yasin AKTAY

The Hegira of The Prophet Muhammad
in Relation Extraordinary Events
Mehmet AZİMLİ

Is There Relief in Changing of Place
or Where is The Refuge?
Kadir ALBAYRAK

Turks in Germany:
Permanent Alienation, Cultural Conflict and Religion
Celaledin ÇELİK

Dialogue in Diaspora?
The Perspectives for the Interreligious Dialogues of
Muslim Groups in the West
Mustafa ALICI

European Muslims and The Qur'an
-Interpretation and Integration in Diaspora-
Necmettin GÖKKIR

Mircea Eliade's Making Sense of Exile
Ramazan ADIBELLİ

Exile Metaphor in Judaism:
An Evaluation in the Context of the Myth
of "the Empty Land" and "the Fig" Comparison
Ali Osman KURT

Assyrian Migrations and
their Struggle for Identity
Hakan OLGUN

A Migration Which a Mythological Memory Guides:
The Movement of Puritanist Migration
Mehmet ALICI

volume: 5 number: 3 Sep. - Dec.'08

MİLEL VE NİHAL

GÖÇ, HİCRET ve DIASPORA

5/3
2008

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN 1304-5482

GÖÇ, HİCRET ve DIASPORA

Yasin AKTAY
İslamcılık ve Bir Modern Melankoli:
Eve Dön(eme)mek

Mehmet AZİMLİ
Olağanüstü Olaylar Örgüsünde
Hz. Peygamber'in Hicreti

Kadir ALBAYRAK
Tebdîl-i Mekânda Ferahlık Var mıdır
veya Eyne'l-Mefer?

Celaledin ÇELİK
Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık,
Kültürel Çatışma ve Din

Mustafa ALICI
Diasporada Diyalog? Batı'da Müslüman
Grupların Dinlerarası Diyalog Perspektifleri

Necmettin GÖKKIR
Avrupalı Müslümanlar ve Kur'an
-Diasporada Tefsir ve Entegrasyon-

Ramazan ADIBELLİ
Mircea Eliade ve Sürgün
Hadisesinin Anlamlandırılması

Ali Osman KURT
Yahudilik'te Sürgün Metaforu:
"Boş Ülke" Miti ve "İncir" Benzetmesi

Hakan OLGUN
Asurî Göçleri ve Kimlik Arayışı

Mehmet ALICI
Mitolojik Bir Hafızanın Yönlendirdiği Bir Göç:
Puritanist Göç Hareketi

cilt: 5 sayı: 3 Eylül - Aralık'08



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

GÖÇ, HİCRET ve DİASPORA

Cilt/Volume: 5 Sayı/Number: 3
Eylül – Aralık / September – December 2008

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
Cilt/Volume 5 Sayı/Number: 3 Eylül –Aralık / September –December 2008
ISSN: 1304-5482

Sahibi / Owner

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

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Sayı Editörü / Editor of Issue

Necdet Subaşı

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

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

Danışma Kurulu/Advisory Board*

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

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Baskı / Publication

Doğanbey Ladin Ofset - İstanbul, Mayıs 2009
2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul

Yönetim Yeri / Administration Place

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

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

bu sayıda

4-12 | Editörden

Makaleler

- 13-50 | Yasin AKTAY
İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek
- 51-79 | Mehmet AZİMLİ
Olağanüstü Olaylar Örgüsünde
Hz. Peygamber'in Hicreti
- 81-104 | Kadir ALBAYRAK
Tebdül-i Mekânda Ferahlık Var mıdır veya Eyne'l-Mefer?
- 105-142 | Celaledin ÇELİK
Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık,
Kültürel Çatışma ve Din
- 143-187 | Mustafa ALICI
Diasporada Diyalog? Batı'da Müslüman Grupların
Dinlerarası Diyalog Perspektifleri
- 189-237 | Necmettin GÖKKIR
European Muslims and The Qur'an
-Interpretation and Integration in Diaspora-
- 239-256 | Ramazan ADIBELLİ
Mircea Eliade ve Sürgün Hadisesinin Anlamlandırılması
- 257-267 | Ali Osman KURT
Yahudilik'te Sürgün Metaforu: "Boş Ülke" Miti ve "İncir"
Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme
- 269-301 | Hakan OLGUN
Asurî Göçleri ve Kimlik Arayışı
- 303-321 | Mehmet ALICI
Mitolojik Bir Hafızanın Yönlendirdiği Bir Göç:
Puritanist Göç Hareketi

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

- 323-326 | Jytte Klaussen, *İslam'ı Yeniden Düşünmek*
- 327-329 | Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*
- 329-333 | Hakan Olgun, *Luther ve İslâm*

Milel ve Nihal Geleneğinden

- 335-339 | Bir Sürgün Hikâyesi

Editörden

Durağanlık ve Hareketlilik Arasındaki Farklılaşmalar

Göç, pek çok sosyologun da üzerinde durduğu gibi birey, grup ya da toplumların nicelik ve niteliklerine bakılmaksızın ister sembolik ister fiziksel olsun kendi sınırlarından kopma çabalarını yansıtır. Her sınır aşımı da giderek başka bir sınırlamaya dahil olmayı gerektirir. Bir sınırdan başka bir sınıra geçme ve orada kalıcı olma çabası pek çok etkiyi de harekete geçirir. Böylece göç ve bu bağlamdaki eylemlerle insanın coğrafi hareketliliğine ve bu hareketliliğin yol açtığı bir dizi soruna dikkat çekilmektedir..

“Göç, Hicret ve Diaspora” sorunlarının ele alındığı bu dosyada durağanlık ve hareketlilik arasındaki farklılaşmalara, bu ilişki-sellikle birlikte ortaya çıkan sonuçlara vurgu yapılmaktadır. Tarihsel tanıklıklarımız, toplumsal ve kültürel hareketliliğin dönüştürücü etkisine sık sık vurgu yapılmasına izin vermektedir. İnsanlık tarihinin, içine her zaman göçleri de katan süreçler sayesinde sıkı bir dönüşüm geçirdiğini biliyoruz. Tarihin gelgitleri önemli ölçüde göçlerle gerçekleşiyor; düşüncede, kültürde ve başka toplumsal

konularda esaslı kırılmaları, parçalanma ve evrilmeleri tetikleyen asıl unsurlar her zaman göçlerle başlıyor. Yurt edilen mekânlar sadece coğrafya ile sınırlı değildir. Bedenlerimiz kadar düşünce-
rimizin de, fikirlerimiz kadar kültürlerimizin de bir ana yurdu var. Fiziki mekânlar kadar entelektüel ya da dini mekânlar da her hu-
zur arayışında kendine yeni ve kalıcı bir yurt tutmaya çalışmakta-
dır.

Birey ve toplumun gerçekliğine odaklanıldığında hiç şüphesiz en önemli semboller aidiyet, mensubiyet ve referans silsilelerinde içkindir. Gündelik hayatın inşa süreçlerinde bir paradigmaya du-
yulan ihtiyacın arkasında her zaman güvenlik ve huzur arayışı yer almaktadır. Hayatın karmaşıklığı ve dünyanın giderek gerek bire-
ye gerekse topluma bir hayli dar gelmeye başlaması, gerekçeleri ister ekonomik, ister dinsel ya da başka bir gerekçeye dayansın, yer değiştirme arzusunu kamçulamaktadır. Öte yandan bu arzu, her zaman bir imkân bolluğuna kapı aralaması açısından verimli de olmaktadır. Nihayet birey ve toplum sahip olduğu çıkarlarının peşinde yaşam alanını genişletmek, evrenini geliştirmek ve sonuç-
ta yeni birtakım güvenlik alanları yaratma konusunda kendini süreklilik içinde yenileyen bir arayış içindedir. Esasen İbn Hal-
dun'un kuramsal temelini oluşturduğu göç teorisi de sonuçta asa-
biyetten hadarilik ve medeniyete kadar değişen bir şekilde mekân ve coğrafya algısının farklılaşmasına vurgu yapmaktadır.

Modern bir karşılaştırma yapmak gerekirse göçte çok daha geniş bir zorunluluk, ihtiyaç ve gereklilikler söz konusudur. Yer değiştirme siyasetinin ideolojik, dinsel ya da ekonomik yanlarına vurgu yapmak mümkündür. Derinlikli bir amaç etrafında gerçek-
leştirilen ve sonuçta birey ya da toplumun kendi coğrafyasını terk etmesiyle sonuçlanan her göç tehcir, sürgün, asimilasyon ve dias-
pora vs. gibi kavramları da içine katan yeni bir literatür yaratmakta-
dır. Bu kavramlar içinde özellikle sürgün, diaspora ve hicret kavramları, belli birtakım gerekçelerle ilişkilendirilmeleri açısından önemli ölçüde din dünyasının siyaset jargonuna dâhil edilmiş-
lerdir. Yahudi sürgünü ve bu sürgünün halkaları arasında yer alan diaspora kavramı, bugün kendi kavramsal çerçevesini genişletip daha geniş bir bağlamda kullanılıyor olsa da özünde dinsel hare-

ketliliğin kuşatıcı evrenine bağlı özgün bir lehçeye sahiptir. Bu bağlamda Hicret kavramı ise başlı başına İslam'la ilişkili bir kavramdır. İnanç özgürlüğünün ve buna bağlı limitlerin sarsılmasıyla ilgili süreçlerde Müslüman geleneğinin bir imkân olarak devreye soktuğu hicret, sadece fiziksel bir yer değiştirmekle sınırlı kalmaksızın zihinsel, entelektüel ve ahlâki alanlardaki yerlerinden edilme ve hareketliliği de kapsamaktadır.

İslam'ın erken dönemlerinde Hz. Peygamber'in rehberliğinde gerçekleştirilen Habeşistan ve Medine'ye yönelik hicretler, bu aktivitenin öncelikle dinselikle kaim tutulması gereken tabiatını açıklamaktadır. Hicret, İslami gelenekte ancak bir ibadet olarak değerlendirilebilir ve her ibadet gibi o da son tahlilde bir "niyet" ve "mensek"e tabidir. İstismarı, çarpıtılması ve anlam kaybına uğra(tıl)ması mümkündür. İçi pekâlâ boşaltılabilir ya da zayıf bir seremoniye dönüştürülebilir. Bu bağlamda Hicret'in Kur'an'da ve Hz. Peygamberin sünnetinde açıkça dile getirilen anlamına yönelik ihya çabası derin bir dikkati, kararlılık ve sorumluluğu beraberinde getirmektedir.

Modern çağda Müslüman göçlerinin tamamı için hicret muamelesinde bulunmak zordur. Bununla birlikte dinin anlam alanının her geçen gün yeni tarz vurgularla farklılaştığını da unutmamak gerekir. Öte yandan kimlik arayışı ve asimilasyon karşısındaki direnme safhaları da, hicretin kurucu anlamına uzak kalmamayı gerektirmektedir. Benzeşme, dışlanma, azınlık statüsü ve kültürel kimlikte sabitlenme gibi hususlar yeni göç trafiğinin ürettiği sorunları yansıtmaktadır. Bugün Müslüman dünyadan coğrafi olarak kopmuş pek çok Müslüman, sonuçta Daru'l-İslam'ın kıyısında çok özel koşullara muhatap olarak yaşama çabası göstermektedir. Kimi araştırmacılar, ortaya çıkan sonuçlardan hareketle bu yeni durumun oluşturduğu yapılar için diaspora kavramını kullanmaktan kaçınmamaktadır. Nihayet Müslüman göçmenler de İslam dünyasından organik düzeyde kopmuş olsalar da buldukları yerlerde çok özgün gelişmelerin habercisi olabilmektedirler.

Milel ve Nihal dergisinin elinizdeki bu sayısında sözkonusu yapılanmalar farklı boyutlarıyla ele alınmaktadır. Dosyamızda yer verdiğimiz *Yasin Aktay*'ın İSAM'da gerçekleştirdiği "*İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek*" başlıklı konuşması adeta konuya ilişkin bir çerçeve yazısı mahiyetinde. Bu sunumunda Aktay, insanlar için bir kez ve bütün zamanlar için geçerli bir modelin varlığı düşüncesinin modern ütopyaların bir tahayyülü olduğunu vurgulamakta ve bu tahayyülün bütün siyaset felsefelerini eninde sonunda yeniden gerçekleştirilebilecek bu modeli tekrar tesis etme telaşına soktuğunu ifade etmektedir. Aktay'a göre modern ideolojiler, böylece idealize ettikleri bir ideal modele tekrar dönmek üzere kitleleri motive etmeye çalışmaktadırlar. Ne var ki bu modellere ulaşıldığı varsayılan her seferinde gerçekte bir o kadar da bunlardan uzaklaşıldığı gerçeği travmatik hayal kırıklıklarıyla birlikte yaşanmaya devam etmektedir. Aktay'a göre tarihin bir döneminde yaşanmış bir modeli anakronik bir yolla tekrar restore etmeye çalışmak olsa olsa bir Siyonizm olarak tiplendirilebilir. Yahudilerin 2500 yıl önce yaşanmış tecrübelerini modern zamanda bir daha gerçekleştirme çabaları bütün dünya için birçok acıya, kendilerinde ise gerilim yüklü bir melankoliye mal olmaktadır. Oysa aslında hiçbir zaman o modele geri dönme sağlanamıyor. Aktay, Yahudilerin yaklaşımlarına karşılık İslam'ın, tarihle bu şekilde bir inatçı didişme yerine, hicreti baz alan varoluş modeliyle hem tarihi hem bütün insanları daha gerçekçi, ulaşılabilir olana yönelttiğini iddia etmektedir. Aktay'a göre İslam, gerçeği ziona kurban etmeyen yaklaşımıyla "bir hayat dini" olarak, melankolinin karşısına siyaseti koymaktadır.

Mehmet Azimli ise çalışmasını "*Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti*" başlığıyla sunmaktadır. Azimli'nin makalesinde ele aldığı temel sorun Hicret'in kavranışını zorlaştıran hat-ta saptıran kimi yaklaşımların kökenlerinden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinin gerçek anlamının olağanüstü olaylar örgüsü içinde örtüldüğüne inanan yazar, O'nun hicreti konusundaki gerek abartılı gerek uydurulmuş oldukça kabarık bir külliyata dikkat çekmektedir. Azimli'ye göre bu rivayetler, yeterli bir dikkat ve özenin sık sık ihmal edilmesine

bağlı olarak günümüze kadar ulaşmayı başarmıştır, hatta bütün bu aktarımlar sahih kavillerle yan yana zikredilebilmiştir. Yazar, söz-konusu rivayetlerin ayıklanması gerektiğine ilişkin hassasiyetle konuya yeni bir yaklaşım getirmekte ve “mantıki ve akli yorumlarla” mevcut sorunun aşılabileceğini düşünmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in hicreti her şeyden önce insani çaba ve uğraşlarla gerçekleştirilen sahici bir harekettir. Ne yazık ki efsaneler ve abartılı hikâyeler bu gerçekliğin üzerini örtmüştür.

Hicret konusuna odaklanan bir diğer makale ise *Kadir Albayrak*'a aittir. “*Tebdîl-i Mekânda Ferahlık Var mıdır veya Eyne'l-Mefer?*” başlıklı çalışmasında Albayrak, Hicreti insanlık tarihinin en önemli fenomenleri arasında saymaktadır. Ona göre hicret sadece Peygamberlere has bir hareket de değildir. Kahramanlar, kavimler hatta kimi diğer canlılar da sürekli hicret halindedirler. Öyle ki insanlık tarihinin hicretle başladığı bile söylenebilir. Çünkü hicret zorunlu bir tercihtir. Nihayet o, inanç sahipleri için vazgeçilmez bir son seçenek olarak da okunabilir. Albayrak bu bağlamda her medeniyeti hicretin birer meyvesi olarak görmektedir. Bu bağlamda yazar İslam medeniyetini de Hz. Muhammed'in hicretinden sonra gelişip serpilip özgün bir oluşum olarak değerlendirmektedir.

“*Almanya’da Türkler: Sürekli Yabancılaşma, Kültürel Çatışma ve Din*” başlıklı makalesiyle dosyamızda yer alan *Celaleddin Çelik* ise dikkatlerimizi, modern zamanlarda yaşanan göç olaylarına çekmektedir. Çelik, Müslüman Türklerin geçtiğimiz yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa’ya doğru yönelen göçlerini kritik ettiği makalesinde, bu gelişmelerin ortaya çıkardığı bir dizi sorunu, Almanya özelinde tartışmaya açmaktadır. Türk göçmenlerin din ve kimlik sorunlarını, zamanla form ve anlam değişikliğine uğrayan konularından hareketle ele alan Çelik, göç literatürüne yansıyan kimi kuramsal açılımlarla yetinmeksizin, Türk göçmenlerin öznel durumlarına odaklanarak zenginleştirdiği bir çerçeve oluşturmaya çalışmıştır. Gerçekten de Türk göçmenlerin Almanya’daki statü ve konularının geçicilikten kalıcılığa dönüşmesiyle birlikte değişen sosyo-kültürel pozisyonları, göçle ilgili klasik yaklaşımları zorlayan yeni açılımları gerektirmektedir.

Mustafa Alıcı "Diasporada Diyalog? Batı'da Müslüman Grupların Dinlerarası Diyalog Perspektifleri" başlıklı makalesinde, pratik ve güncel bir sorun etrafında oluşan Müslüman göçmen deneyimlerinin sorgulamasını yapmaktadır. Yazara göre, Batı çoğulculuğuna katkı sağlayan göçmen veya mühtedi Müslümanlar inanç, uygulama, bayram ve diğer sembolik değerlerini en derin huşu içinde tam olarak ifa etmek için çaba harcamaktadırlar. Alıcı'nın katkısı, Batı'da öteki din mensuplarıyla birlikte barış içinde ve toplumla barışık yaşamak isteyen farklı etnik kimliklerdeki Müslümanlar için dinler arası diyalogun çok boyutlu anlamını irdelemektir.

Necmettin Gökkır'ın Türkçe'ye "Avrupalı Müslümanlar ve Kur'an -Diasporada Tefsir ve Entegrasyon-" başlığıyla çevrilebilecek makalesinde ("European Muslims and The Qur'an -Interpretation and Integration in Diaspora"), İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da hızla artan Müslüman nüfusun Kur'an anlayışlarındaki değişimi ve buna paralel olarak da metodoloji arayışlarını incelemektedir. Gökkır, zorla veya gönüllü olarak "vatan"larından uzakta yaşamak anlamında teolojide de sıkça kullanılan "diaspora" kavramının İslami terminolojideki karşılığının "hicret" olduğunu iddia etmektedir. Yazara göre, Hz. Adem ve Havva'nın cennetten çıkarılmasının ve yeryüzünde yaşamaya zorlanmasının, insanlık tarihinin diaspora ile başladığını kanıtladığını iddia ettiği makalesinde hicret olayının genel geçer önemine vurgu yapmaktadır. Yazar, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Musa gibi pek çok peygamberin kısırlarında da açıkça görüldüğü gibi Kur'an, vatanlarından uzakta yaşamak zorunda kalan inanç sahiplerine vurgu yapmaktadır. Gökkır, günümüzde "vaat edilmiş" topraklardan uzakta yaşamayı ifade edecek bir şekilde Yahudilere ait bir terminoloji olarak kullanılan "diaspora" kavramının, İslam'da -Müslümanlar için bir toprak/vatan sınırlaması olmaması nedeniyle -kullanılmasının ne derece doğru olduğunu tartışmakta ve bu kavramın kullanılmasını, özellikle teolojik açıdan zayıf ve yetersiz bulmaktadır. Bununla birlikte Gökkır, kavramın belli bir ihtiyat içinde küreselleşme ve göçler neticesi oluşan farklı etnik kimliklerin, hak ve özgürlüklerin korunması için kullanılabileceğini düşünmektedir.

Ramazan Adıbelli ise teolojinin önemli başlıklarından biri olan sürgün olayını ele almaktadır. “*Mircea Eliade ve Sürgün Hadisesinin Anlamlandırılması*” başlıklı makalesinde Adıbelli, tarih boyunca bireysel ya da toplumsal düzeyde pek çok kişinin üzerinde yaşadıkları topraklardan sürülerek dünyanın dört bir tarafına dağıldıkları gerçeğinden hareketle 20. yüzyılın en önemli dinler tarihçilerinden biri olan Mircea Eliade’ın bizzat kendi tarihsel-dinsel çözümlerinden hareketle onun sürgün tecrübesini çözümlenemeye çalışılmaktadır. Yazara göre sürgün tecrübesi tarihi, sosyolojik, politik vb. yönlerden incelenebilir, ancak hiçbir gözlem kişisel bir deneyimin açığa çıkardığı tanıklıkları anlatmaya yetmez. Bu nedenle Adıbelli, çözümlenemeye aygıtı olarak bu tecrübeyi dışarıdan bir gözlemci gibi değil, o tecrübeyi yaşayan kişi perspektifinden anlamayı mümkün kılan fenomenolojik yaklaşımı esas alarak incelemesini derinleştirme arzusu taşımaktadır.

Benzer bir konuyu farklı bir perspektifle ele alan *Ali Osman Kurt* ise “*Yahudilik’te Sürgün Metaforu: “Boş Ülke” Miti ve “İncir” Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme*” başlıklı makalesinde, Yahudi tarihinde savaşlar ve sürgünler yoluyla birçok kez yaşanan çöküş ve sapmalara değinmekte ve bu bağlamda Asur, Babil ve Roma döneminde yaşanan sürgünleri, Yahudi yaşamında ve düşüncesinde yarattığı etkilerden hareketle dile getirmektedir. Kurt’a göre bu sürgünler, Yahudilerin dinî düşüncesinde büyük bir çöküşe sebep olmuştur. Sürgünden dönüştü, sürgüne gidenlerle gitmeyenler arasında bazı anlaşmazlıklar yaşanmıştır. Yaşanan olaylar, sürgüne gönderilmeyenler açısından, sürgüne gitmekten daha ağır olmuştur. Hatta sürgüne gitmeyenler “yabancı” olarak kabul edilip dışlanabilmiştir. Kurt, sürgüne bütün Yahudilerin gönderildiğinden hareketle ortaya çıkan yeni tanımlamalara dikkat çekmektedir. Yazara göre “boş ülke” miti ve “incir” metaforu son derece açıklayıcı birer kavramsal şema üretmektedir. Nitekim sürgünle birlikte, “ülke” tamamen boş kalmış ve buna bağlı olarak da sadece sürgüne giden ve tekrar dönebilenler gerçek Yahudi olarak görülebilmiştir. Nihayet Yahudi Peygamber Yeremya, sürgüne gidenleri “iyi incirlere” benzetip överken, geride kalanları da “çürük incirler” olarak tanımlamış ve eleştirmiştir.

Hakan Olgun da makalesinde Asuri Göçleri üzerinden dinsel kimlik taleplerinin seyrini izlemektedir. Olgun, “*Asurî Göçleri ve Kimlik Arayışı*” başlıklı makalesinde, tarihsel Mezopotamya’nın kadim uygarlıklarının nesilleri olarak bilinen ve Hz. İsa’nın dilini kullandıklarıyla övünen Asûrileri, göç ve kimlik talepleri ekseninde ele almaktadır. Dini aidiyetleri Hıristiyanlık olan Asurîler, kristolojik çekişmeler neticesinde Batı Hıristiyanlığından koparak asırlarca Müslüman egemenliği altında yaşamışlardır. Ne var ki bu kadim medeniyetin sonraki kuşakları Ortadoğu’da yaşanan büyük savaşların ve modern çağın ideolojik ve politik akımlarının etkisiyle ana coğrafyalarından koparak Mezopotamya’yı terk etmiş ve Batı’da göçmen topluluklar durumuna düşmüşlerdir. Olgun’un makalesinde, başlangıçta ekonomik güçlüklerle mücadele eden Batı’daki Asurî göçmenlerin, kısa sürede doğu Hıristiyan geleneği ile milli ve etnik kimliklerini birleştirerek güçlü bir Asurî diasporası oluşturdukları vurgulanmaktadır. Olgun, bir gün ana coğrafyalarına dönecekleri umudunu içlerinde yaşatan Asurîlerin kimlik arayışlarını ve donanımlarını irdelemektedir.

Son olarak *Mehmet Alıcı* da “*Mitolojik Bir Hafızanın Yönlendirdiği Bir Göç: Puritanist Göç Hareketi*” başlıklı makalesinde İngiltere’deki Protestan Puritan Hareketi’nin 1630’larda yoğunluk kazanan Amerika göçünün arka planını ve bu göçün mitoslaştırılması sürecini ele almaktadır. Alıcı’ya göre sadece göç değil, bu arzunun geri planındaki sosyo-politik ve dini-ahlâki nedenlerin varlığına da dikkat etmek gerekir. Örneğin Puritanlar ile Kraliyet arasındaki muhalefet süreci her zaman dikkat çekici olmuştur. Nihayet bu karşıtlığın sertleşmesi, Puritan hareketin siyasi ve dini açıdan gücünü yitirmesine yol açmış ve acilen bir çözüm yolu bulunmasını elzem kılmıştır. Alıcı’ya göre tam da bu noktada Puritanlar, İngiltere’de yaşamanın mümkün olmadığına hükmederek Amerika’ya göç fikrini ortaya atmışlardır. Yazar gerçekte baskılardan kurtulmanın bir yolu olarak başvuru göç hareketini, siyasi, dini, sosyal ve ahlâki durumlarını göz ardı ederek daha çok mitolojik boyutta ele almaya gayret etmiştir. Aslına bakılırsa bütün bu mitolojik söylemin temel referanslarını Eski Ahit’te bulmak mümkündür. Bununla birlikte Puritanlar Alıcı’nın da gösterdiği gibi, Eski

Ahit'teki ilahi cezalandırmalar, peygamberlerin kavimlerini terk ediş ve benzeri hikâyelerle İngiltere'deki yaşamlarını benzeştirerek Amerika'ya göçü yeni bir mit haline dönüştürmüşlerdir.

Görüldüğü gibi bu dosyada yer alan yazılarda göç, hicret ve diaspora kavramlarının kuşatıcı anlamlarına yoğunlaşmaktadır. Kabaca seküler bir kavram olarak tanımlansa da göç, nihayetinde her tür yer değiştirmeyi, içine dinsel, kültürel ya da entelektüel, hatta oldukça sıradan talepleri de katan bir talepkarlık düzeyi olarak değerlendirilebilir. Teolojinin önemli kavramları arasında yer alan ve özellikle İsrailoğullarının tarihsel gerçekliğiyle özdeşleşen sürgün olayı, Müslüman geleneğinde yeniden kavramsallaştırılan Hicret'le birlikte esaslı bir terminolojik destek kazanmıştır. Göç ya da Hicret'in oluşturduğu yeni durumlar, sürpriz koşulların dayattığı yeni gerçeklikler, başta Yahudilik olmak üzere pek çok dini ve kültürel gelenek için artık rahatlıkla kullanılabilen diaspora sözcüğünü de işlevsel kılmıştır. Müslüman toplumların birer muhacir olarak konumlandıkları yeni coğrafyalarda, geleneksel yahudi diasporasının deneyimlerinden farklı olarak neler yaşadıkları ancak yeni yeni birer inceleme konusu yapılabilmektedir.

Bu dosya sözkonusu gerçekliğin belki de en mütevazı adımlarından birini teşkil etmektedir.

Nececi Sulaz

NOT: Milet ve Nihal dergisinin 2009 yılı içinde yayımlanacak sayıların ağırlıklı konuları ve sayı editörleri şöyledir:

2009/1	Mitolojik Anlatı ve Kıssa	Cengiz Batuk
2009/2	Bir Arada Yaşama	Mahmut Aydın
2009/3	İbn Hazm	Burhanettin Tatar

Araştırmacılarımızın, bilim insanlarımızın ve entelektüellerimizin gerek bu konularda gerekse konu harici katkılarını bekliyoruz.

İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek*

Yasin AKTAY**

Atıf/©: Aktay, Yasin, (2008). İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek, Milet ve Nihal, 5 (3), 13-50.

Özet: İnsanlar için bir kez ve bütün zamanlar için geçerli bir modelin varlığı düşüncesi modern ütopyaların bir tahayyülüdür. Bu tahayyül bütün siyaset felsefelerini eninde sonunda yeniden gerçekleştirilebilecek bu modeli tekrar tesis etme telaşına sokmuştur. Modern ideolojiler bu açıdan idealize ettikleri bir ideal modele tekrar dönmek üzere kitleleri motive etmeye çalışmışlardır. Ancak bu modellere ne zaman ulaşıldığı sanılırsa o kadar da uzaklaşıldığı gerçeği travmatik hayal kırıklıklarıyla birlikte yaşandı. Tarihin bir döneminde yaşanmış bir modeli anakronik bir yolla tekrar restore etmeye çalışmak bir Siyonizm olarak tiplendirilebilir. Yahudilerin 2500 yıl önce yaşanmış tecrübelerini modern zamanda bir daha gerçekleştirme çabaları bütün dünya için birçok acıya, kendilerinde ise gerilim yüklü bir melankoliye mal olmaktadır. Oysa bir yandan da aslında hiçbir zaman o modele geri dönme sağlanamıyor. İslam ise tarihle bu şekilde bir inatçı didişme yerine, hicreti baz alan varoluş modeliyle hem tarihi hem bütün insanları daha gerçekçi, ulaşılabilir olana yöneltmektedir. Böylece gerçeği ziona kurban etmeyen yaklaşımla İslam bir hayat dini olarak, melankolinin karşısına siyaseti koyar.

Anahtar Kelimeler: Siyon, hicret, Müslüman diasporası, melankoli, zion olarak devrim.

* Bu yazı, İSAM'da 20 Şubat 2005 tarihinde irticalen verilmiş bir konferansın bant çözümlemesinin düzeltilmiş şekline olmaktadır.

** Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Çok değerli misafirler. Hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Konuşmama Adnan beyin sunuşunda değindiği başlıkla ilgili ye-kûnu bir “hikâye” oluşturan bir tashihle başlamam gerekiyor. Basit bir tashih diye geçiştirmek istemiyorum. Çünkü başlığın oluşu-muyla ilgili hikâye başlıbaşına birkaç konuya değinmem için iyi bir vesile oluşturuyor. Hikâye konferansın başlığının duyurusu-nun “İslamcılık: bir modern melankoli: Eve dön(eme)mek” şeklin-de yapılmasıyla tamamlanmış. Benden bir konuşma yapmam istendiğinde konuşmayı düşündüğüm başlık içinde İslamcılık sözcüğü yoktu. Adnan Bey İletişim Yayınlarının *Modern Türkiye’de Si-yasi Düşünce* adı altında yürüttüğü ansiklopedik çalışmanın altıncı cildinin (İslamcılık) editörlüğünü üstlenmiş olmam vesilesiyle İslamcılığı da kapsayacak bir başlık isteyince, ben de bir şekilde İslamcılığı başlığa ekleyebileceğini söyleyerek geçiştirmişim. Böyle bir eklemenin ne kadar farklı yollarla yapılabileceğini bu vesileyle görmüş oldum. Benim zihnimden geçen ekleme yolu iki nokta üst üste (:) olmaktan ziyade İslamcılıktan sonra bir “ve” ilavesinin ya-pılmasından daha fazla geçiyordu. Takdir edersiniz ki orada iki nokta veya “ve” ilavesi arasındaki fark çok şey ifade ediyor ve İslamcılığı topyekûn bir melankoliye indirgeyebilen ve son zaman-larda İslamcılık hakkındaki bir tür söylemsel kışkırtmaya katılma-yı îmâ edebilecek bu iki noktanın yerine bir “ve” ikamesi yapmayı özellikle gerekli görüyorum. Bununla İslamcılığa özsel olarak bir melankoli yakıştırmaktan ziyade “eve dönememe” teması etrafın-da teşhis ettiğim ve her türlü modern ideolojiye veya varoluşa bu-laşabilen bir modern melankolinin tipolojisini baz alarak bazı İslamcı söylemlere eleştirel bir yaklaşımda bulunmayı umuyorum.

Aslında sözü başlıktan açmışken, bu başlığın da evveliyatı var. Adnan Bey’in de mavafakatıyla onu da anlatmak istiyorum. İlk konuşma davetini aldığımda bildirdiğim başlık “Müslümanla-rın bir Zionu var mıdır?” şeklinde idi. Başta kabul gördü bu başlık. Ancak iki gün sonra “Müslümanların meselelerinin Yahudi termi-nolojisiyle ele alınmasının muhtemel sakıncaları” dolayısıyla uyandırdığı tereddüt dolayısıyla değiştirilmesi istenince ben de

Zion yerine Arz-ı Mev'ud kelimesini önerdim. "Bu da aynı kapıya çıkar" düşüncesi oluşunca, ben de hem bu anlamı bir şekilde içerecek, hem de İslamcılık cildinde yazdığım yazılardaki genel tutumumu özetleyebilecek bir başlık olarak bu başlıkta karar kıldım.

O halde bu zorunlu tashihlerden sonra konuşmama Müslümanların bir Zion'a ihtiyaç duyup duymamasıyla ilgili sorunun mazeretini ortaya koymakla ilerlemem gerekiyor. Dahası, bir başlığı formüle etme aşamasında ortaya çıkan tereddüdün hakkını vermek gerekiyor. Müslümanların meselelerini Yahudi terminolojisiyle ifade etmek niye? Müslümanların yaşamakta oldukları bazı sorunları ifade etmenin başka yolları mı tükendi? Bu soruyu atlasak Müslümanların bir Zion'a ihtiyaçları var mıdır?

Zion, Diaspora ve Hicret

Öncelikle Müslümanların bir durumlarını Yahudi terminolojisiyle ifade etmenin iki mazereti var. Birincisi çağımızın siyasal hareketlerinde, ideolojilerinde ve bunların türlü toplumsallaşma biçimlerinde bir zion tasavvurunun tam da Yahudilikteki işlevine paralel bir işlev yüklenerek yerleştiğini görüyorum. İnsanların belli bir ütopyaya, geçmiş bir ideal duruma (altın çağa) veya bir anayurda karşı besledikleri özlem, bugünkü veya buradaki hayatlarını geçici, hatta geçersiz ve anlamsız kıldığı ölçüde, zion tasavvuru devreye girer. Bu düzeyde bugünü ve burayı kurtaracak hiçbir çözüm yoktur. Bugün hep geçmesi beklenen bir yok-zaman, burası da bir şekilde kurtulunması gereken bir yok-mekândır, diasporadır. Bugün ve burası, yaşanan hayat içinde bir istisnadır ve üstelik öyle bir istisnadır ki, bütün hayatları tüketen, hayatlara hâkim olan bir durumdur. Çünkü ne geçmiş bir altın tecrübe bir daha tekrarlanabilmektedir, ne de geçmişe veya arz-ı mevuda dönülebilmektedir. Arz-ı mev'ud bu dünyada ideal bir kişiliğin, gerçek bir tecrübenin sergilenebileceği yegâne yer ve ortam ise, ona ulaşmadan geçen süre içinde herhangi bir ahlâki ilkenin ikamesi mümkün olmaz. Ahlâk zion dediğimiz ortam adına zaten "askıya alınmıştır". Göründüğünden çok daha kapsamlı uzanımları olan bu düşünce, fark edilebileceği gibi aslında günümüze özgü değil, aksine alabildiğine

evrensel bir düşünce ve eyleme biçimidir. Her kültüre ve her düşünceye bulaşma ihtimali olan bir tür ahlâki olumsuzluktur. Tabii ki bu tarz bir olumsuzluktan Müslümanlar da özsel olarak masum olamazlar. Nitekim Müslümanların bazı siyasal tutumlarına veya tasarımlarına yer yer bulaşan bir hastalık olarak bazı örneklerle değinirken bu kavramsallaştırmanın açık faydasını görebileceğimizi umuyorum

İkincisi, sonuçta bunun bir kavramsallaştırma olduğunu unutmamak gerekiyor.. Kavramsal pragmatizme inanan biri olarak, abartmamak şartıyla durumumuzu işlevsel olarak ifade edebilecek her türlü kavramsallaştırmanın denenmesinin, düşünceye ödenmesi gereken bir bedel olduğunu düşünüyorum. Her kavramsallaştırmanın metaforik bir işlevi var. Anlamı götürmek istediğimiz yere götürüp götürmüyor olduğuna göre sınanır.

Müslümanların bir Zion'a ihtiyaçları olup olmadığı sorusuna gelince, belki de en son söylememiz gereken bir şeyi hemen şimdi söyleyerek bu soruya olumsuz cevap verdiğimizizi açıklayabiliriz. Müslümanların bir Zionu yoktur, çünkü Müslümanlık herhangi bir Ziona geri dönmeyi hedefleyen bir hayat tarzı yerine hicret tecrübesini esas alan bir dindir. Dolayısıyla burada Zion kavramının, Hicret tecrübesinin bir yanına ışık tutmak üzere aydınlatıcı bir işlevi olduğu hemen fark edilebilir. Kuşkusuz hicretin birçok yönünü biliriz. Kuşkusuz hicreti kendi başına ele almak için belki de böyle bir kavram ithaline gerek bile duymayız. Ancak burada kullandığımız bu kavram sayesinde, bu kavramın işaret ettiği hayat tarzındaki bir durum, bize Hicret'i hatırlatıyor, aratıyor ve böylece Hicret'in başka bir vesileyle kolayca akla gelmeyecek bir yanına ışık tutuyor. O da şudur: Hicret bir ileriye doğru harekettir. Varoluşun sürekli yeni açılımlarla mümkün olduğunun idrakidir. Yeriniz, ortamınız, imkânlarınız daralınca, kaderinizin tayininin sizin elinizde olduğunun idrakidir. Bu daralmaya bir mazeret olarak sığınmaya karşı bir hatırlatmadır. Apaçık bir imkândır. Hicret gidilen, varılan yerin, ulaşılan imkânların, gelinen zamanın yurt edilmesidir. Dünyanın her yerinin Allah'ın arzı olduğunu bilmek ve

geride bırakılmış bir tecrübeye, bir duruma, bir toprağa, bir zamana, var olmanın olmazsa olmaz şartı olarak bakmamaktır. Varılan her yerde Müslümanca bir varoluşun bütün imkânlarının içkin olduğunu, bunları bulup ortaya çıkarmanın bir görev ve sorumluluk olduğunu bilmektir. Oysa bir ziona sahip olduğunuz zaman, ulaştığınız hiçbir yerle bütünleşemezsiniz. Hâlihazırda yaşamakta olduğunuz hiçbir yeri, ortamı, durumu yurt bilemezsiniz. Sizin bütün sadakatınız eninde sonunda “geri döneceğiniz” bir yere yöneliktir. Bütün tasarılarınız, hayatla ilgili gerçekleştirmek istediğiniz bütün hayalleriniz, bütün arzularınız bu ziona geri dönüş şartına bağlıdır. Onun dışındaki bütün varoluş zaten geçicidir. Levinas’ın Odysseus ile Hz. İbrahim arasında yaptığı bir karşılaştırmayı hatırlayalım. Hz. İbrahim’in hayatı yaşama biçimi hep ileriye doğrudur. Evinden bir defa ayrılır ve bir daha hiç geri dönmeyi düşünmez, hayatın önüne çıkardığı imtihanları tek tek yaşamaya, geçmeye çalışır. Her bir İmtihan onu nihayetinde Allah’a daha fazla yaklaştırır, ama bu dünyada bir hayli yol kat ettirir. Oysa Odysseus bütün hayatını sadece evine, İhtaki’ye, geri dönmek üzere yaşar, dünyanın başka yerlerindeki başka tecrübelerle, başka değerlere kapalı kalır.

Levinas’ın Hz. İbrahim’in tecrübesinde altını çizdiği bu özellik Peygamberimizin Hicretinin de özelliğidir. Peygamber efendimiz Hicret ettiği yerden bir daha geri dönüp Mekke’ye yerleşmeyi, “eve dönmeyi” hiç düşünmemiştir. Hicret’ten sonra Medine’yi “yurt” edinmiştir. Kendisinden sonra devam eden akınlar ve fetihler sürecinde de dünyanın her tarafına giden Müslümanlar vardıkları yerleri kendilerine yurt edinirken hiçbir zaman tekrar doğdukları yerlere geri dönmeyi bir hayat ideali olarak koymamışlardır. Asr-ı saadete bir özlem duydularsa da bunun bir daha ele geçirilebilecek bir şey olmadığını bildiler, bu da hiçbir zaman onları yaşadıkları dönemde veya şartlarda en iyisini gerçekleştirmeye çalışmaktan alıkoyan bir zion tasavvuruna dönüşmedi.

Peki İslamî bir varoluşun hem tarihsel hem de genel itikadî kurucu tecrübesi hicret ise, bir sapma yolu olarak ziondan veya ta-

biri caizse bir çeşit İslami siyonizmden bahsetmemizi gerektiren ne tür olaylar yaşanmıştır? Neye dikkat çekmeye çalışıyoruz bununla? Bununla, basitçe, Müslümanların belli bir dönem yaşadığı varsayılan tarihsel bir tecrübesinin bütün zamanlar için bir model haline getirilmesine ve bu modelin hayata geçirilmediği ölçüde bu çağdan ve bu yerden bir kopukluk duygusu üretmeye dayanan siyasal söylemleri kast ediyoruz. Bu kopukluk duygusu başlı başına bir melankoli, bir depresyon durumunu ifade ediyor. Siyasal İslam'ın veya İslamcılığın sonu olarak ifade edilen, görece daha dışsal yakıştırmalar ya bu durumu tasvir ediyor veya İslamcıların bu yakıştırmalara verdikleri tepkiyi şekillendiriyorlar. İslamcılık adına ortaya konan metinlerin önemli bir kısmının bir "eve dönüş" mitosunu sürekli canlı tuttuğunu söylemek abartılı mı olur? Modern dünyaya İslam'ın cevabı, İslam toplum yapısı, İslam devlet düzeni gibi metinlerin resmettiği ütopyalar, bugün yaşanması muhtemel bir öneriden ziyade "geri dönülmesi" gereken bir durum, bir ev tahayyülünü canlandırıyor. Bu başlık altında ortaya konulan külliyatta resmedilen toplumda retrospektif bir "tarih inşası" olduğu açıktır. Tarih bugünden, bugünün kavramlarıyla yazılır. Bu anlamıyla bugüne ilişkin bir şeydir. O kadar bugüne ait ki, İslami toplum düzeni başlığı altına sığdırılan modelin çoğunu Peygamberimiz bile uygulamamıştır. Ona bile fazla gelir. Onun zamanında her şey bütün yalınlığıyla gerçek. Gerçek bütün olumsallığıyla birlikte gerçekleşir. Gerçeğin içinde Müslümanların değişik durumlarda aldıkları tutumlar, o dönemin Müslümanların aklını nakış nakış işler. Genellikle yalın haliyle gerçek çok cazip gelmiyor. Bugünden idealize edilen geçmiş zamanda yaşanan gerçek acaba yaşandığı esnada yaşayanlarına da aynı şeyi hissettirmiş midir?

Oysa burada resmedilen model, peygamber zamanından başlayarak bütün İslam tarihi içinde ortaya konulmuş ve bugünün değerleriyle seçilebilecek bütün olumlu yanları birleştirir, bütüleştirir ve bir İslamî model başlığı altında toplar. Bu büyük modelin sadece bazı fragmanları Peygamberimiz zamanında veya onun tarafından uygulanmıştır. Tarih denizi üzerinde bu kadar rahat

yüzebilme imkânı yadırganamaz. Tarih bize doğası gereği bu olanağı sağlar. Ancak, bu seçicilikle elde edilen bir modelin herhangi bir siyasal hareketin ulaşması gereken bir hedefi olarak konulmasında trajik bir durum ortaya çıkar. Model zihinsel olarak inşa edilen bir şeydir. Bir model olduğu bilindiğinde yine çok ciddi bir sorun yok, ancak, bu model ulaşılmadığı takdirde her türlü tecrübeyi eksik, gayr-ı sahih bir yoksunlukla bırakırsa sorun orada başlıyor. Zihinsel inşanın bir ürünü olan model, bir süre sonra bir kutsallığa bürününce, bu tarihsel projeksiyonlar birer kutsal metin haline gelince güncel meselelerden iyice koparmakta, bir tür anakronizm üretmektedir. Hatta anakronizm bile demek çok doğru değil. Çünkü anakronizmde başka bir tarihe ait bir tecrübenin tarihsel bağlamından kopartılarak günümüze uyarlanması sözkonusudur. Oysa burada tarihin belli bir dönemine atfedilen bir mükemmellik, açıkçası geçmişin yüceltilmesi esasına göre işleyen basit bir inşa vardır.

Osmanlı toplumuyla ilgili olarak da benzer bir tarihyazımı hepimizin malumudur. 625 yıl süren ve üç kıtaya yayılan topraklarda türlü tecrübelerin toplamı olan bir Osmanlı toplumu adeta bölünmez bir bütünlük ve tutarlılık olarak resmedilip, içinden her türlü kötülüğün giderildiği mükemmel bir model haline getirilir. Giderek bugünün aşağılanması, geçmişin yüceltilmesi esasına dayanan bir nostalji edebiyatı, tarihle ilgili bütün algımıza hakim olurken günümüze ancak “geçmişe geri dönmeden” giderilemeyecek bir kötülük atfedilir. Geçmişe geri dönmek ontolojik olarak mümkün olamayacağına göre, bu edebiyatın pratikte ne işe yaradığına bir bakmak gerekiyor. Muhafazakâr söylemin tipik ve basit bir örneği diye de geçiştirilebilir hatta. Oysa bunun, siyasal ve toplumsal düzey üzerinde sürekli adı konulmamış, bir baskı ve ebedi günah suçu altında tutmak gibi otoriteryen bir sonucu geçiştirilemez, çünkü fiilen yaşanan budur.

Aslında siyonizmin de ontolojik olarak mümkün olmayacak olan bir şeye duyulan taleple ilgili olduğunu biliyoruz. Yani 2500 yıl önce çıktığı bir toprağa aynı güç ve ihtişamla geri dönmeye ve

Tanrı'nın vaad ettiği düşünölen bir yere dönölebileceğine dair bir inanca dayanıyor. Freud, tam da baba katili Oedipus'un libidinal (ana rahmine dönme) arzusuna dayalı kompleksle (Oedipus kompleksi) bir arada düşünür bu durumu. Çıktığı yere tekrar geri dönme, esasen imkânsız olan bir şeydir, o yüzden bir tür komplekstir, dolayısıyla bir tür hastalık, sapkınlıktır...

İnsan çıktığı yeri tam hatırlar mı? Yahudiler çıkarıldıkları toprakları hatırlar mı? 2500 yıl önceki atalarından kalma bir miras davasının peşine düşmek nasıl bir şeydir? Tanrı gerçekten böyle bir şey istemiş olabilir mi? 2500 senelik bir süre bir mülkün kaç defa savaşıyla veya başka türlü meşru bir yolla el değıştirmesine imkân tanır? Yahudi teoloji-politiğine dışarıdan sorulabilecek sorular bunlar. Yahudilerin gittikleri her yeri diaspora olarak görmelerinin, dolayısıyla yaşadıkları yerlere değil eninde sonunda ulaşacakları başka bir yeri, yurdu, zamanı daha öncelikli olarak görmelerinin, onların tarihsel tecrübelerine veya imajlarına hep bir güvensizliğin yakıştırlmasında bir rol oynamamış olduğunu söyleyebilir miyiz? Gerçekten de bugün İsrail devleti kurulmuş oldu. İsrailoğulları tekrar bu topraklarda toplanma süreci neredeyse tamamlanmak üzere. Bu toplananların ne kadar İsrailoğulları oldukları ayrı bir tartışma (çünkü buraya da karmaşık kimlik politikaları giriyor) ancak bu toplanmanın neye mal olduğunu bir görmek lazım. İnsanlığın hayrına kaydedilebilecek, başka insanların da takdirlerine konu olabilecek en ufak bir değer var mı bu toplanmada? Yahudilerin kendilerini en güvensiz hissettikleri yer zion dedikleri, ev dedikleri İsrail topraklarıdır. Siyonizm söylemine kendini bir an için kaptırıp soluğu İsrail'de almış yüzbinlerce Yahudi buraları tekrar terk edip geldiği topraklarına geri dönmenin yollarını arıyor. Çünkü Siyonizm tarihin çizgisinin aşırı zorlanmasına, tarihin gidişatının inkâr edilmesine, başkalarının cehennem addedilmesine dayanan bir tarihsel zorlama. Çok zorlayınca kırıcı oluyor, önce kendine karşı, çünkü kendi istediğini de elde edememiş oluyor aslında. Bir de bütün insanlığa karşı. Sadece İsrailoğullarının metinlerinde yazanın gerçekleşmesi uğruna binlerce yıldır buralarda yaşamakta olanların yurtlarından çıkarılmaları gerekmektedir. Bu-

nun hiçbir önemi yoktur. Metinde böyle yazıyor böyle olacaktır. Bu Derrida'nın bahsettiği anlamda metinsel şiddetin, metin-merkezcilikten kaynaklanan şiddetin en veciz ifadesi: böyle yazılmıştır ve böyle olacaktır.

Belki bu tür mülahazaların doğrudan yeri değildir. Burada ziona, yani eve yeniden dönüşle ilgili mitosların birer hastalık olduğunu, üstelik birçok siyasi hareketi etkisi altına almış olduğu için ister iktidarda, ister muhalefette, entegrist politikaların da kaynağını oluşturduklarını anlatmaya çalışıyorum. "İslam'ın gelişi", diye bir deyim hepimiz biliriz. Bu deyiş, basit bir devrim durumuna veya toplumun modelleştirilmiş topyekûn bir dönüşümüne tekabül ediyordu. Yetmişli ve seksenli yıllarda Arap ülkelerindeki İslamcı hareketlerin sosyalist devrim ufuklarından veya İran Devriminin açtığı bir eylemsel ufuktan besleniyordu.

Devrim ve Zion

Devrim kavramının ciddi bir eleştirisi yapılmadı. Neydi devrim? Neyi getiriyordu, neyi götürüyordu? Gerçekten de kendisine yüklenen anlamlarıyla bir devrim mümkün müydü? Belli ki devrimin bile son derece metafizik bir karşılığı vardı. Bu yüzden devrim gerçeğiyle yüzleşenlerin kısa sürede bir hayal kırıklığıyla karşılaşmaları şaşırtıcı değil. Ulaştıkları yerin kendisine devrimle mev'ud olan arz olmadığını anlamakta gecikmediler. Ama böyle bir arzın olmadığı, hayatın tamamına yayılacak bir imtihanın olumsuzluğu sonucunu çıkarmak yerine melankolik bir ruh hali sardı ortalığı.

Dolayısıyla "İslam'ın gelişi" deyimini, bir Müslümanın varlığıyla İslam'ın zaten mevcut olduğu gerçeğini göz ardı eden, bir Müslümanın varlığının İslam'ın da varlığını tecessüm ettirdiğine dair bir inançsızlık durumunu da ifade ediyor.

Melankoli başarısızlık durumunda ortaya çıkan bir şeydir. Beklentiler büyük olunca başarısızlık mukadder oluyor. Bu da kaçınılmaz olarak melankolik ruh halini hakim kılıyor. Onun için insanın gücünün çok üstünde şeyler yüklenmesi İslami olamaz. Böyle bir söylemin sağcı ve uyumcu bir ideolojiyle çok kolay buluşabi-

leceğinin farkındayım. Kast ettiğimin mevcut hakim düzenin değerleri ve yapısıyla uyum içinde yaşamaya razı olmak anlamına gelmediğini bu yüzden belirterek tedbirimi alayım. Sürekli olarak tasavvur ettiği bir eve, öz yurda, model tecrübeye, yaşanmışın tekrar yaşanmasına geri dönmeye ayarlanmış bir hayat, her zaman bu melankoliyi üretmeye teşnedir. Çünkü hayatın hiçbir tecrübesi bütün bileşenleriyle tekrarlanamaz. Üstelik bu durum sadece Müslümanlara özgü de değildir. Eve dönmek veya dönememekle ilgili gerilimlerin yarattığı melankolik hal, modern insanın tamamında etkili olabilen bir haldir. Bütün modern ideolojilerin böylesi bir nöbetleri vardır. Modern dünyanın tasvirlerinden bazıları insanın yersiz-yurtsuzlaşmasını bu dünyanın baskın kültürü olarak işaret ederler. Türkçeye de *Modernleşme ve Bilinç* başlığı altında çevrilmiş olan Bergerlerin kitabının asıl başlığı Evsiz Bilinçtir (Homeless Mind). Modern dünya yarattığı yüksek coğrafi hareketlilik sayesinde zaten neredeyse hiç kimsenin doğduğu yerde ölmesine imkân tanımıyor. Ayrıca yüksek değişim hızı sayesinde herkesin hayat şartlarını, kültürel ortamını birkaç kez değiştirmesine yol açıyor. Buna bir de ulaşılamayan ütopyalar, gerçekleşemeyen hayalleri eklemek gerekiyor. Modern dünyanın yarattığı bu yüksek hareketlilik herkeste bir yerinden yurdundan edilmişlik duygusu yaratırken, bu kopukluğun iki çeşit telafisi yoluna gidildi. Bir yandan geçmişe duyulan nostaljik bir özlem, bir daha dönülemeyeceğini bilse de geçmiş bir yaşantıya duyulan özlemler veya bundan arta kalan izlerin peşine düşen bir nostalji turizmi, otantiklik turizmi vs. Diğer yandan bu kopukluk duygusunu telafi etmek üzere üretilen ütopyaların, ki çoğu geçmişte köklendiği ve geçmişteki bir tecrübeye geri dönüşü imleyen şeylerdir bunlar, gerçekleştirilmesi uğruna yürütülen siyasi mücadeleler var. Bu mücadeleler, insanın ulaşacağı belki de restore edilmiş ev beklentisine cevap veriyordu. Ancak bu ev, bu sıra, bir türlü ulaşılamayan bir ev olarak kaldı. Adına “ideolojilerin sonu” da denilen son bir küresel kırılma, insanların bir eve dönüş ihtimalini iyice azalttıkça melankolinin, yani ulaşamamanın, yani tasarlananla gerçekleşenin aşırı kopukluğu hayatın başat modu haline geldi.

Tekrar belirtmek isterim ki, İslam, Müslümanları bir zion beklentisinin içine sokmaz. Tarih içinde yaşanmış herhangi bir tecrübenin tekrarlanabileceğine, bir zamana, belli bir yere tekrar geri dönülebileceği ihtimalini açık tutmaz. Dönülmediği takdirde yaşanabilecek hayatları gayr-ı sahih addedecek şekilde bir arz-ı mev'udu yoktur. Tarih boyunca bazı Müslümanlar böyle bir tasavvuru sahiplenmiş olabilirler, ama bu kesinlikle İslam'ın kendi düsturlarından kaynaklanan bir şey değil, başka ideolojilerle eklemelenmenin sonucu olarak ortaya çıkmış olsa gerek. Müslümanların bir asr-ı saadet özlemi içinde oldukları, bu dönemi bir hasretle anmaları doğrudur. Zaman zaman bunun da benzer bir işlevinin olmuş olduğu da doğrudur. Ancak asr-ı saadet, asla tekrar geri dönülebilecek ve tekrarlanabilecek bir ortam veya tecrübe olarak kabul edilmemiştir. Sıhhat düzeyini sizden daha iyi takdir edemeyeceğim "Ümetimin en hayırlıları benim ashabım, ondan sonra onlara tabi olanlar, ondan sonra da onlara tabi olanlardır" diye bilinen hadis-i şerif, tarihin bu döneminin biricikliğini ve bir daha tekrarlanamayacağını da ifade ediyor.

Tarihte yaşanmış bir mükemmel tecrübe varsa bile bunun tekrarlanmasına yönelik bir yükümlülüğü yoktur Müslümanların, çünkü bu, insanın gücünü ve takatini aşan bir şey olurdu. Allah da insana kaldıramayacağı bir yük yüklemeyi kuşkusuz, bundan, eğer Allah yüklemişse insanın bu yükü kaldırabileceği sonucu da çıkar, ancak ayrıca Allah'ın bunu istemediğini çok iyi biliyoruz. Her Müslüman kendi özel imtihanını yaşar çünkü. Her Müslümanın imtihanı kendine özgüdür, kendine özel olarak hitap eden sorulardan oluşur. Melankolinin insanın tasarladığı ile ulaşabildiği arasındaki kopukluktan kaynaklandığı düşünülürse, İslam'ın temel felsefesinde tevfiğin Allah'tan olduğuna dair derin inanç bu kopukluğu aşmayı Müslümanca bir hayat için bir koşul olarak konumlandırmaz. Aksine ideal bir Müslümanlık her ortamda mümkündür, ama bunun formu ve muhtevası ortamına göre değişir. Daha açık bir ifadeyle, kelime-i şهادet getiren her insan İslam'a bulunduğu yerden itibaren bir adım atmış olur. O andan itibaren çok ideal bir Müslüman olmak için bazen çok fazla şey yapması

gerekmeyebilir. Çünkü İslam basitçe kurumlardan ibaret değildir. Kurumlaşmış ve örgütlenmiş bir yapı demek değildir. İman ve ameldir. Bu tarihsel anlamda kurumlaşmış yapılar var olduğu halde İslam olmayabilir, ortalıktan kaybolmuş olabilir. Buna mukabil bu kurumlar var olmadığı halde, buna iman edip Salih amel işleyen biri İslam'ın somut varlığını ikame etmiş olabilir. İslam bir insanın imanında ve amelinde yaşar çünkü ve bunun için belirlenmiş, koşullanmış bir tarih, zaman veya mekân yoktur. İslam'ın en temel zion-politikası da, teori-pratik dengesi de, varoluşsal koşulu da budur.

Bu söylediklerimiz, İslam'a bütün zamanlarda ve bütün mekânlarda tekrarlanabilecek bir model atfetmekle ilgili sorunlar çerçevesinde daha iyi anlaşılabilir. Bir kere ve bütün zamanlar için va'z edilmiş tarih-üstü, toplum-üstü bir model tasavvurunun kendisi her şeyden önce başından sonuna kadar tarihseldir. Belli bir tarihin veya belli bir toplumsal durumun ideolojik tasavvurundan türer büyük ölçüde. Allah'a kayıtsız şartsız yönelmiş ve başkalarına kulluğu reddetmiş bir insanın veya grubun pratiğinden başka bir şey olmayan İslam'ın her dönemki tezahürü de farklılaşmak durumundadır. Çünkü bu pratiği monolojik bir konuşma belirlemez. İslam'a muhalif olanların tepkileri, dilleri, duyarlılıkları ile İslam'ın çağrısına kulak verenlerin ilgileri, dertleri, kaliteleri ve sorunlarının diyalektik ilişkisi, hatta eklemelenmiş ilişkisi belirler. Bu anlamıyla her İslam toplumunun sergilediği Müslümanlık performansı, pratiği veya modeli biriciktir. Bir başka yerde veya mekânda bütün bileşenleriyle tekrarlanması düşünülemez. Tabii ki bu tekrarın imkânsızlığı, belli ortak ilke veya düsturlardan esinlenme iradesini veya bu ilke ve düsturları gerçekleştirme niyetini dışlamaz.

İslam'ın her koşulda en ideal formuyla mümkün olduğunu, fakat bu ideal formun zamana göre değiştiğini söylemekle, acaba İslam'ın veya Müslümanların her ortama uyan bukalemun insanlar olduklarını mı söylemiş oluyoruz? Aksine. İslam'ın uyumcu bir tabiatından ziyade çatışmacı bir tabiatı olduğunu söylemek bile

mümkündür. Her ortamda İslam'ın -yani Müslümanca bir varoluşun, İslam'ın Allah'ın birliğine inanan biri veya birilerinin inanç ve eylemleriyle somutlaşmasının- muhtevasının veya formlarının değişebileceğini söylemek, zorunlu olarak ortamın gücüne teslim olmayı gerektirmez. Aksine bu ortamda çatışılacak bir değer, bir gücün, bir toplumsal veya ahlâki unsurun türü, yapısı, gücü ve konumu, paralel olarak Müslümanların da gücü ve duyarlılıkları da bu muhtevayı şekillendirebilir. Son derece dinamik bir durum takibi gerektiren bu toplumsal ve siyasal fıkıh içerisinde ideal olanla buluşmamak, ziona ulaşmamak diye bir sorun olmaz, çünkü yapılması gereken her ne ise, bunun gerektirdiği güç her insanın yanı başındaki imkânlar içerisinde mündemiçtir. İdeal bir hayat, ideal bir tavır, ideal bir varoluş ertelenemez.

Bunu Hicretle ilgili ayet eşliğinde de tezekkür edebilirsiniz: "Melekler kendi nefislerine zulmedenlerin hayatına son verecekleri zaman derler ki: "Nerde idiniz?" Onlar: "Biz, yeryüzünde zayıf bırakılmışlar (müstaz'af) idik." derler. (Melekler de:) "Hicret etmeniz için Allah'ın arzı geniş değil miydi?" derler (Nisa 97). Burada Allah'ın arzı, insanın kendisinden beklenen sorumluluğu ortaya koyma konusunda öne sürülebilecek her türlü koşulu aşma konusunda önüne imkânlar konulmuş olduğunun bir işaretidir. Allah'ın arzı geniştir, yeter ki insan bunu değerlendirmesini bilsin. Allah'ın arzı geniştir, dolayısıyla acizliğe yer yok. Allah'ın arzı geniştir, dolayısıyla insanın elini kolunu bağladığı düşünülen belli sosyal, tarihsel ve hatta bireysel koşullara bir mecburiyet yoktur. Mecburiyet söylemleri acizlik söylemleri, mazeretten başka bir şey değildir. Gidilmesi gereken yer, hiçbir zaman insanın gitmesinin mümkün olmadığı bir yer olamaz. Bu yer her zaman ulaşımı mümkün olan bir yerdir. Yeter ki insan kendi koşullarına metafizik bir sabitlik atfediyor olmasın.

Bütün bunlardan sonra, Türk İslamcılığını bir modern melankolinin sorunları açısından veya bir tür Siyonizm kavramsallaştırması eşliğinde okumamızı gerektirenin ne olduğu üzerinde düşünebiliriz. Gerçekten Türk İslamcılığının bir tür Siyonizm hastalığı-

na bulaşma riski var mıdır? Bu konuda müsaadenizle, kalan vakitimi de daha iyi değerlendirmek üzere, daha önce tuttuğum bazı notları okumak istiyorum.¹

Gerçeği Zion'a Kurban Etmek

Modern dünyada gerek genel batılılaşma dalgalarıyla, gerek özeldede sömürgeleşme tecrübelerinde ve daha da özeldede hilafetin kaldırılması vesileleriyle yaşanan büyük yenilgi, Türk İslâmcılığının öz-bilicinin kurucu unsurunu oluşturmuştur. Bunun tezahür biçimlerinden birisi tam bir mağduriyet ve mazlumiyet duygusu ve söylemi şeklinde ortaya çıkmış ve İslâmcı edebiyata bir drama etkisi olarak damgasını vurmuştur. Bu travmayı birinci elden yaşayan ilk kuşağın farklı şekillerde de olsa benzer özellikler sergileyen tepkilerini daha önce değişik vesilelerle tekrarladığım bazı simaların tipik hale gelmiş tavırlarıyla şöyle örneklebiliriz: İskilipli atıf Hoca'nın şahsında yeni duruma mutlak bir uyumsuzluk ve bireysel bedenler üzerinde kutsanarak var olmayı arayan yeni siyasal bedene kendi bedenini teslim etmenin mutlak reddi; bunun bedeli olarak bireysel bedeninin iptali. Mehmet Akif'in şahsında, bir diyarla kurulan her türlü bağa fiilen hicret seçeneğinin açık olduğunun ilanı; Elmalılı Hamdi Yazır'ın şahsında halife-sonrası koşullarda anlamsızlaşmış bir sosyal hayattan uzlet; Said Nursi şahsında da yarı-uzlet içinde bir tür müteşabih siyaset eşliğinde yeni varoluş imkânlarının arayışı. Ama hepsinde de baskın olan, halife-sonrası şartların İslam fıkhi açısından tanımlanmamış-kodlanmamış doğası dolayısıyla oluşan güçlü bir boşluk durumudur. Halife-sonrası diye adlandırmayı uygun gördüğümüz bu durumun en belirli özelliği, bir siyasal bedensizleşme olmuştur. Dünyada kendi kulvarındaki din toplulukları arasında bir tek Müslümanlar bu yeni dönemde siyasal bir bedenden, bir karar odağından yoksun hale gelmiştir. Bir karşılaştırma için Katoliklerden Protestanlara, Yahudilerden Mormonlara kadar birçok din topluluğu göz önünde bulundurulabilir.

¹ Bu notlar, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* serisinde *İslamcılık* cildinde yer alan "Halife-Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı" başlığıyla yer alan makalenin sonuç kısmından uyarlanarak alınmıştır

Bu örnekleri bugün ortaya koymanın önemi İslâmıcılığın daha sonra kat edeceği veya edemeyeceği mesafelerde bu travmanın belirleyici etkilerini kestirmeye yardımcı olabilmesidir. Bir sürülmüşlük, dağılmışlık duygusu boyutu da olmuştur bu etkinin ve bütün sürgün tecrübelerinde olduğu gibi, sürüldüğü yere geri dönme ukdesi bırakmıştır. Tabii ki bir yenilgiyi hiçbir şey olmamış gibi kabul etmek beklenemez, hele bu yenilgi hileli ve haksız bir mücadelenin sonucu olmuşsa, bir rövanş duygusu oluşturmaması da beklenemez. Bununla birlikte hep bir rövanş beklentisi ve hesabıyla yaşamanın, yaşanan hayatın hakkını tam anlamıyla verme sorumluluğunu erteleyen bir geçici hal etiğini geçerli kıldığını da görmek gerek. İslâmî bir siyaset teorisinin veya pratiğinin tarihsel koşullardan bağımsız gelişmesini de beklemek gerekmiyor, aksine bu teori ve pratiğin taleplerinin bazen başkalarının görece öznel tecrübelerinin ufkundan kendi ufkuna bir geçiş yapması gerekiyor. Geçici olarak kodlanmış haller, belli bir tarihsel dönemin Müslümanlarının sürekli hallerini gölgede bırakan bir duygu durumu yaratıyorsa, beklenebileceği gibi, her türlü etik ilkenin tutarlı takibini imkânsız kılıyor. İslâmıcılığın halife-sonrası şartları büyük ölçüde bu diasporik etiğin sınırlarına mahsur kalmıştır. Diaspora olarak yaşanan bir hayatın içindeki ahlâk yükü bir "zion"a ulaşmak için kurban edilmiştir.

Diaspora Yahudilerin Filistin'den çıkarılarak dünyada düçar oldukları vatansızlık, savrulmuşluk, dağılmışlık durumunun özel adıdır. Ancak Diaspora'yı niteleyen daha önemli özellik, bu durumda yaşayan Yahudilerin çıktıkları yerden ulaştıkları yeri hiçbir zaman kendilerini yurt bilmemeleri, hep çıktıkları yere bir gün bir daha dönmeyi uman bir hayat yaşamalarıdır. Bu durum, Yahudileri eninde sonunda varacakları Zion'un dışındaki her tarafı "geçici" bir yer olarak görmelerine yol açmıştır. Dolayısıyla Zion, kaybedilmiş bir tecrübenin bir daha elde edilebilmesi beklentisine dayanır. Esasen hiçbir tecrübenin tekrar bütün bileşenleriyle birlikte elde edilemeyeceği, tartışılmaz bir gerçek olduğuna göre, bu beklentinin makul bir dinsel (en azından İslâmî) karşılığı da olamaz.

Bütün bir İslâmî siyaseti belli bir tecrübenin bütün bileşenleriyle restorasyonuna indirgeyen yaklaşımların iki yönlü idealizasyonları, İslâmî siyasetin hayatla bağlarını koparabiliyor. Birincisi, idealize ettikleri bir tarihsel an vardır, bu anda her şey mükemmeldir, hiçbir sorun neredeyse kaydedilemez. İkincisi de, bu tecrübenin tekrar yakalanabileceğine dair beklentidir. Oysa daha önce de değindiğimiz gibi, daha geçerli İslâmî metinler, bütün tecrübelerin biricikliğini telkin eder. Herkesin imtihanının kendisini bağladığını, geçmişteki insanların hikâyelerinden ancak ibretler alınabileceğini, onların hesabının Allah'a ait olduğunu söyler. Kavram son zamanlarda göç sosyolojisinde, dünya ölçeğinde yaşamakta olan ve giderek daha fazla nüfusu içine alan bir yersizleşme-yurtsuzlaşma durumuna işaret etmek üzere kullanılmaktadır.

Diaspora kavramının İslâmcıların kendilerini hissettikleri bir durumu ifade etmek üzere kullanımı, özellikle İslâmcıların Cumhuriyet dönemi itibarıyla Türkiye, vatan, devlet, millet algıları üzerinde düşünmeyi kolaylaştırması açısından denemeye değer bulunmuştur. Doğrusu sergilemeye çalıştığımız örneklerin bazı açık telaffuzlarının da bunu biraz daha kolay akla getirdiğini kabul etmek gerekiyor. Kendilerini her zaman Türkiye'nin asli unsuru olarak saymış olan Müslümanların savaş sonrası şartlarda maruz kaldıkları duruma uygun bir açıklamaları yoktu. Daha doğrusu görünen tek açıklama ihanete uğramış oldukları ve sahip oldukları her şeyin ellerinin altından kaymış olduğuydu. Bu topraklar üzerindeki doğal hakları Müslüman olmak dolayısıyla tartışılmazdı. Bu toprakları bir vatan kılan şey İslâm'ın kendisiydi. Ama yeni durumda bu toprakların niteliği sadece işbaşına gelenlerin İslâm'ın siyasal varlığına karşı hasmane tutumları dolayısıyla vatan olmaktan çıkamazdı.

Yeni siyasal bedenin de sembolik sermayesini büyük ölçüde İslami kavramlar üzerindeki yatırımlarıyla tesis etmiş olması, doğrusu İslâmcı kesimin kafasını sadece daha fazla karıştırmaya yarıyordu. Her şeyden önce İslâm'ın toprak anlayışı diasporik bir biçimin gelişmesine müsait değildir. İslâm'ın vatanla ilişkisini en iyi

belirleyen Hicret kavramı ve tecrübesi, bazen çıkarıldığı bir toprağı tamamen gözden çıkarmayı gerektiren bir fedakârlığa tekabül ettiğine göre, bir anlamda geri dönüşsüz bir süreçtir. Bu da yaşanan bir tecrübeye geri dönülemeyeceğine dair daha insani ve daha gerçekçi bir bilinçliliği işaret eder. Diğer yandan öz yurdunda maruz kalınmış sürgün durumu, neticede bir halet-i ruhiyedir ve bu topraklar üzerindeki bir tecrübeye ilişkindir. Burada yerliliğin, yabancılığın, sürgünün, diasporanın, fenomenolojik birer algı olarak kaydedilmesi önemlidir. İslâmcı hareketin kuşaklar geçtikçe farklılaşan gerçeklerine daha elverişli, paralel bir bilinç durumunun eşlik etmediği üzerinde durulabilir. Bu durumda yaşanan gerçeklerle içinde bulunulan halet-i ruhiye arasındaki makas açılmakta, İslâmcı söylem ve pratiğin geneline hâkim olan bir melankoli (depresyon) bu konudaki İslâmî kurumların, örneğin cemaat, maslahat ve ictihad kurumlarının devreye girmesine engel olmaktadır.

İslâmcı edebiyat veya düşüncenin daha sonraki temsilcilerinin büyük oranda estet şahsiyetler arasından çıkmış olmasına karşılık, belki bundan dolayı bu travmatik tecrübe kalıcı etkiler yapmıştır. Necip Fazıl'dan Sezai Karakoç'ta, Nuri Pakdil'den İsmet Özel'e uzanan İslâmcı muallimlerin, hiçbirisinin geleneksel anlamıyla bir İslami eğitim formasyonuna sahip olmaması dikkat çekicidir. Ayrıca kişisel olarak kaydedilen özelliklerinde ortak olanın hepsinin de sosyal ilişkilerinde ciddi anlamda sorunlu olması yeterince anlamlı değil midir? Hiçbirisinin kafasında idealize ettiği türden bir İslâmî tecrübeye karşılık gelebilecek hiçbir sosyal oluşum veya siyasal ittifak arayışına yanaşmaması, İslâmcılığın bir imkânsızın siyaseti olarak, diasporik mekânlarda gezinmesinde ciddi anlamda etkili olmuştur. Edebiyatın kurgusal dünyası bu anlamda fenomenolojik bir imkân olarak yaşanan dünyaya istenilen görüntünün giydirilmesinde etkili olmuş olabilir. Ancak bu giysinin bile üretilmesinde yaşanan dünyanın hızına tekabül etmekte zorlanan yavaşlığı, sözkonusu melankolik hallerin yaşanmasında ciddi anlamda etkili olmuştur-olmaktadır. İslâmcıların yeni durumlar için siyaset teorilerini (İslâmî terimlerle konuşmak gerekirse, fıkıhlarını) eskiden ayarlayan ulemanın yerine zamanla ve maruz kalınan

bir sonuç olarak almış olan estet şahsiyetler İslâmcı hareketi duygu ve muhayyile bazında önemli ölçüde beslemiş, belli bir yere getirmiştir. Ancak bütün beklentilerin diasporik bir haleti ruhiyeyle bir Zion özlemine bağlanmış olması, sözkonusu siyasallığın hem imkânlarını hem de İslâmî sınırlarını işaret etmektedir.

Konuşmamı burada tamamlıyorum, varsa sorularla bazı noktaları daha fazla açmayı umuyorum.

Soru-Cevap-Tartışma

Ali Durusoy: Yasin hocaya çok teşekkür ediyorum. Müfit bir konuşmadan müstefid olduğumu belirtmek istiyorum öncelikle. Ben bir-iki noktaya değinmek istiyorum, tabi alanım değil öncelikle onu söyleyeyim. Ben bir sosyolog değilim yani. İslâm'ın bir siyonizme ihtiyacı olmadığını söyledi. Tabi buna katılıyorum da. Fakat bir İslâmî asabiyet, İbni Haldûn kavramını kullanırsak, zannedersen bir Müslüman asabiyetine ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Bu da benim kanaatimce dik durmaktır. Yani bir takım değerler karşısında yamulmamak, en azından zalimin yanında yer almamak gibi. Hiç değilse bir İslâmî asabiyete Müslümanların ihtiyaç duyduğunu düşünüyorum.

İkinci açıklamam, ya da sorum diyelim: İslâmî bir modelin olmaması, paket bir devlet düzeni, ya da paket bir siyaset veya paket bir hukuk düzeni önermediğini söylediler. Ben aynı şekilde bir paket İslâmî ilimler modelinin de olmadığını düşünüyorum, fakat bu modellerin oluşumuna ait temel ilkelerin var olduğunu düşünüyorum. Elbetteki bir paket İslâmî devlet, ya da hukuk veya siyasal yaşam biçimi diyelim, en genel anlamda olmaz, ama hiç değilse bu modeli, bizim inşa edeceğimiz temel ilkelerin içerdiğini, zaten eğer bunlar da içermiyorsa o zaman İslâmî yaşam diye bir şeyin söz konusu olamayacağını düşünüyorum. Tabii ki matematik ya da mühendislik hiçbir zaman şu köprünün ya da bu binanın modelini içermez. Ama mühendislik bilgisi olmadan bir binayı inşa edemeyiz. Bir köprü kuramayız veya bir yol yapamayız. Nasıl matematiğin bu modelleri oluşturmamızdaki temel ilkeleri ön bilgiler içerdiği gibi din de, yani Kur'ân-ı Kerîm diyelim, yeni bir hayat

modeli oluşturmada en azından bize bir-iki tane de olsa çok yönlendirici çok kapsamlı birtakım modeller ya da ilkeler vazeder. Meselâ bunlardan en açığı adalet ilkesidir. Yani adaletin ölçüsü çoğunluk değildir. Bu da modern hayata meydan okumanın en temel şeylerinden birisidir. Yani şimdi bir model önermiyor diye de işte içinde bulunduğumuz şartlara göre mi yaşayayım? Şöyle bir söz de var, “Eğer inandığınız gibi yaşamazsanız, bu defa yaşadığınız gibi inanmaya başlarsınız.” Yani bunun ortasını bulmak lazım galiba diye düşünüyorum.

Hilâfetle ilgili bir sorum da şu olacak. Yani hilâfet biraz fazla öne çıktı. Hilâfetin de, bildiğim kadarıyla, ben tarihçi değilim ama XIX. yüzyılda daha çok ön plana çıktığını düşünüyorum. Yani hilâfetin olduğu dönemlerde de Müslüman toplumlarda kendi içlerinde de sorunlar yaşandı. O zaman da bunlar çözülmedi. Yani iki İslâm ülkesi birbiriyle savaştı, biz bunu tarihte biliyoruz. Avrupa'nın tarihinde de biliyoruz, Vatikan'ın da çözemediği sorunlar var. İşte I. Dünya Savaşı, II. Dünya Savaşı. Yani bunların da gücü biraz fazla abartılmış gibi. Hilâfet de gündeme Batı karşısındaki sorunlar çözülemediğinde, siyasî sorunlar karşısında bir çözüm-sığınak şeklinde gündeme geliyor. Yani bunun rolünün biraz öne çıkması biraz fazla gibi geliyor yani. Bu yüzden bu konularda bir açıklama eğer biliyorsa tabi şimdiden teşekkür ediyorum.

Yasin Aktay: Çok teşekkür ediyorum. Aslında bugünkü dünyada Müslümanların özellikle siyasî açıdan bir odaktan yoksun olmalarından bahsederken hilâfet diye bir kavramdan zorunlu olarak bahsetmek gerekiyor. Çünkü Müslümanların böyle bir siyasî odağa sahip oldukları en son dönem bir halifelerinin olduğu bir dönemdi. Dediğinizde de haklısınız hilâfetin olduğu dönemlerde Müslümanlar öyle çok da hilâfetten memnun sayılmazlardı. Şunun üzerinde bile düşünebilirsiniz: hilâfetin kaldırılmasına en fazla itiraz edenlerin veya hilâfetin kaldırılmasından dolayı en fazla mutsuz olanların eski metinlerine bakıyorsunuz, hilâfeti yerden yere vuran yazılar yazmışlar yani. Çünkü hilâfet o günkü işleyişi itibarıyla çok da idealleriyle bağdaşan bir yapıda veya durumda değil.

Artı, tabii ki hilâfetin kullanımında son derece siyasî hesaplar yani hilâfetin siyasete alet edilmesi gibi durumlar da söz konusu olmuştur. Hilâfet veya her türlü dini temsil mekanizması, her zaman böyle bir çürümeye konu olabilir. Diğer dinlerin meselâ Protestanların veya Katoliklerin örneğini verirken, onların böyle bir siyasî odaklarının var olmasını mutlak bir avantaj veya “iyilik” olarak sunduğumu lütfen düşünmeyin. Aksine onların böyle bir kurumunun varlığının bir dinin sahih ideallerini gerçekleştirmek bakımından hiçbir işe yaramadığını rahatlıkla görebiliyoruz. Bu dinlerin bu kurumları ne işe yarıyor ve ne tür işlevleri var? Dünya sömürge yönetimlerinde, dünya iktidarında, dünya kapitalizminde ne tür rolleri olduğuna bakıldığı zaman belki de bizzat bu tür kurumlar yüzünden dünyada insanların dinle sahih anlamda karşılaşmamaları gibi bir duruma, hatta karşılaşmalarını engelleyici bir duruma yol açıyor. Ancak ben işin sadece bu dini ve otnatik boyutundan değil, bir de siyasi sonuçlarından bahsediyorum burada. Global bir siyaset anlamında Müslümanların bugünkü durumlarının bir isminin belki konulması gerekiyorsa, Müslümanların siyasi kronolojisi de göz önünde bulundurularak halife-sonrası şartların temyiz edilebileceğini düşünüyorum. Yani belki fazla bulunmuş olabilir bu vurgu. Çok da fazla birşey söyleyemem tabi.

Diğer soru zionla İbn Haldun’un asabiyet kavramını birbiriyle irtibatlandırıyor ve İslam’da bir asabiyetin varlığının zionun yokluğu iddiasıyla çelişebileceğini düşündürüyor. Doğrusu Müslüman siyasetin temeli tam da İbn Haldun’un kullandığı anlamıyla asabeyidir. Bundan da Müslümanların birbirleriyle salt Müslüman olmak vasıfları itibariyle bir taraf, bir topluluk, bir ümmet, bir millet oluşturmalarıdır. “Din nasihattir” mealinde bir hadis-i şerif vardır ve ben o hadisin detaylarını (Said Şimşek hocadan) öğrendiğimde gerçekten, İslam’ın siyaset teorisiyle ilgili zaten bildiğim bir şey çok anlamlı bir boyut kazandı zihnimde. Bu hadisin ilk çağrıştırdığı şey İslâm’ın veya dinin insanların birbirlerine sürekli va’zu nasihat ettikleri, birbirlerinin bütün alanlarına bu vesileyle müdahil oldukları bir sosyal davranış tipolojisidir. Oysa hadisin devamında dini kime karşı bir nasihat olduğu soruluyor. Öncelikle

Allah'a nasihat olduğu söyleniyor, sonra resulüne, sonra diğer müminlere nasihat olduğu söylenir. Bir insan Allah'a nasıl nasihat edecektir, peygambere nasıl nasihat edecektir? Daha teknik değerdendirmelerde belki bu anlamın hakkı veriliyordur ancak genellikle bu anlam üzerinde pek düşünülmediğini, nasihat kavramının doğrudan va'zu nasihat anlamına alındığını biliyoruz. Oysa buradaki kullanımından nasihatın samimiyet anlamına geldiği anlaşılıyor ki, bu durum, konumuz açısından, çok anlamlı sonuçlar veriyor. Yani bir Müslümanın başka insanlara, yani Allah'a karşı, Peygambere karşı ve diğer müminlere karşı samimi olmanın dinin bütün anlamını kuşattığını anlıyoruz. Samimi olma hali, dürüst olmayı, yandaş veya taraftar olmayı da gerektirir. Bu da asabiye kavramından beklediğimiz meziyetleri veriyor. Bu hadis-i şerifi Allah için sevip, Allah için buğzetme yönündeki İslâmî düsturla, ve kuşkusuz başka birçok düsturla bir arada düşündüğümüzde, dini tecrübenin siyasallıktan ayrışamayan doğasını takdir edebiliriz.

İslâm'ın bütün zamanlarda tekrarlanabilecek sabit bir model, bir uygulama ve program paketi olarak düşünülmesine karşı çıkmakla, her dönemde İslâm'ın pekâlâ sahih bir İslâmî tecrübe ortaya koyabilmek için kaynak veya referans oluşturabilecek ilkelerinin olmadığını söylemiş olmuyoruz. Bu biricik tecrübelerin oluşmasını sağlayabilecek, diyelim ki bu spesifik durum için önerilebilecek ne tür düsturları veya pratikleri vardır sorusu tam da karşılık vermekten huzurlarınızda haya edebileceğim bir şeydir. Elbette ki kula kulluğun reddi ve bu sayede insan haysiyetinin korunması, adaletin hem siyasi hem ekonomik hem de her sahadaki tesisi, insan özgürlüğüne kast eden her türlü engelin ortadan kaldırılması veya daha klasik tasnifle, din ayırımı yapılmaksızın insan aklının, malının, neslinin, dininin emniyetli kılınması her dönemdeki İslami pratiğin sergilenmesinde gözetilen ve bu pratiği her dönemin şartlarına göre şekillendiren en temel düsturlardır.

İlhan Kutluer: Yasin hoca hoşgeldiniz. Konuşmanızda daha çok 1923 sonrası, hatta hilâfeti esas alırsak 1924 sonrası, İslâmıcılığının savrulmuşluğundan dem vurarak devam ettiniz konuşmanıza. Biz

Mümtaz'er Türköne'den İslâmcılık düşüncesinin Namık Kemallerle başladığını okumuştuk. İsmail Kara ise daha çok II. Meşrutiyet sonrası modern İslâmcılık ideolojisi üzerine yoğunlaştı eserlerinde, biz de onu izledik okuduk, öğrendik. Bu arka plan göz önünde bulundurulduğunda, konuşmanızı dinledikten sonra şu soru akla geliyor: hilâfet-öncesi veya sonrası, isterseniz Cumhuriyet-öncesi veya sonrası da diyebilirsiniz, Tanzimat'tan başlayarak İslâmcılık ideolojileri veya akımı içinde bir süreklilik görüyor musunuz? Yani Cumhuriyet sonrası gelişen İslâmcılık düşüncesinin II. Meşrutiyet sonrasında ve Tanzimat'ta kökleri var mı? Bu süreklilikler neler? Eğer varsa köklü değişimler neler?

Bunu şunun için soruyorum. Şu ana rahmine dönüş meselesi biraz kafama takıldı. Genel Müslüman zihniyet ve inanç dünyası olsun, İslâmcılık ideolojisi olsun, Asr-ı Saadet'i bir ana rahmine dönme duygusuyla değil de örneklik alma fikri içinde değerlendiriyor zannediyorum. Genel anlayış içinde sahabinin her birinin Müslümanlar için bir yıldız olduğunu belki onlara hiçbir zaman ulaşamayacaklarını ama onların kendilerine daima yol göstereceklerini düşünür. Dolayısıyla Müslümanların buna bir ideal örnek toplum, bir üsve-i hasene, bir ideal model ortaya koymuş ve bunu hayata geçirmiş toplum gözüyle baktıklarını ve onların sadece örneklik alınması gerektiğini düşündüklerini zannediyorum.

Asr-ı Saadet vurgusunun böyle bir fikre dayanması ile eski İslâmcıların Tanzimat döneminde Ali Suavi, Namık Kemal olsun. II. Meşrutiyet sonrasında yaşayan bildiğimiz İslâmcılar olsun. Bunların daha ileriye bakan hatta modern anlamda progressif (müterakki, ilerici) diyebileceğimiz bir görüşü benimsediklerini görüyoruz. Onlar can-hıraş bir feryatla adeta İslâm'ın mani-i terakki olmadığını haykırdılar ve geleceğin İslâm'la kurulmasının mümkün olduğunu ve bunu modern çağda yine İslâm'la en ideal şekilde ve en adil şekilde gerçekleştireceklerini düşündüler. Cumhuriyet sonrası İslâmcıları estet kişiler diye tanımladınız. Hakikaten çoğu gazetelerde fıkra yazarıdır, şairdir, edebiyatçıdır. Halen bu böyle devam edelmektedir. Bunların fikrî tutumlarında ise moderniteyi

amansız bir şekilde eleştirmeleri göze çarpıyor. Bunun en kristalize biçimlerini ismini verdiğiniz için zikrediyorum, İsmet Özel'in fikriyatında görüyoruz. Arada demek ki birtakım değişiklikler olmuş. Yani Cumhuriyet dönemi İslâmcılarıyla ondan önceki İslâmcılar arasında. Soruma bu açıklamadan sonra tekrar dönerek sorumu yineliyorum: Tanzimat, II. Meşrutiyet sonrası ve Cumhuriyet dönemi İslâmcılar arasında bir süreklilik görüyor musunuz? Değişme gözlemliyor musunuz? Eğer değişme gözlemliyorsanız en radikal değişiklikler neler? Teşekkür ederim.

Yasin Aktay: Çok teşekkür ediyorum İlhan beye. Mülâhazanızı bir soruyla bitirdiğiniz için o soruya direkt cevap vereyim hemen, öyle devam edeyim. Bir siyasal düşünce çizgisinde sürekliliklerin aranmasında bazı sorunların olduğunu kaydederek başlayayım. Toplumsal yapılarda veya düşüncelerde radikal kopuşların olup olmamasına dair, sosyolojik literatürde değişik rivayetler vardır. Yani bir toplumda bir anda düşünceler yok olup, tekrar hiç olmadık başka düşünceler ortaya çıkabilir mi? Veyahut süre giden gelenekler böyle radikal kopuşlar yaşayabilir mi? İslamcı düşünce ve siyaset alanında, Cumhuriyet döneminde, uzun bir fetret dönemi yaşandığını hepimiz biliyoruz. Ondan sonra ortaya çıkan düşünürler eliyle tekrar canlandırılan veya tekrar ilk ifadeleri ortaya konulan çizgiler arasında asgari bir süreklilik bulmak, eldeki malzeme göz önünde bulundurulduğunda, takdir edersiniz ki hiç de zor değil. Bu fetret dönemininse birçok bakımdan ciddi farklara yol açmış olduğu açıktır. Her şeyden önce toplumsal taban ve köken itibarıyla Cumhuriyet öncesi İslâmcılarıyla Cumhuriyet sonrası İslâmcıların çok farklı olduklarını hemen söyleyebiliyoruz. Bunun düşünceye bir şey yansıtması mümkün değil. Nedir o fark? Meselâ Cumhuriyet öncesi dönemde –ki, bunun üzerinde çok fazla durulduğu için bana ait tespit de olmadığını, sadece benim de benimsediğim bir görüş olduğunu söylemek durumundayım- İslâmcı kuşak daha ziyade devlet bürokrasisi içerisinde veya devletin değişik birimleriyle bir şekilde bağlantılı olan elit bir tabakadır. Bu kuşak, meselâ Namık Kemal'den başlayın, Ziya Paşa'ya, Said Halim Paşa'ya ve diğerlerine, yani *Sebilürreşad* yazarlarına, özellikle

Mehmet Âkif Ersoy'a kadar (ki, bunların ilgi ve tartışmaları da kendi aralarında bir kuşak farkı değerlendirmesine konu olacak kadar farklıdır, burada girmiyorum) bunların hepsi sonuçta devlet veya siyasetin en yüksek düzeyinde etkili aktörlerden oluşuyor. Bunların İslamcı düşünceleri, sonuçta var olan bir devletin nasıl daha İslamî kılınabileceği, bu devlete yönelik batılı veya içsel tehditlerin nasıl giderilebileceği sorusuna cevap arıyor. Varolan bir İslâmî siyasal bedenin, varolan bir siyasî bütünlüğün nasıl korunabileceği, nasıl ilerletilebileceği, dünyadaki diğer benzer siyasî bedenlere karşı rekabeti nasıl sürdürebilecekleri yönündeki sorulara cevap arayışınca belirleniyor. Bu esnada, batılılaşmanın dayattığı yeni düşünsel, kültürel ve toplumsal kurum veya etkilerin oluşturduğu psikolojik etkiye karşı koymaya çalışan, İslâm'ın bu konuda bizim bütün ihtiyaçlarımıza cevap veren reçeteleri zaten içeriyor olduğuna dair savunmacı bir tutum sergiliyor. Ayrıntılarını, zikrettiğiniz araştırmacıların yeterince ortaya koyduğu şeyler bunlar. Yani bu dönem içindeki İslâmcılık belki eski rejimin veya Osmanlı'nın son dönemlerinin resmî ideolojisiydi, İslamcılarının önemli bir kısmı da bu resmî ideolojinin en önemli sözcüleri, teorisyenleri, ajanları durumundaydı.

Oysa Cumhuriyet sonrası İslamcılığı, bilhassa ellili yılların sonlarından itibaren iyice gün yüzüne çıkmaya başlayan toplumsal ve kültürel dalgada temayüz eden bir akım olarak İslamcılığın en önemli vasfı, toplumdaki neşet etmesidir. Dönem dönem sağcı savrulmalar yaşamışsa da, hatta bazen bizzat sağcı bir ideolojiye dönüşebilmişse de toplumsal kökeni itibarıyla bu dönemin İslamcılığı alt kesimlerden gelip yukarılara doğru tırmanmaya çalışan bir hareketi temsil ediyor. Böyle bir hareket olması onun ideolojik veya söylemsel muhtevasını da büyük ölçüde belirlemekte ve eskisinden tabii ki bir hayli farklı kılmaktadır. Devlet ve devletle ilgili sembolik sermayeye karşı daha eleştirel, daha mesafeli ve toplumsal kesimlerin özlem ve taleplerini daha fazla yansıtan bir söylem söz konusu oluyor.

Diğer yandan Cumhuriyet sonrası dönemde saydığım isimle-

rin bir kısmının düşünce dünyaları ve siyasi tasavvurları zaten Osmanlı'nın son dönemlerinde şekillenmiş olduğu için öyle bir süreklilik zaten kendiliğinden var. Örneğin, asıl metinlerini Cumhuriyet sonrası dönemde yazmış olan Elmalı Hamdi Yazır'ın eğitimi ve şekillenışı zaten Osmanlı'nın son döneminde olmuştur. Necip Fazıl Kısakürek, belki Osmanlı'nın son zamanlarında henüz İslamcı düşünceyle irtibat kuramayacak bir yaştadır, düşüncesindeki İslamcı vurgu sonradan oluşuyor ama sonuçta yine kökü Osmanlı'ya giden bir tarikatın içerisinden geliyor ve düşünce dünyası, anlam dünyası, duygu dünyası ondan etkilenecek oluşuyor. Örnekler çoğaltılabilir. Bu anlamda zaten çok radikal bir kopukluk olması mümkün değil, olsa bile temel iddialar bazında bir sürekliliğin varlığına bir engel teşkil etmemiş görünüyor. Hatta daha ötesini söyleyebiliriz: 60'lı, 70'li, 80'li yıllarda ortaya çıkan yeni İslamcı hareketin, hani "tercüme hareket" diye nitelenen ve genellikle yerli olmayan, dışarıdan bir hareket olarak nitelenen İslamcı hareketin metinleriyle bizzat bu İslamcı insanların metinleri arasında çok ciddi paralellikler var. Meselâ ben editörlüğünü yaptığım *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-İslamcılık* cildinin arka kısmına, özgün metinler kısmına Elmalı Hamdi Yazır'dan bir metin koydum. Benzer birçok metinler arasından seçtiğim tipik bir metindi. O metinlerin Elmalı Hamdi Yazır'a ait olduğunu bilmeyin, yani başlıkta ismin üzerini kapatın, Seyyid Kutub'dan veya Mevdûdî'den metinler okur gibi okuyabilirsiniz onları. Ve bu metinlerin içerdiği yorumlar, yani İslamcı düşüncenin en radikal yorumlarını bize telkin eden yorumlar, bu anlamda küresel ölçekte, bütün dünyada İslamî-siyasî bilincin ve düşüncenin çok ortak, hatta evrensel bir boyutunun olduğunu düşündürüyor. Bu anlamda sadece Osmanlı'nın içerisinde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e gelen kuşak içerisindeki bir süreklilik-süreksizlikten bahsetmeyi bırakınız, İslam dünyasının genelinde böyle bir süreklilik olduğundan bile bahsedebiliriz. Yani o anlamda İslamcılık bence sadece Türkiye'ye özgü bir düşünce olarak değerlendirilemez. Yani evrensel boyutları daha belirgin bir düşünce olarak ele alınabilir. Tabi bizim ansiklopedinin kompozisyonunda İslamcılık cildine denk düşen bir tercihin

belirleyiciliği sözkonusudur. Teknik olarak *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Ansiklopedisi* Cumhuriyet sonrası dönemle ilgiliydi. O yüzden meselâ Mümtaz’er Türköne’nin üzerinde odaklandığı Jöntürk Hareketi veya İsmail Kara’nın üzerinde durduğu Meşrutiyet dönemi İslamcılıklarına özellikle girmedik. 1. ciltte yani Tanzimat’tan ve Meşrutiyet’ten devreden miras cildinde onu başkaları yaptı ve zannediyorum burada zaten hem Mümtaz’er Türköne’den hem de İsmail Kara’dan da birer makale alındı ve en azından bu proje kapsamında yani *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce* projesi kapsamında o açık bir şekilde kapanmış oldu.

Bünyamin Erol: Yasin beye çok teşekkür ediyorum. Şimdi Allah Rasûlü Beytullah’tan çıktı. Medine’ye göçtü ve geri dönmedi diye ifade buyurdular. Aslında Beytullah’tan Arzullah’a göçmüş oldu. “Allah’ın arzı geniş değil mi?” diye âyet-i kerîmede ifade buyurur. Geri döndü orayı da Dâr’a (eve) kattı, genişletti. Dolayısıyla herhangi bir zion fikri olmadan illa ki oraya dönülecek gibi bir duruma düşmedi. Tespitiniz gayet yerinde, yani zion yerine hicretin esas olması İslâm’ın açılımı önemseddiğini, hatta âyetteki Arzullah ifadesi belki bütün dünyaya açılmayı işaret eder. Şimdi bu tespitlerden sonra aklıma iki şey geldi. Bir tanesi, Dârü’l-İslâm, Dârü’l-Harp tartışmalarında sıkça kullanılan İmam-ı Şâfî’ye nisbet edilen bir kavil vardır: “Müslümanlar herhangi bir yere sahip çıkmışlarsa ve sonra orayı kaybetmişlerse yine o coğrafya, o bölge Müslümanların bölgesidir ve orayı yeniden elde etmeleri onlara vaciptir”. Meselâ bunun en tipik örneği belki Endülüs coğrafyasıdır. Şimdi bu görüşü dikkate alarak sizin bu konunuz çerçevesinde Müslümanların, aslında tamam, bir Arz-ı Mev’ûd’ları yok, bir yerlere dönmek durumunda değiller, ama ister Asr-ı Saadet fikri olsun, ister yaşadıkları yerde bir Medine toplumu bir medenî toplum oluşturabilme ideali olmamalı mı? Sizin biraz daha konuyu açmanız bakımından soruyorum. Çok istifade ettim teşekkür ediyorum.

Yasin Aktay: Ben de teşekkür ediyorum. Şimdi benim anlattıklarımın “Müslümanlar mevcut hal her ne durumda olursa olsun buna razı olmalılar mı?” şeklinde bir soruyu ürettiği anlaşılıyor. Dik-

kat ettiyseniz konuşmam esnasında bir ara bir kulvara girdim bocaladım, girmemin uzun mülâhazalar gerektireceğini hissettiğim bir yer olduğunu hissettim ve çekildim oradan. Tam bu noktaya denk gelmişti. Yani Müslümanların yaşadıkları herhangi bir yerle bütünleşme şekilleri ne olmalıdır? Bir hadis-i şerifte Allah tarafından isyankâr ve günahkâr kavimlerini uyarmakla görevlendirilen bir grup müminin, zamanla kavimleriyle birlikte helâk edildiği, çünkü kavimlerini bir süre uyardıktan sonra kavimleriyle baş edemeyeceklerini düşünerek “artık yapacak bir şey yok” diyerek tebliği bıraktıkları anlatılır.

Siyaset kavramının zaten durumu lehinize çevirme işi olduğunu düşünün. İslami siyaset, durumu Müslümanların lehine çevirme mücadelesi olarak, toplumun seviyesi her ne şekilde olursa olsun, bu toplum içinde durumu Müslümanların rahat, huzur hatta konforlu yaşama standardına ulaşma ve toplumsal refahın paylaşımında en yüksek payı ele geçirme mücadelesi meselesi değil. Bir Müslümanın misyonu kendinde mündemiçtir zaten. Yani dolayısıyla Müslümanın siyasetinden bahsederken onların da pembe panjurlu evlerinin olmasından, kimsenin onlara bulaşmamasından, onların da kimseye bulaşmadıkları bir hayat tarzına razı olabilme ihtimali üzerinde durmuyoruz. Tabi ki ortalıkta bir kötülük varsa düzeltilecekleri kadar bu kötülüğü düzeltmekle uğraşmak İslâmî bir siyasetin en temel misyonudur. Diğer yandan bir zion düşüncesine sahip olmamak demek, mevcut duruma razı olmayı gerektirmez. Mevcut duruma muhalif olmanın tek yolu ise bir zion düşüncesine sarılmak değil. Aksine bir ziona bağlamak, muhalefetin bütün taleplerini öte dünyalık kılan bir şeydir. Bu dünya için mümkün olan bir şey istememenin başka bir yoludur. Bir Medine hayali veya özlemi içinde olmak hiçbir Müslümanın reddedebileceği bir şey değildir, ancak bu özlemin siyasi programa çevirisi, tarihten ve toplumdaki kopartmamalı, gerçekten karşı çıkılacak düşmana, defedilecek kötülüğe, nehyedilecek olan münkere yabancılaştırmamalı. Günümüzün kötülüğünü, kötülük olarak teşhis etme basiretinden yoksun bırakmamalı.

Burada İlhan beyden özür dileyerek demin bir sorusuna cevap verirken atladığımı şimdi hatırladığım diğer sorusuna dönmüş olayım. Müslümanların Asr-ı Saadet'i yaşanabilecek meşru ve ideal tek model almakla bu zion düşüncesi (ana rahmine dönüş kompleksi) arasında nasıl bir irtibat kurulabilir? Müslümanların Asr-ı saadetle ilgili geleneksel olarak getirdikleri, yaşadıkları, hissettiklerinin kavramsallaştırdığımız anlamıyla bir Siyonizm içerdiğini, doğrusu düşünmüyorum. Asr-ı saadetle ilgili idealizasyonların özellikle insanla ilgili tasavvurlarımızda ayaklarımızı yerden kesen bir tarafının her zaman olduğu doğrudur. Daha modern bir üretim olarak kendini Asr-ı saadet'e dayandıran gelecek tasarımlarının yarattıkları asr-ı saadet mitoslarının, bu anlamda tarihle, insan gerçeğiyle, varoluşsal tecrübeyle ciddi sorunları olduğunu söyleyebiliriz. Bu sorunların gerçekle ilk yüzleşmelerinde, melankolik bir ruh halinde durulacak travmalara yol açtığını, zamanımızdan bir dizi örnekle gösterebiliriz. Ne yapıyor bu melankolik haller? Müslümanı yeryüzünde üstlenilebilir ve meşrulaştırılabilir bir eylem olarak siyasetten, dolayısıyla aslında hayattan koparıyor. Hiçbir şekilde İslamileştirilemeyen hayat tecrübesi içinde, İslam dolayısıyla imkânsız bir ideal haline getirilerek her yanıyla ertelenir. Gelecekte yaşanacağı umulan, ama bir türlü ele geçmeyen ideal hayatlar, bugünün reel, dolayısıyla kirli dünyası tenzih edilir.

Yine de kendini bilen Müslümanların bu konuda ciddi bir sorunu olduklarını zannetmiyorum desem, bu tahlilimin yarattığı karamsar havayı dağıtabilir miyim?. Yani burada bazen kendimize durumdan vazife çıkarmak için Müslümanları hep yanlış düşünmeye abone addederek ortalığı velveleye vermenin de benzer (bugün içinde "iyi"nin mümkün olmadığı, hep ertelendiği ve ötelenildiği [*differance*] düşüncesi yönünde) bir sonucu olabileceğini görüyorum. Oysa Müslümanlığın bir ideolojikleşme, belli bir ideolojinin etkisine girme ânında bu tür bir kopmanın çok kolaylıkla yaşanabildiğini görebiliriz. Esasen tarihten istintaç edilen modellerin asıl sorunu bir daha tekrarlanamaması değil, gerçekten bu modelin bugünden kavramsallaştırıldığı şekliyle yaşanmış olup olmadığıdır. Takdir edeceğimiz gibi bu modele dair tarih yazımı da bugünün

bir projeksiyonudur ve öyle bir modelin yaşanmadığı herhangi bir durumu tamamen gayr-i İslâmî bir hayat tarzı saymak İslami bir hayatın reel boyutuna karşı iyice soğutucu bir etki yapmaktadır. Oysa eğer İslâmî siyaset varsa orada İslâm vardır. İslâmî siyaset de her Müslümanın en temel varoluş düzeyinde hemen ortaya çıkabilen, ulaşılabilen bir şeydir. Yani kula kulluğu reddettiği, Allah'ı sevenleri sevip dost edindiği, Allah'a düşmanlık edenleri dost edinmediği ölçüde Allah'a, Resûlü'ne ve müminlere karşı samimiyeti hayatının temel ilkesi kıldığı ölçüde –ki bunlar Müslüman olmanın en temel düzeyine ait tutumlardır- İslâmî siyasetin zaten var olduğunu söyleyebiliriz. Orada İslâm var, bilfiil orada İslâm var. Meselâ biraz sloganik bir ifade biçimi de olsa, bir yaklaşım biçimine de gönderme yapmak üzere tekrarlayayım: “Mekke’de cami yok, İslâm’ın idari veya sosyal kurumları yok ama İslâm bilfiil vardır”. Nerededir İslam? Peygamberin ve arkadaşlarının tebliğlerinde, mücadelelerinde, yaşantısında vardır. Peygamber “ileride size bir hayat va’dediyorum orada her şey çok güzel olacak” demiyor. Tam da o gün, oracıkta, fiilen, yetimin hakkını koruyor, mazlumların zulme uğramasına engel olmaya çalışıyor, muhtaç insanlara yardımcı oluyor. Üstün bir ahlâk âbidesi olarak zaten insanlara örnek olmaya devam ediyor. Yani gelecekte yaşanacak bir yerde vadedilen bir şey değil İslâm. Hemen bugün, burada olabilen bir şeydir, anlamında söylemeye çalışıyorum.

Nevin Meriç: Öncelikle hoşgeldiniz. Biraz karıştı gibi. Yani daha ontolojik anlamda düşünüyorum da, “ev” ile “model” ayrışması yapmamız gerekiyor galiba, ya da ben öyle yapınca ancak anlayabildim, bir yerlere oturtabildim konuşmalarınızı. Çünkü en başta dediniz ki eve dönebiliyorsak, dönmüşsek bu bir başarıdır, bir sorun yok. Ama konuşmanın içeriğinde menzilin önemli olmadığı, menzile giden yolun önemli olduğu şeklinde bir ifade geçti. Böyle olunca, yani bir menzil önemli değilse, menzil yoksa o zaman eve dönememek de bir sorun olmuyor, yani melankoli falan da olmuyor. Ayrıca, bunun devamında da acaba bir sekülerleşme, Protestanlaşmanın meşruiyeti mi sağlanmış oluyor? Yani, bilemiyorum burada bir kafa karışıklığı oluştu. Teşekkür ederim.

Yasin Aktay: Ben teşekkür ederim. Burada tabii konuşmam boyunca başlıkta yerini bulan “ev”in neyi temsil ettiğine ilişkin bir şeylerin kendiliğinden açığa çıkmış olmasını umduğumu fark ettim. Eve dönememeyi, eve dönmeye çalıştığı halde dönememeyi bir melankolik durumu sembolize edebilecek bir deyim olarak düşündüm. Bununla bir yanda da aslında modernite içerisinde birtakım edebiyatçıların ürettikleri bir ev söylemine atıfta bulundum. Burada evin ne olduğu sorun değil, tabii ki insanların neyi ev olarak gördükleri, neyle “ev” olarak varoluşsal bir bağ kurdukları önemli. İnsanların ütopyaları, ürettikleri ve ulaşmayı umdukları siyasal nirvanaları, hep bir ev olarak düşünüldü. Kimse evinde yaşamıyor çağımızda. Herkes evinden uzakta yaşıyor. Baş döndürücü bir değişim hızı var. Sadece ulaşılamayan ütopyalar, varılmayan itakiler, gerçekleşemeyen siyasi hedefler anlamında değil, modern hayatın hızlı ve her şeyi yakıp yıkan, katı olan her şeyi de buharlaştırıp götürdüğü bir durumdan söz ediyoruz. Bu değişim hızının insanları evsiz-yurtsuzlaştırdığına dair bir edebiyat geliştirdi. Bu, yaşanan her tecrübeyi bir uzaklaşma olarak hisseden insanlarla doldurdu dünyayı. Uzaklaşmanın kendisi melankolik bir durumdur. Ama aynı zamanda yaşanan hayatı, bir yandan amelde-pratikte hırsla, tutkuyla sahiplenirken, itikatta sürekli aşağılayan bir tutarsızlığı norm haline getirdi. Tabii ki burada ev hakkındaki tasavvurların bir tür retrospektif bakışla, bir eski hal nostaljisiyle, bir yeniden yaratımla belirlendiğini belirtmeye gerek yok.

Mesela bir gurbet hayatına çıktuktan sonra sürekli ev özlemi çeken insanları görmüşsünüzdür. Bunların bir de eve dönme hallerini göz önünde bulundurun. Eve geldiklerinde artık evin kendi evleri olmadığını hissederler çoğu kez. Bu tabii bütün romanlarda veya bütün tecrübelerde böyle yaşanmayabilir, ama tipik bir durumdur. Eve döner ve artık evde huzur bulamaz, tekrar onu gurbet çeker. Gurbet çünkü daha çekici gelmeye başlıyordur. Geline yaşta, ulaşılan hayat safhasında gurbetin varoluşsal olumsuzluğu, evin o sabit durağanlığından daha cazip gelir. Özellikle XIX-XX. yüzyıl Türk edebiyatında veya Türk sinemasında 1950 sonrası dönemde yaşanan o meşhur göçün en azından resmedildiği durum

bu. Bunu bilfiil yaşayan birçok insanın da zannediyorum katlabileceği bir şeydir bu. Yani insan sürekli evde yaşayamaz. Meşhur felsefeci Heidegger'in "home-coming" "Eve Dönüş" Kehre diye bahsettiği bu hareketin varoluşsal bir anlamı vardır. Evin ev olduğunu anlamak için, evin nasıl bir huzurun kaynağı olduğunu anlamak için bile dışarı çıkmak zorundadır. Dışarı çıkıldığında, akabinde de geri dönüldüğünde evin evliği anlamını değiştirmiştir. Evin sakini değilse bile evin kendisi evden çıkmıştır. Eve geri döndüğünüz zaman da o hasret, sıra hasreti falan sizi çeker, tekrar eve dönersiniz fakat artık ne siz artık o eski sizsiniz, o evdeki durumdasınız ne de evi muhtemelen zannettiğiniz gibi bulursunuz. Ev size artık o huzuru vermemeye başlıyordur.²

İlyas Çelebi: Ben de teşekkür ederek sözlerime başlamak istiyorum. Şimdi benim sorum nisbeten cevaplandı, ama belki bir vurgu yapmış olurum. Şimdi Büyük toplumların, büyük devletlerin, diyelim ki, Yunanlıların, Yahudilerin tâ asırlara varan Almanların hedefleri oluyor. Bu durumda Müslümanların da ileriye yönelik kendilerine büyük hedefler koymaları ve hayaller kurmaları herhalde yararlı olur gibi geliyor. Hz. Peygamber meselâ diyor ki: "Öyle bir gün gelecek ki Yemen'den Hicaz'a giden adam hiçbir şeyden korkmayacak." Fütuhât ilgili âyetlerde ve hadislerde böylesine büyük hedefler konuluyor. İşte "Kostantiniye fethedilecek" diyor meselâ hadiste. Sanki bir hedef koyuyor gibi. Meselâ Kur'an'da da "yeryüzünde fitne kalmayınca kadar" gibi ifadeler var. Şimdi böyle bakınca, yani bizim coğrafya anlamda demiyö-

² Bu temanın daha felsefi içerimleri, eski Yunan'da her türlü hareketin hep bir asıl hareketin, yani düşünün telafisi olarak düşünüldüğü bağlama işaret eder. Platon'un en iyi ifade ettiği şekliyle "Ruhun Oluşu, geldiği yere dönmektir. Dünyaya ilk gelişi bir düşüştü ve bu yüzden temel şey bu düşüşü mümkün mertebe hızla gidermek, ruhun değişme alanına hapsediği yanlışını düzeltmektir. Ruhun hakiki kaderi, aslı Varlık ve saf mevcudiyet alanındaki kökenlerini yeniden ele geçirmektir ... Dolayısıyla Platon'da her şey geriye doğru hareket eder: düşmüş olandan aslı olana, duyulanabilir olandan duyulanüstü olana, kopyadan orijinale, kayıptan yeniden bulmaya, unutulmaktan hatırlamaya doğru. Özetle, harekete yön veren, içinde hareketin kendisinin aşılması gereken bir şey olduğu nostaljinin dinamiğidir (John D. Caputo, Tekrar ve Kinesis: Kirkegaard ve Metafiziğin Çöküşü, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*'un içinde, derleyen ve çeviren Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, s. 129).

rum ama belki biraz idealist anlamda hayal anlamda bir siyonumuzun olması daha yararlı değil mi? Zararlı olma yerine daha faydalı bir şey değil mi? Keşke olsa da, hepimiz o hedefi hayal etsek. Burada bir şey de belki, meselâ Şîa'da Mehdi düşüncesi, belki de aynı konumda olan birçok mezhep tarihte kaybolup gitmesine rağmen, onların günümüze kadar gelmesini de sağlamıştır. Yani böyle olumlu bakamaz mıyız bu konuda ne dersiniz?

Yasin Aktay: İslâm'ın o tür hedefleri dikkat ederseniz son derece ucu açık, dünyanın her tarafında ve her zaman gerçekleştirilebilecek genel özelemler. Sabit bir nokta adres, detayları belirlenmiş bir paket tarif edip bunu belli bir tarihe ve topluma atfetmiyor yani. Tamam, insanlar güvenlik içerisinde yaşayacaklar, bu son derece gayr-i adil şartlarda, adalet ve güvenlik özlemi çeken insanları motive eden bir şey. Ama aynı zamanda o gün için de kendisini en otantik bir hayatı yaşamaktan alıkoymuyor bu özlem. Oysa zion nasıl bir şeydir? Adrese teslim bir toplumsal proje değil midir? Ortadoğu'da, Filistin bölgesinde hem de belli bir tarihte bir grup insanın belli bir program çerçevesinde toplanmasından bahsediyoruz yani. Vaad edildiğine inanılan bu ziona ulaşmak uğruna tarihin bütün akışını tersine çevirmek, insanların asırlarca işledikleri hayatlarını yerle bir ederek, tekrar kadim çıkış noktasına geri dönmek. Geri dönüldüğünde bütün dünya tarumar edilmiş olacak, hiç kimseye, ne kendisine ne başka insanlara bir mutluluk getirmeyecek bir kavuşmadır bu. Dahası kavuşuncaya kadar da zaten her türlü "iyiliği" ertelemeyi gerektiren bir hayat programıdır. İslam'a bir şekilde bulaşmasının tehlikesinden bahsettiğimiz siyonizmle ilgili tarzlar tam da bunlar. Tabi ki İslami oluşumların hepsinin böyle olduğunu söylemiyorum. Çok haklısınız yani, hedef tayini yapmayan bir siyasî hareket, bir gelecek ufku olmayan bir siyasî hareket, özelemleri, hayalleri olmayan bir siyasî hareket zaten siyasî hareket olmaz. Ama bahsettiğimiz şey, daha ziyade işe başlarken, siyasî bir yolculuğa çıkarken, insan gücünün, takatinin çok üstünde hatta ötesinde şeyler talep eden ve hatta bunun adına karşılıksız çekler kesen, tabiatıyla başaramadığı zaman bütün hayallerine, ideallerine ve hatta bugününe hacizler koydurtan siyasî

hareketlerden bahsetmiş oluyoruz birazcık.

Adnan Aslan: İzinizle bir soru da ben sormak istiyorum. Şimdi siz aslında bir nevî bir pazarlık öneriyorsunuz galiba. Yani bir taraftan bu mevcudu tespit eden veyahut tayin eden modern oluşu hesaba katmak durumundayız. Çok fazla da romantik olmayalım ama çok o kadar da geçmişî unutmayalım. Tam iki arada bir dere-de durumu... Bu durumda “geleneğin yeniden kazanılması veyahut inşası” gibi kavramları fazla uçuk mu bulursunuz? Ve şunu sormak istiyorum. Siz dediniz ki “adrese teslim modeller çok da gerçekçi değil” ama sonunda da bir model de siz teklif ettiniz. Halifelik ve post-halifelik döneminden bahsettiniz. Şimdi bu kavramın modern dünyanın oluşturduğu siyasî şartlarda gerçekliği ne kadar mümkün olur.

Yasin Aktay: Birincisi post-halife kavramı bir model önerisi değil. Bu var olan durumu tasvir ederken başvurduğum bir kavramsallaştırmadan ibarettir. Bu kavramsallaştırmayla zaten içinde yaşamakta olduğumuz bir dönemi işaret ediyoruz. İkincisi, tabi “geleneğin yeniden inşası” deyimi bana pek cazip gelmiyor. Zira biz her şeyden önce zaten bir geleneğin içinden gidiyoruz. Hayatımızı bir geleneğin içinde sürdürüyoruz ve her daim, yaptığımız her işle o geleneği de üretmeye devam ediyoruz. Biz bir geleneğin içinden çıkıp bir yere gidemiyoruz, bir gelenekten kopmuyoruz ki.. Yani ama geleneğimiz..

Adnan Aslan: Affederseniz, bu gelenek derken siz modern oluşumları da bunun içine katıyor musunuz?

Yasin Aktay: Tabi ki. Bizim şu anda yaşamakta olduğumuz geleneğimize Cumhuriyet tecrübesi de dâhildir. O Cumhuriyet’in post-halife şartları da, bu dönemde hayatımıza şu veya bu şekilde dahil olmuş olan her şey de dâhildir. Biz öyle bir gelenekten geliyoruz. Hatta belki de bu gelenek bizi daha çok fazla belirliyordur. Bizim meselâ İslâm’la veya sahip olduğumuz kendimize özgü İslam yorumlarıyla tanışmamız, biraz irdeleyelim, herkes kendi özel hayatında irdelesin, hiç de geleneksel yollardan olmamıştır. Son derece modern yollarla olmuştur. Yani kitap okuduk ve İslâm’ın daha tu-

tarlı, daha mantıklı, kişisel olarak bize daha uyan, ruhumuza daha çok hitap eden taraflarını keşfettik ve bilincimiz böyle şekillendi. Ha bunun arasında bir sürü başka kitaplar okumuşuzdur. O kitaplar arasında bir şeyler şekilleniyor kafamızda. Yani fiilen işlemekte olan ve herkesi belli şekillerde düşünmeye veya eylemeye sevk eden bir gelenek yoktur. Hatta diyebilirim ki, fiilen yaşanmakta olan bir gelenekle çatışarak İslâmî bilinç şekilleniyor Türkiye’de. Sadece Türkiye’de değil birçok yerde zannediyorum böyle oluyor. Zaten işin doğası da budur. Yani bütün hareketler bütün toplumsal hareketler bir şekilde gelenekle çatışarak var olurlar, ama aynı zamanda o geleneğe bir şeyler katarak ve o geleneğin de bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. O gelenekle çatışma anı çok önemlidir. Onu iyi tasvir etmek lâzım ki, ne yapıldığını, ne olup bittiğini, neyin nereden kaynaklandığını bilelim. Yani Türkiye’de bugünkü görünümüyle İslami düşünce ve oluşumlar bir anda böyle hüdâ-i nabit gibi ortaya çıkmadı tabiki. Bunları bir şey doğurdu. Fakat bu şey, bugün kendisine attığımız anlamlarıyla bir gelenek, yaşayan bir İslâmî gelenek değildi. Yani Türkiye’deki İslami gelişmelerin tabii ki bir takım geleneksel referansları ve etkilenimleri vardır, ama bu haliyle o geleneğin doğal bir sonucu değil. Kişisel olarak ben hâlâ okuduğum İslâmî metinlerin hangi İslâmî geleneğin hangi noktasına denk düştüğünü araştırmaya çalışıyorum, yani bugün alabildiğine modern yollarla edindiğim bilgilerin İslam düşünce tarihi içindeki muadillerini bulmaya çalışıyorum. Bu konuda hiç kimsenin benden farklı olduğunu da sanmıyorum. Alabildiğine kopuk, yani o konuda o kadar da tutarlı bir manzara yok karşımızda. Gelenek dediğimiz şey zaten öyle çok tutarlı bir şey değildir. Gelenek dediğimiz son derece karmaşık bir şeydir. Gelenek ve modernlik arasındaki ilişki konusu tabi başka bir konudur.

Adnan Aslan: Affedersiniz, iki soru var, onları da alacağız ve bitireceğiz. Aslında benim de bu konuda bazı söyleyeceklerim var, ama bunu şimdilik geçmek zorundayız.

Nevin Öztürk: Din sosyolojisi sahasında doktora yapıyorum burada. Haddim olmayarak mikrofonu aldım, ama ben sizin söyle-

diklerinizden biraz bazı sonuçlar çıkarmaya çalıştım da, bunlar böyle mi, diye bunu sormak istedim.

Şimdi ideadan yola çıkarak eşyayı belirlemeye çalışmak, model kurmak derken, Komünizm örneğini verdiniz. Ve bunun aslında solcuların bile beklemediği bir şekilde sonuçlandığını ve büyük bir düş kırıklığı yarattığını söylediniz. Buradan yola çıkarsak Allah Resûlü'nün ettiği bir dua aklıma geliyor: "Allah'ım bana eşyanın hakikatini olduğu gibi göster." Yani biraz bu değil mi? Eşyanın hakikatini de göz önüne alarak bir yaşam modeli oluşturmak; eğer illâ bir model gerekiyorsa veya dediğiniz gibi: ilkeler var. Ama bu ilkeleri modelleştirmeden bizatihi reel hayat içerisinde gerçekleştirmeye çalışmak. Bunları özellikle bugün Müslümanların bir siyaseti ya da bir fıkhi ya da böyle bir resmî organı yok dediniz ya? Özellikle ferdî bazda yaşamaya çalışmak temel değil midir zaten? Bu bağlamda da ele alırsak yine "dünya (ya da yeryüzü) bana bir meşicid kılındı" hadisine de bağlarsak, Müslüman aslında belli bir toplumun insanı mıdır, yoksa bir dünyalı mıdır? Bir dünyalı mıdır Müslüman. Yani illâ gideceği bir yerin hayali olmalı mıdır kafasında, yoksa aslında o dünyayı da aslında o dünyayı da içinde barındıran bir insan mıdır? Yani insanda pek çok dünya vardır. İnsan pek çok yeryüzü gibi, pek çok gezegeni, dünyayı aslında içinde barındırır.

Bir bu, bir de bizim din anlayışımızda bir tekrar din algılayışımızda bir sorgulamaya gitmemiz gerekmiyor mu burada? Yani eğer Müslüman bir dünyalıysa o takdirde bizim zionumuz ya da (bazı kitaplarında ya da makalelerinde Ahmet Yaşar Ocak'ın anlattığı gibi) altınçağ diye kutsallaştırmamalıyız, yani belli bir evreyi, tarihin herhangi bir sürecini kutsallaştırmaya gitmeden, ama aynı zamanda olabilir en yakın o dönemde yaşanmıştır ve bu da bizim hatıramızda durmalıdır. Ama bu o dönemin bu çağda, bu dünyada yeniden var olacağı ve yaşatılacağı anlamına gelmez.

Yasin Aktay: Şimdi tabi bu dünyalılığın mahiyetini de iyi takdir etmeliyiz. Müslüman da bir toplumun içinde ve bir tarihin içinde doğar. Bir babadan, bir anneden doğar. Kardeşleri vardır, abileri

vardır, ablaları vardır, belli bir tarihin bütün boyutlarının içerisinde. Ve bu anlamda Müslümanı bir dünyalı olarak düşünmek tarihsellikten ve toplumsallıktan yoksun bir mahlûk olarak düşünmek anlamına gelmiyor. Aksine dünyalılık tam da tarihsellik ve toplumsallığa içkin bir varlık olduğunu düşünmeyi gerektirir., ve uzaylıya.. Tabi bu deyimın bazı kullanımları, hatta tınlamaları, belli milliyetçiliklere karşı bir tür tepki olarak hoş gelebiliyor, sanıyorum siz de tam da bu anlamıyla bunu zikrettiniz. Yani İslâm'ı belli bir milliliğe hasretmek veyahut belli bir tarihe hasretme yönündeki çabalara karşı bir direncin ifadesi olarak saygıda bulunulabilir de. Ama sonuçta bir sosyolog olarak düşünürseniz, hiçbir insan Kant'ın resmettiği anlamda gökte asılı duran bir insan değildir. Bir tarihe ve bir topluma gelmiştir, belli bir gerçek şahsiyeti vardır ve o gerçek şahsiyetinden sorumlulukları yüklenmeye başlar.

Şeyma Arslan: Teşekkür ederim. Çok kısa bir soru soracağım. İnsanların artık doğdukları yerde ölmediklerini söyledik ve burada çok kültürlü toplum yapılarına dikkat çektik. Çok kültürlü toplum yapısının sözünü ettiğimiz bu tür zion ideallerine veya idealize edilmiş bir değerler bütününe etkisi nasıl olabilir? Sizin öngörünüz nedir?

Yasin Aktay: Çok kültürlü bir toplumda değerler dünyasında bir travmanın, akabinde bir anomi durumunun yaşanması sosyologların bildik tasvirleri veya öngörüleridir. Kentleşmenin veya sanayi toplumunun kozmopolit durumuyla ilgili bu en bildik teorilerindedir ve hâlâ yanlışlanmış değildir. Fakat belki de sanayi toplumunun ilk aşamalarındaki hal budur, ama sonradan kendi farklılaşmış modellerini kendisi üretiyor. Yani çok farklı değer dünyalarından bir sürü insan bir yerde toplandığı zaman insanların kendi değerlerine olan inançlarında ilk anda bir güvensizlik ve inançsızlık durumunun yol açtığı bir görecelik durumu söz konusu oluyor. Bu da kısa bir sürede değersizliğe, normsuzluğa ve anomi durumuna dönüşüyor. Bu Durkheim'den beri herkesin tekrarladığı bir teori. Teorik olarak da akla çok yatkın geliyor.

Fakat tabii bu çok kültürlülüğün içerisinde insanlar uzun süre bu tarz değer yoksunluğu veya bu tarz ahlâkî düstur yoksunluğu içinde yaşayamıyorlar. Ahlâkî ilkelerden yoksun bir hayat biçimini uzun süre kaldıramıyorlar. Bütün toplumda geçerli olacak daha üst bir bağlayıcı normatif ahlâk ilkelerini bir refleks olarak geliştiriyorlar. Bu, din konusunda da böyle olmuştur. Din konusunda da, bütün modernist ve pozitivist teorilerin dinin eninde sonunda yok olacağı yönünde öngörülerle belirlendiğini biliyoruz. Modern hayatın ilk zamanlarında dinle ilgili tutumlar bu yönde bir trendi hissetmeye yol açacak bir manzara arz ediyordu.. Hakikaten de oluşan yeni kent yapısında, sanayi toplumunun ürettiği yeni kent yapısında dinin herhangi bir tutamağı kalmamışken, yani bu gidişat böyle giderse, yakında hiç kimsenin dine inanmayacağı beklentisinin oluşması son derece normaldi. Ama sanayi toplumu, kent toplumu yaygınlaştıkça insanlar şaşırılacak bir biçimde çok daha fazla dinlerine, inançlarına bağlanmaya başladılar. Muhtemelen ötekiyle karşılaşınca, pozitivist öngörülerin hesaplayamadığı bir tepki olarak, kendilerini kendi kültürel kimliklerini daha çok hatırlamaya başlıyor insanlar. Öyle bir etki de sözkonusu oldu.

Dinle ilgili sorular, esasen son derece evrensel ezeli, ebedî sorular. Yani öyle belli dönemlerde, hangi sosyolojik etkiler olursa olsun, dinin soru alanını tamamen ortadan kaldıran bir etki yapamaz. Yapsa bile bu ilelebet kalıcı olamaz. Dinin tarihsel olarak yükselişi ve düşüşüne tekabül eden bir sarkaç modeli durumu daha iyi açıklar sanırım. İnsanların belli dönemlerde dinden uzaklaştıkları ve belli dönemlerde dine girdikleri bir zaman vardır. Yani bir sarkaç hareketi dünyada gözlemlenir ve bu model, bu da sonuçta sosyolojik bir model ama bu model bana her zaman daha tutarlı gelmiştir. Şu anda muhtemelen sarkacın dinler lehine bütün dünyada sadece Türkiye’de değil bütün dünyada yani işte Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman ülkelerin hepsinde din lehine bir hareketin hızının gittikçe arttığı bir yere doğru gidiyoruz.

Bunun zion düşüncelerine etkisine gelince. Bugün siyonizmin ismiyle de müsemma şekli, tam da bu çokkültürlü küresel dünya

düzeni içerisinde bütün dünya ülkelerinin siyasetlerindeki merkezi konumuna sahiplenmiş durumda. Yani Orta Doğu'da asıl Siyonist politikalar uğruna girilen siyasetlerin yol açtığı sorunlar bütün dünya ülkelerinin uluslar arası ilişkilerinin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Bu böyle oldukça, ya zion tasavvurları arasında bir çatışmanın daha da şiddetlenmesini bekleyebiliriz veya tam da, dünyanın ömrü vefa ederse, bu çatışmaların sonucunda zion tasavvurlarına karşı bir tedbir düşüncesinin galip gelmesini.

Adnan Aslan: Efendim sayın Yasin Aktay'a çok çok teşekkür ediyoruz. Sizlere de teşekkür ettiğiniz için teşekkür ediyoruz.

Yasin Aktay: Ben de çok teşekkür ederim.



Islamism and a Modern Melancholia: Away From Home-Coming

Citation/©: Aktay, Yasin, (2008). Islamism and a Modern Melancholia: Away From Home-Coming, Milet ve Nihal, 5 (3), 13-50.

Abstract : The idea of the existence of a model once and for all for human-being is the product of the imagination of modern utopias. This kind of imagination has mobilized all political philosophies to the quest for eventually establishing this model. Modern ideologies have tried to mobilize the masses for the efforts of restoring back this model. However, as much as people have thought to have approached the fulfillment of this model, they have been disappointed for they indeed have realized the fact that this closeness is just an illusion. The attempts to restore a historical experience assumed as once and for all are typified as Zionism. The strive of the Jews for restoring their motherland on the base of being "promised" has caused much pains for humanity, and a melancholia filled of tension on themselves. In fact, however, it is impossible to catch back that imagined model. Islamic philosophy of history is assumed to take hijrah as its existential base and by so doing it proposes more realistic and touchable experience. Thus, it is argued in this article that Islam does not sacrifice the real for the sake of an imagined Zion, a promised golden age or ideal experience so that it put the political against the melancholia.

Key Words: Zion, Hijrah, Muslim Diaspora, Melancholia, Revolution as Zion.



Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti

Mehmet AZİMLİ*

Atıf/©: Azimli, Mehmet, (2008). Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti, MİLEL ve NİHAL, 5 (3), 51-79.

Özet: Bu çalışmamızda, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretini olağanüstü olaylar çerçevesinde tahlil etmeye çalıştık. Onun hicreti konusunda gerek abartılı gerek uydurulmuş yığınla rivayet bulunmaktadır. Bu tür rivayetler, sahih olan rivayetlerle birlikte aktarıla gelmektedir. Bu çalışmamızda bu tür abartılı veya uydurma rivayetleri gerçeğinden ayırmak için gerek rivayet ve ravi tahlilleri gerekse de mantıki ve akli yorumlarla bir sonuca varmaya çalıştık. Çalışmamız sonucunda Hz. Peygamber'in hicretini daha çok insani yönü ve insani çaba ve uğraşlarla gerçekleştirdiğini anlatmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Hicret, Mübalağa, İnsanî Çaba, Olağanüstü.

Giriş

Hicret konusu eskiden beri İslam tarihi kitaplarında detaylıca anlatılan bir konudur. Bu anlatımlarda genelde hicretin sebepleri-sonuçları üzerine detaylı bilgiler verilir. Bu çalışmamızda bu tür anlatımlardan öte, hicret sırasında meydana geldiği nakledilen birtakım olağanüstü olayları incelemek ve bazı tahlillerde bulunmak istiyoruz. Şunu hemen ifade edelim ki; biz burada hicret sırasında meydana geldiği iddia edilen olaylar çerçevesinde mucize

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

konusunun gerçekliğinin olup olmadığını tartışmayacağız. Bu konu, öteden beri kelimcilerin tartıştığı kelamî bir problemdir.¹ Bu sebeple bu tartışmayı kelimcılara bırakıp, Hz. Peygamber'in Mekte'den Medine'ye gidişi sırasında meydana gelen olayların etrafında örülmüş kimi abartılı anlatımların tarihi veriler açısından gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda değerlendirmelerde bulunmak ve bu konudaki kanaatlerimizi aktarmak istiyoruz. Bunu yaparken kullandığımız kaynaklar artık ilim âleminde içinde bol miktarda hurafelerin olduğu eserler kabul edilen kitapları değil, İslam tarihçileri tarafından birinci el kaynak olarak genel kabul görmüş eserleri ve hadis kitaplarını esas alıp bu eserlerdeki konuya ilgili problemleri rivayetleri değerlendireceğiz.

Siyerdeki olağanüstü ve abartılı rivayetlerin, anlatım tarzı açısından Medine dönemine nispetle daha bulanık görünen Mekte döneminde daha fazla olduğunu da ayrıca belirttikten sonra hicrete basamak teşkil eden Akabe olayı ile konuya girmek istiyoruz. Hicret sırasındaki olayları anlatırken olayları bütün ayrıntıları ile aktarmaktan çok, problemleri konulara değinerek gerekli olduğunu düşündüğümüz izahları yapmak istiyoruz.

Akabe Bey'atları Sırasında Şeytanın Rolü

İslam tarihi kaynaklarında "İkinci Akabe Bey'atları yapıldığı sırada şeytanın bu bey'at olayını gözetlediği², bey'at yapıldıktan sonra Mekkelilere bunu haber vermek üzere yüksek sesle bağıracağı,³ bu sesi duyan Müslümanların bu sesteki dolayı çok korktuğu, Hz. Peygamber'in bunun üzerine şeytanı tehdit ettiği ve Müslümanlara

¹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Süleyman Nedvî, *Asr-ı Saadet*, Çev: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1978, III, 1-250 (eserin ilk iki cildi Mevlana Şibli'ye diğer ciltler ise Nedvî'ye ait olmasına rağmen, latinize edilirken sehven Şibli şeklinde yazılmıştır. Eserin 1928'deki Osmanlıca baskısında bu yanlışlık görülmemektedir); İbrahim Coşkun, "Din-Bilim Uzlaşısı ve Kur'an'ın Akli Mucizeliği", *Akademik Araştırma*, Konya, 2001, sayı, 1, s. 201; Ahmet Erkol, "Hz. Peygamber'in Mucizesi Meselesi Ve Nübüvvetin İspatında İnşak-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi İle İlgili Bir Değerlendirme", *Dicle Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Diyarbakır, 1999, c.I, s. 292; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, İstanbul, 1999.

² İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, Beyrut, 1985, I, 223.

³ Diyarbekri, *Tarihu'l-Hamîs*, Beyrut, trz., I, 319.

rahat olmalarını, çadırlarına dönmelerini istediği,⁴ bunun üzerine yeni bey'at etmiş olan Ensar'ın bey'atın verdiği coşkuyla, Hz. Peygamber'den Mina'daki hacıları öldürmek için izin istedikleri, ancak Hz. Peygamber'in bu konuda daha emrolunmadıklarını söyleyerek savaşmayı reddettiği" belirtilir.⁵

Esasında şu konu iyi bilinmektedir ki; tarihte anlatılan kimi efsane ve hurafeler dışında insan-şeytan arası böyle bir ilişki olduğu görülmemiştir.⁶ Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık peygamberlik hayatının hiçbir döneminde şeytanın konuşması ve bu konuşmayı hem müşriklerin hem de Müslümanları duyduğuna dair bir olay da mevcut değildir. Söz konusu rivayette yer alan olay da, muhtemelen bir yanlış anlama sonucu ortaya çıksa gerektir.

Bu konuda aktarılan rivayetlerin devamındaki bilgiler de bu yanlış anlama ve aktarmanın ipuçlarını bize sunmaktadır. Rivayetin devamında Ensar'ın Mina'daki hacıları öldürmeleri konusunda Hz. Peygamber'den izin istemeleri, muhtemelen Mina'daki hacılar arasında bulunan birinin olayı gözlemlemesi sebebiyle Mina'dakilere haber verme endişesi olabilir. Oradaki çadırlarda kalan birinin bu çığılığı atmasından dolayı Ensar, onların hepsini öldürmeyi istemiş olabilirler. Değilse Mina'daki bu insanlar hangi suçu işlemişlerdir ki öldürsünler? Zaten bazı rivayetlerde bu çığılığı atan şahsın, Kureyş müşriklerinden Münebbih b. Haccac'ın sesine benzediği belirtilir.⁷ Bu anlamda bu ses, muhtemelen bey'ati gözlemleyen Kureyş müşriklerinden Münebbih b. Haccac'ın veya bey'ati gözlemek için çadırlar arasında dolaşan Kureyş müşriklerinin casuslarından birisinin sesi olabilir.⁸

⁴ İbn Hişâm, *es-Siret'ü-Nebeviyye*, Beyrut, 2000, IV, 78.

⁵ Belazurî'nin aktarmadığı bu olay Taberî'de bu şekilde geçmektedir. Bkz. Taberî, *Tarihu'l-Ümemü ve'l-Mülük*, Beyrut, 1995, I, 563.

⁶ Taberî'de Hz. İbrahim'in oğlunu Kurban kesme olayında şeytanın Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve Hz. Hacer'e gelip fitne verdiğinden bahsedilmektedir. Bu olayda anlatılan aslında onların her birinin kendi nefsiyle mücadelesinin sembolize edilmesinden başka bir şey değildir. Bkz. Taberî, I, 164.

⁷ Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, Beyrut, 2002, II, 25; Bu konudaki değişik rivayetler için bkz. M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1987, VI, 43.

⁸ Muhammed Gazali, *Fikhu's-Sire*, Çev; Resul Tosun, İstanbul, 1987, 170.

Olayı gözlemleyip Kureyşlilere haber veren kişinin bu tavrı şeytanca bir tavır olduğu için Hz. Peygamber bu şahıs hakkında Şeytan sözcüğünü kullanmış da olabilir. Nitekim Hz. Peygamber buradaki ifadesinde bu yaptığı işin hesabını ona soracağını da ilave etmiştir.⁹ Bütün bu deliller gösteriyor ki bey'at olayını gözetleyen bir müşrik, durumu Kureyş müşriklerine iletmiş, meseleyi öğrenen Kureyşliler de kendilerine ulaşan haberler üzerine ertesi gün olayı ciddi olarak soruşturmaya başlamışlardır. Hiçbir Kureyşli müşrik de olayın kendilerine olağanüstü bir şekilde ulaştığına dair bir ifadede bulunmamıştır.

Olayı farklı bir açıdan değerlendirecek; eğer şeytan Hz. Peygamber'in müşrikler açısından kötü ve tehlikeli olan faaliyetlerini müşriklere haber veriyor veya müşrikler adına casusluk yapıyorsa(!) bu şeytan, biraz sonra detaylıca aktaracağımız gibi, evinden gizlice kaçarken kendisini öldürmeye gelen müşriklere Hz. Peygamber'in evden ayrıldığını neden bildirmiyor? Veya Hz. Peygamber'in mağaradaki yerini müşriklere neden göstermiyor? Böyle bir hizmeti yaparak müşrikleri hem birçok eziyetten ve hem de bin deve gibi maddi yükten de kurtarmış olurdu(!)

Akabe bey'atleri görüşmeleri sırasında bey'at alınırken Cebrael'in hazır olduğu ve bazı sahabenin de onu gördüğü¹⁰ şeklindeki rivayetler ise, olayı realiteden uzaklaştırıp gizemli hale getirme amacıyla aktarılmış öyküler olsa gerektir.

Necid'li Şeyh Olayı

Hicret sürecinde dikkat çeken rivayetlerin başında Necid'li Şeyh olayı gelir. Rivayetlere göre "Mekkeliler, Hz. Peygamber'i öldürmek üzere Daru'n-Nedve'ye toplanmaya başladıkları sırada Şeytan, Daru'n-Nedve'nin kapısında bir ihtiyar suretinde belirdi. Toplantı gayet gizli olduğundan ve önemli bir karar alınacağından dolayı giriş-çıkışlar kontrol ediliyordu. Kapıda bekleyen bu şahsa kim olduğu sorulduğunda -aslında şeytan olmasına rağmen Ne-

⁹ İbn Hişâm, IV, 78; İbn Sa'd'da bu ifade bulunmamaktadır. Hz. Peygamber Sa'de: "Çadırlarınıza dönün" demektedir. İbn Sa'd, I, 223.

¹⁰ Halebî, II, 25.

cid'li bir Şeyh olduğunu, toplantı yapılacağını işittiğini,¹¹ konuşmalara katkı yapmayı amaçladığını söylüyordu.¹² Bunun üzerine toplantıya alındı." Rivayetlere göre bu şahıs, "toplantı sırasında Hz. Peygamber'in hapsedilmesini isteyenlere karşı, bu fikrin yanlış olduğunu, hapsedilirse onun kaçarak taraftarlarına katılacağını ve daha büyük bir sorun olacağını söyledi. Toplantıdakilerin Hz. Peygamber'in Mekke'den sürülmesini istediklerinde ise bu fikrin hiç uygun olmadığını, eğer böyle yaparlarsa onun etkileyici üslubu ile herkesi kandıracağını ve beraber olduğu toplulukla Kureyş'in üzerine yürüyeceğini ifade etti.¹³ Nihayet Şeytan, Ebû Cehil'in bütün kabilelerden birer gencin seçilip Hz. Peygamber'in öldürülmesini savunan görüşünü uygun bulup hararetle destekledi."¹⁴

Haşimîler aleyhinde kararlar alınacağı için Mekke'nin sadece büyük kabile şeflerinin katıldığı, müşrik Haşimîlerin bile alınmadığı çok gizli bu toplantıya,¹⁵ adı-sanı bilinmeyen, Mekkelilerin hiç birinin tanımadığı -bazı rivayetlere göre insan kılığında şeytan olduğunu zannettikleri-¹⁶ bu şahsın katılmasını kabul etmek, Mekke siyasi yapısı ve Daru'n-Nedve'nin işleyişi açısından kabul edilebilir bir durum olarak gözükmemektedir.¹⁷ Şeytanın Daru'n-Nedve'de Mekke'nin kabile dengelerini bilen bir eda ile yorumlarda bulunması, Hz. Peygamber hakkında Mekkelilerden daha iyi bir şekilde analiz yapması karşısında Mekke liderlerinin buna müdahale edip "*Kimsin? Nereden geldin? Bu bilgileri nereden biliyorsun?*" gibi sorular sorması gerekirdi. Bu soruları sormalarını bir kenara bırakın Necidli Şeyh, bir uzman gibi Mekkelilerin bilmediğini biliyor, onlara uyarılarda bulunuyor, akıl veriyor, onlar da hiçbir itirazsız hep onu tasdik ediyorlar.

Bu tezatlardan dolayı "Necid'li İhtiyar rivayetine itibar etmemek gerekir."¹⁸ Buraya şeytanın katılımı yoktur. Bu rivayet,

¹¹ Taberî, I, 566.

¹² İbn Sa'd, I, 227.

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 1966, III, 175.

¹⁴ İbn Hişâm, IV, 123.

¹⁵ Bu toplantıya katılanların listesi konusunda bkz. İbn Hişâm, IV, 123.

¹⁶ Belazurî, *Ensabu'l-Eşraf*, Şam, 1997, I, 300.

¹⁷ Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret*, İstanbul, 2000, 110.

¹⁸ Ahmet Önkâl, "Hicret", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 460.

toplantı sırasında Ebû Cehil'in sunduğu görüşlerin şeytanî görüşler olduğuna vurgu yapmak üzere ortaya konulsa gerektir. Böylece olay olağan üstü hale getirilmiştir. Şeytanın insanla bu şekilde bir iletişimi mümkün gözükmemektedir. Ancak çok yerinde bir ifade ile "Daru'n-Nedve'de verilen karar şeytanca bir düşüncenin ürünüdür." denilebilir.¹⁹

Bu noktada meselenin bir diğer yönüne daha işaret etmek istiyoruz. Birbirine düşman topluluklar, düşman olduğu toplum²⁰ ve coğrafyası aleyhinde rivayetler uydurmuşlardır.²¹ Bu rivayet te Necidliler aleyhine uydurulan rivayetlerden olsa gerektir. Buna benzer başka rivayetler de aktarılmaktadır. Necid'li İhtiyar rivayetinin benzeri, Hz. Peygamber'in peygamberliğinden önceki Kâbe yapımı hadisesinde de ortaya çıkar. Aktarıldığına göre, Hz. Peygamber, Haceru'l-Esved'in taşınması olayında hakem olunca, şeytan Necid'li bir ihtiyarın kılığında: "Bu kadar yaşlı insanlar dururken niye bu gencin bu işi üstlenmesine razı oldunuz?" diyerek itiraz eder. Yine Hz. Peygamber'in, Necid'te fitneler olacağını, şeytanın boy-nuzunun oradan doğduğunu, eliyle o bölgeyi göstererek: "şeytan bu bölgeden çıkar" dediği aktarılır.²² Yine benzer bir rivayet İslamın gelişinden önce şeytan suretindeki Necidli bir adamın Hz. Peygamber'in Kâbe hakemliği sırasında bulunduğu aktarılır.²³

Yukarıda anlatılanlar, hicret sırasında ortaya çıkan Necid'li İhtiyar kılığındaki şeytan olayını da yeterince izah eder kanaatindeyiz. Bu tür rivayetler, Necit karşıtı birileri tarafından uydurulmuş olabilir.

Hız. Peygamber'in, Kendisine Karşı Hazırlanan Suikast Olayını Haber Alışı

Rivayetlere göre Daru'n-Nedve'de alınan suikast kararı, Cebrail tarafından²⁴ Hz. Peygambere derhal haber verilerek yatağında

¹⁹ Demircan, 111.

²⁰ Ekrem Ziya Ömeri, *Hadis Tarihi, Çev; İsmail Kaya, Konya, 1990, 66.*

²¹ Sadık Cihan, *Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Sosyo-Politik Olaylarla İlgisi, Samsun, 1997, 110.*

²² Suheyli, *er-Ravzu'l-Unf, Beyrut, 2000, IV, 124.*

²³ Bkz. İbn Sa'd, I, 147; rivayet farkları için bkz. Köksal, II, 193.

²⁴ İbn Hişâm, IV, 125.

yatmaması konusunda tenbih edildi.²⁵ Bunun üzerine o da tedbiri-ni alarak²⁶ hicret hazırlığına girişti.²⁷

Hz. Peygambere hayatının sıkışık anlarında geldiği aktarılan²⁸ bu tür yardımların gelip gelemeyeceği konusu önem arz ettiğinden dolayı, Hz. Peygambere gelen ilahî yardım konusuna da bir nebze değinmek istiyoruz. Bilginler, Hz. Peygambere ilahî yardım konusunu Kur'an'dan ayetlerle²⁹ açıklama gayretine girerler. Bu tür anlatımlara göre, Hz. Peygamber'in her anına rabbani irade karışmakta, onu korumakta, mağarada melekler onu kanatlarıyla örtmektedir.³⁰ Bu tür yardımları izah sadedinde de ilahî dinin yok olmaması için bunun mümkün olduğu belirtilmektedir.³¹

Bu konuda bazı olayları hatırlatarak konuya açıklık getirmek istiyoruz. Uhud savaşı sırasında Kureyşliler, Hz. Peygamber'i öldürmek için özel ölüm timi hazırlamışlardı. Bu ölüm timinden Hz. Peygamber'i kurtarabilmek için birçok Müslüman canını vermişti.³² Bu zor ve sıkışık Uhud ortamında Hz. Peygamber yaralanmış, kanı dökülmüş ve bir mağaraya zor sığınabilmişti.³³ Ayrıca Uhud olayından daha kötü bir olayı, Taif'te yaşadığını, başının yarıldığını, ayaklarının kan içinde kaldığını biliyoruz.³⁴ Burada ona taşlar atarak öldüresiye dövmüşler, her tarafı yara-bere olmuş bir şekilde kendini bir bahçeye zor atmıştı. Meseleye eski Peygamberler açı-

²⁵ Taberî, I, 567.

²⁶ İbn Sa'd, I, 227.

²⁷ Belazurî, I, 301.

²⁸ Demircan, 120.

²⁹ Maide, 67. Tefsirlerde bu ayetin Mekke'de indiğine dair kayıtlar vardır. Buna rağmen Hz. Peygamber'i Haşim oğullarının korumaya devam etmesi ilginçtir. Bu da daha çok ruhi ve psikolojik yardımı anlattığını gösteren delillerdendir. Bkz. Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, Beyrut, 2001, VI, 366; Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Trz, byy, IV, 473; Ayrıca bkz. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Tevbe Suresi 26. ve 40. ayetlerin tefsiri ve Al-i İmran Suresi 124-125. ayetlerin tefsiri, dipnot, 93.

³⁰ Münir Muhammed Gadban, *Nebevî Hareket Metodu, Çev;* Tanık Akarsu, İstanbul, 1991, I, 194.

³¹ Bkz. Demircan, 112.

³² Hz. Peygamber kendisini ölümden kurtarmak için Ensar'dan 9 kişinin arka arkaya şehit olması üzerine: "*Kardeşlerimize insaf etmedik*" demişti. Müslim, *Sahih*, İstanbul, 1981, Cihat ve Siyer, 37.

³³ Vakıdi, *Kitabu'l-Meğazi*, Beyrut, 1984, I, 245.

³⁴ İbn Sa'd, I, 212.

sından da bakarsak, Hz. Zekeriyya'nın öldürüldüğünü,³⁵ oğlu Hz. Yahya'nın başının kesildiğini,³⁶ Kur'an'da bahsedilen Ashabı Ress'in peygamberlerini kuyuya atıp taşıyarak öldürdüklerini biliyoruz.³⁷

Bu noktada konunun daha net anlaşılması için şu sorulara cevap bulmak gerekmektedir. Bu tür ilahî yardımlar Allah'ın kâinat-taki hangi yasasına göre çalışmaktadır? Allah'ın Evrende koyduğu yasaların değişmediğini Kur'an bize bildirmektedir.³⁸ Allah'ın evrensel yasaları değişmiyorsa, bu yardımlar neden dolayı bir yerde gerçekleşirken, diğer yerde gerçekleşmemektedir? Hz. Peygamber'i tehlikelerden koruyan yardımlar konusunu kabullendiğimizde, bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Eğer ilahî yardımın kuralı veya yasası yukarıda denildiği gibi sıkışık anlar ise, Hz. Peygamber'in ve birçok sahabenin canını feda etmesi sayesinde ölümden kıl payı kurtulduğu Uhud Savaşı'nda veya Uhud Savaşı'ndan daha kötü bir gün olan Taif'te bu yardımların gelmemesi tuhaf değil mi? Eğer bu yardımlar ilahî bir yasa çerçevesinde ise, Hz. Peygamber'i Cebrail'in haber vermesiyle ölümden kurtaran Allah, herhalde Hz. Zekeriya ve oğlu Hz. Yahya'yı veya kendilerine gönderilen peygamberlerini kuyuya atıp öldüren Ashab-ı Ress'in elinden peygamberlerini ve yine hiç mensubu olmadan öldürülen birçok peygamberi de kurtarması gerekirdi.

Aslında bu ilahî yardım konusu tamamen sünnetullah dediğimiz evrensel yasalar çerçevesinde işlemektedir. Allah'ın yeryüzünde koyduğu yasalar vardır ve Allah bu yasaların kesinlikle değişmeyeceğini belirtmektedir.³⁹ Bu doğrultuda Allah'ın Hz. Peygambere Cebrail vasıtasıyla olayı bildirmesi de ilahî yasalara mu-tabık görünmemektedir.⁴⁰ Meselenin bir diğer boyutu ise davetini

³⁵ Geniş bilgi için bkz. M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, İstanbul, 2005, II, 298.

³⁶ Taberî, I, 346.

³⁷ Geniş bilgi bkz. Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran*, Çev; Heyet, İstanbul, 1991, III, 589.

³⁸ Fatır Suresi, 43.

³⁹ Rad Suresi 11; Bu konuda Sa'dece bu ayetin açıklaması Sa'dedinde bkz. Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, İstanbul, 1991.

⁴⁰ Burada yanlış anlamayı önlemek için şu izahu yapmayı gerekli görüyoruz: Bizim buradaki düşüncelerimiz, profan-dünyevî bir peygamber anlayışını kabul ettiğimiz veya Allah-Peygamber arası vahiy dışı özel diyalogunu göz ardı

ilahî yardımlar sayesinde yayan bir peygamberin örnekliliği de söz konusu olamaz. Zaten eğer böyle ilahî yardımlarla tebliğini yayan bir peygambere, insanların ilk itirazı: “o peygamberdir bize örnek olamaz.” sözü olacaktır. Allah ise onu bize Üsve-i Hasene -en güzel örnek- olarak vasıflandırmaktadır.⁴¹

Bu tür yardımların olmadığı konusunda konuya “İlahi kudret isterse bütün bu yardımları yapamaz mı? İsterse yapar” düşüncesi ile yaklaşmak da, meseleyi anlamaya çalışmaktan öte kolaycılığa kaçış türüdür. Bu düşünce ile yola çıkılması sonucunda, yapılmamış şeyleri, yapılmış göstermeye kalkınca bunların sonu gelmeyecektir.⁴²

Bu kısa izahattan sonra bütün bu tartışmaları bir kenara bırakıp, Daru'n-Nedve'de alınan kararın Hz. Peygambere ulaşması meselesine dönersek, meselenin bu şekilde problemlı olmasından olsa gerek, bazı bilginlerimiz suikast haberinin Hz. Peygambere Cebrail yoluyla değil de, Daru'n-Nedve'deki toplantının zaten gizli olmadığını, tersine umumi bir toplantı olduğunu, haber almasının normal olduğunu, bu yüzden umumi toplantının sonuçlarının ona rahatlıkla ulaşabileceği⁴³ görüşünde iseler de, toplantının gizli yapılmasından dolayı bu yorumun da pek tutarlı olmadığı kanaatindeyiz.

Biz, suikast haberinin Hz. Peygambere ulaştırılması konusunda -Hamidullah hocanın da itibar ettiği gibi- gizli planı öğrenen

ettiğimiz anlamına gelmemelidir. Hz. Peygamber'in Kuran dışında da vahiy aldığı konusunda Kur'an'da da işaretler bulunmaktadır. Ancak bundan, Hz. Peygamber'in hayatının her safhasında, ilahî yardımlar sayesinde davetini yaptığı, Allah'ın devamlı olarak onun hayatına müdahil olduğu ve adım başı mucizeler gösterdiği şeklindeki bir anlayış çıkarılmamalıdır. Çünkü bu tür vahiylerin ilahî yardım amaçlı olmadığı açıktır. Bkz. Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran*, IV, 391; Ayrıca değişik örnekler için bkz. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 2000, 234-235.

⁴¹ Ahzab Suresi, 21.

⁴² İbn Kayyim El-Cevziyye, *Zadu'l-Mead*, Trc ve Thk; Muzaffer Can, İstanbul, 1990, III, 1056. dipnot, 25. Kur'an'da bahsedilen, hicret sırasında ilahî yardımla ilgili olarak bu yardımın manevi güçler yardımıyla verilen bir sükunet ve teşcî anlamında olduğu konusunda bkz. Muhammet Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev; Cahit Koytak, Ahmet Aktürk, İstanbul, 1999, Tevbe Suresi 26. ve 40. ayetlerin tefsiri ve Al-i İmran Suresi 124-125. ayetlerin tefsiri, dipnot, 93.

⁴³ Gazali, 176.

birisi vasıtasıyla olduğu şeklindeki İbn Sad'ın rivayetine itibar ediyoruz. İbn Sad'ın rivayetine göre; "Hz. Peygamber'in büyük halası Rukayka bt. Sayfi b. Haşim, -muhtemelen dedikoducu komşularından duyup-⁴⁴ Kureyş'in toplandığını ve bu gece kendisine suikast yapacaklarını Hz. Peygambere bildirdi. Rasulullah da yatağına Hz. Ali'yi bırakıp evden ayrıldı."⁴⁵ Bu rivayetin daha makul olduğu kanaatindeyiz.

Burada şunu da ifade edelim ki, hicret olayı, bu suikast kararını duyup aniden verilen karar sonucu ortaya çıkmış bir durum değildir.⁴⁶ İki yıla kadar varan bir süreç boyunca tasarlanmış,⁴⁷ hazırlıklar yapılmış, tedbirler alınmış, bir hicret planı oluşturulmuştur. Bu hazırlıklar çerçevesinde Mekke'de böyle bir süreç bekleniyordu. Mekkelilerin bir gün bu işe köklü bir çözüm için karar verecekleri belliydi. Hicretine izin verilmeyen Hz. Ebû Bekir de bu sebeple iki deve satın almış besliyordu.⁴⁸ Hz. Peygamber, mücadelesini mucizeler üzerine değil, hayatın gerçekleriyle uyumlu, makul ve mantıklı bir takım tedbirler olarak gerçekleştirdi. Hicret planını ona göre yaptı. Bunun tersine rivayetlerin ise ilk kaynaklardan daha çok muahhar kaynaklarda aktarılması dikkat çekicidir.⁴⁹

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber ve genç yeğeni Ali'nin, Medine'ye hicretten bir gece önce gecenin karanlığından yararlanarak Kâbe'deki putları bunları kırdıkları ve Ali'nin Üsame b. Zeyd (Üsame o yıllarda daha çocuktur) ile putları yere atıp hurda haline getirdiğinden ayrıca pislikleri getirip putların üzerine attıklarından bahsedilmektedir.⁵⁰ Ancak bu rivayetler o günkü Mekke ortamında Hz. Peygamber'in putlara karşı tavrıyla uyuşmamaktadır. O günkü ortamdaki putlara karşı tavrı Kuran şöyle belirlemektedir: "

⁴⁴ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çev; Salih Tuğ, İstanbul, 1980, I, 173.

⁴⁵ İbn Sa'd, VIII, 52.

⁴⁶ Buhari, *Sahih*, İstanbul, 1982, libas, 16.

⁴⁷ Philip K. Hitti, *İslam Tarihi*, Çev; Salih Tuğ, İstanbul, 1989, I, 172.

⁴⁸ İbn Hişâm IV, 128.

⁴⁹ Musa Bağcı, *Hz. Peygamber'in Beşeri Yönü*, Ankara, 1999, (Basılmamış Doktora Çalışması), 177.

⁵⁰ Hamidullah, 203.

onların putlarına sövmeyin ki, onlar da sizin ilahınıza düşmanlıkla sövmesinler."⁵¹ Bu durumda aktarılan bu rivayetler kuranın belirlediği tavra terstir. O şartlarda putlara sövmeyi ile yasaklayan bu anlayış onları kırmaya hiç izin vermeyecektir. Bu rivayetler muhtemelen Hz. Ali'nin üstünlüğüne vurgu adına şia taraftarlarınca ortaya konulmuş rivayetler olsa gerektir.

Hz. Peygamber'in Evden Ayrılışı

Hicret öncesi Hz. Peygamber'in evinden ayrılıp mağaraya ulaşması konusu da sisli ve bulanık konulardan biridir. Bu konudaki rivayetlerde birçok açmazlar bulunmaktadır. Genelde bilinen rivayetler, onun Hz. Ebû Bekir'in evinde buluşup beraberce mağaraya gittiğini belirtirken,⁵² bazı rivayetler "Hz. Peygamber'in kendi başına evinden ayrıldığını ve mağaraya gittiğini, giderken Hz. Ali'ye Hz. Ebû Bekir gelirse ona yolculuk için yiyecek, deve ve rehber tedarik etmesini söylemesini ve onu mağaraya göndermesini emrettiği aktarırlar. Sonuçta meseleyi Hz. Ali'den öğrenen Hz. Ebû Bekir'in mağaraya geldiği ve Hz. Peygambere yetişince Hz. Peygamber'in onu müşriklerden biri zannettiği, acele ederken ayağını taşlara vurduğu ve ayağının kanadığı, bu kanamanın mağaraya ulaşınca kadar devam ettiği belirtilir."⁵³

Hicretin bu dönemi için anlatılan bir diğer rivayet ise: "Daru'n-Nedve'de alınan karar gereği Mekke'deki her kabileden seçilen gençlerin Hz. Peygamber'in evini kuşatıp onu evinde öldüreceğinin karara bağlandığı" şeklindedir.⁵⁴ Ancak evi kuşatanların listesinin verildiği rivayetlere baktığımızda; bu listede verilen on iki kişinin bırakınız genç olmayı, o günlerde 53 yaşlarında olan Hz. Peygamber'den daha yaşlı insanlar olduğunu görüyoruz. Bunlar o günlerde Mekke'deki lider tabakasından olan Ebû Cehl, Ukbe b. Ebi Muayt, Nadr b. Haris, Ümeyye b. Halef, Ebû Leheb, Zema b. Esvet, Ubey b. Halef gibi müşriklerdi.⁵⁵ Muhtemelen gençlerin

⁵¹ Enam, 108.

⁵² İbn Sa'd, I, 228.

⁵³ Taberî, I, 567.

⁵⁴ İbn Hişâm, IV, 125.

⁵⁵ İbn Sa'd, I, 228.

çekinebileceğinden veya ikna edilip geri çevrileceğinden endişe ederek düşmanlığına güvenilen ve kılıç kullanabilecek kimseler toplanmış olmalıdır.

Konuyla ilgili aktarılan problemleri rivayetlerden biri de şudur; Hz. Peygamber, evden ayrılırken evi kuşatan grubun başındaki Ebû Cehil, etrafındakilerle konuşurken Hz. Peygamber'in vaatlerini sıralayarak alay etmeye başlayınca, Hz. Peygamber Ebû Cehil'e hitaben: "*evet bunları ben söylüyorum, sen de o cehenneme gireceklerden birisin*" şeklinde cevap verir.⁵⁶ Bu durumda, eğer Hz. Peygamber, bu cevabı sesli olarak söyledi ise, müşriklerin Hz. Peygamber'i fark etmesi gerekirdi. Yok eğer içinden söyledi ise, o zaman cevap vermesinin hiçbir anlamı olmayacaktır. Gizlenerek kaçan bir insanın bu tür tavırlar da bulunması da biraz tuhaf gözükmemektedir.

Ayrıca bir diğer çelişki de, Hz. Peygamber evden çıkarken hem gizleniyor, hem de evi kuşatanlara kendini hissettirecek şekilde üzerlerine toprak atıyor.⁵⁷ Yine evden çıkarken üstüne bir avuç kadar toprak attığı on iki tane müşriğin nasıl oluyorsa üstleri başları toz içinde kalıyor ve bundan haberleri olmuyor, ta ki sabah olunca fark ediyorlar(!)⁵⁸ Bunlar da rivayetteki abartılar ve apaçık çelişkilerdir.

Esasen kendisine evinde o gece suikast yapılacağını öğrenen Hz. Peygamber'in evinde kalması mümkün değildir. O günü kimde geçirdiği de belli değildir.⁵⁹ Öldürüleceğini bile bile evine gitmesi, her meselede tedbiri elinden bırakmayan ve bunu ümmetine tavsiye eden bir peygamber için uygun görünmemektedir. Buna göre o, müşrikler onun evini kuşatmadan önce evinden ayrılmıştır ve yukarıda aktardığımız şekilde -Hz. Ebû Bekir'in gelip meseleyi Hz. Ali'den öğrenmesi rivayetini esas alırsak- muhtemelen evi

⁵⁶ Taberî, I, 568.

⁵⁷ İbn Sa'd, I, 228; Diyarbekrî, I, 327.

⁵⁸ İbn Hişâm, IV, 127. Müşriklerin gece baskın yapmayı sabah beklemesinin sebebi, muhtemelen Haşimilerin tek kabileyi suçlamasından çekindiklerinden ve gündüz gözüyle bu suikastın işlenmesinin daha uygun olacağını düşündüklerinden dolayı olsa gerektir.

⁵⁹ Geceyi başka bir sahabe'nin evinde geçirmiştir. Bilgi için bkz. Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, Edisyon; Cem Zorlu, İstanbul, 2005, 184, dipnot, 99.

kuşatılmadan önce mağaraya gitmiştir. Hz. Ebû Bekir de kuşatma öncesi meseleyi öğrenip mağaraya ulaşmıştır. Değilse Hz. Ebû Bekir'in bu kuşatma esnasında Hz. Ali'ye gelip durumu sorması da mümkün değildir.⁶⁰

Konuyla ilgili aktarılan, Hz. Peygamber'in yatağına yatması için bıraktığı Hz. Ali'nin başında Cebrail'in, ayaklarında ise Mikail'in nöbet tutarak onu korudukları şeklindeki⁶¹ rivayetler, muhtemelen Şiîlerce uydurulmuş olabilir. Zaten rivayetin, Şiî temayülleri bulunan tarihçi Yakubi'den gelmesi de bunu göstermektedir.

Sevr Mağarasında Saklanmaya Gidiş

Hicret konusunu incelerken Hz. Peygamber'in saklandığı Sevr Mağara'sındaki olayları incelemeyen önce Kureyşlilerin Hz. Peygamber'i mağaraya kadar takibi konusuna değinmek istiyoruz. Rivayetlerde "Suraka b. Malik'in, Mekkeliler tarafından Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in izlerini takip etmekle görevlendirildiği, Suraka'nın da mağaranın 40 zir'a⁶² yakınına kadar izleri takip ettiği" belirtilir.⁶³ Hâlbuki bütün siyer kitapları tarafından aktarılan şudur ki, Suraka burada değil, Hz. Peygamber mağaradan ayrıldıktan sonra, yolculuğu esnasında Medine yolunda Hz. Peygamber'i takip edecektir. Burada muhtemelen bir karıştırma olsa gerektir.⁶⁴ İlk kaynaklarda da yer olmadığından dolayı bu tür rivayetler ihtiyatla karşılamak gerekir.

Ayrıca rivayetlerde "ayak izlerinin mağaraya kadar ulaştığı, iz sürücülerin de mağaraya kadar bu izleri takip ettikleri" belirtilir.⁶⁵ Bu rivayetlerden Hz. Peygamber ve Ebû Bekir'in kendi izlerini

⁶⁰ Gazali, bu rivayetlerdeki çelişkilerden dolayı Hz. Peygamber'in, evinin kuşatıldığını fark etmesi üzerine Hz. Ali'yi yerinde yatması konusunda tembihleyerek, gece karanlığından ve dışarıdakilerin gafletinden istifade ile çıkıp gittiğini belirtir. Gazali, 179.

⁶¹ Yakubi, *Tarihu'l-Yakubi*, Beyrut, 1993, I, 358.

⁶² Zir'a, arşın ile aynı ölçüdedir. Arşın= 68 cm. Bkz. Asım Demir, *İslam Tarihinde İlk Kullanılan Ölçü Birimleri*, Diyarbakır, 2002, 11. (Basılmamış Çalışma)

⁶³ İbn Sa'd, I, 229; İbn Kesîr, III, 182.

⁶⁴ Bu rivayetin ravilerinin Enes b. Malik ve Zeyd b. Erkam gibi Medine'li çocuk sahabelerden ve Muğire b. Şube gibi Medine döneminin ortalarında İslam'ı seçen Taif'li biri olması da dikkat çekicidir. Bkz. İbn Kesîr, III, 182.

⁶⁵ Belazurî, I, 302.

yok etmeyecek kadar tedbirsiz oldukları ortaya çıkıyor. Hâlbuki hicret planına göre Hz. Ebû Bekir'in azatlısı Amir b. Fuheyre, Hz. Ebû Bekir'e ait keçileri bu bölgede dolaştırarak sadece bu ikisinin değil, onlara erzak taşıyan Esmâ bt. Ebi Bekir'in ve onlara günlük gelişen olayları gece gelip aktaran Abdullah b. Ebi Bekir'in izlerini de imha ediyordu. Bu kadar ayrıntılı düşünülen hicret planına göre, bu tedbirler de alınsa gerektir. Bu anlamda Mekkelilerin izleri takip ederek mağaraya ulaşması konusu itibar edilmemesi gereken problemlili bir konudur.

Bu tür rivayetleri esas alarak iz takipçilerinin izleri takip ederek mağaraya ulaştıklarını farzetsek bile, bu takip olsa olsa Sevr Dağı'nın eteklerine kadar yapılabilir. Çünkü herkesin rahatlıkla bilebileceği, tarafımızca da ziyaretimiz sırasında görülmüştür ki, Sevr Dağı diğer Mekke dağları gibi taşlıktır. İz takibi yapılabilecek şekilde bir kum veya toprak zemin bulunmamaktadır. Tarihçi Mesudî, meselenin bu boyutuna: *"Bu dağ sert ve yalçın kayalıklardan oluşmaktadır. İnsanın izlerinin çıkabileceği toprak, çamur veya kum gibi şeyler bulunmamaktadır."* sözleriyle çok güzel değinmektedir.⁶⁶ Bu durumda taşların üzerine iz bırakmak mümkün olmadığına göre böyle bir iz takibi ile mağaraya ulaşmak da mümkün değildir.

Rivayetlerdeki bir diğer paradoks ise, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in izlerini bu kadar yüksek bir tepede olan mağaraya kadar takip eden ve bölgedeki çobanlar tarafından kaçakların mağarada olabileceklerini öğrenen⁶⁷ müşriklerin biraz sonra aktaracağımız olağanüstülükleri görerek mağaraya bakmadan ayrılmalarıdır. Eğer izler mağaranın önüne kadar geliyor ve onu arayan insanlar bu mağaraya her ne olursa olsun bakmıyorlarsa, bunun mantıksal kabul edilebilir bir yanı yoktur. Belki de tek kabul edilebilir yönü hicretle ilgili aktarılan rivayetlerin abartılar içerdiği gerçeğidir.⁶⁸ Hatta bazı bilginler Hz. Peygamber'in Medine yolu tarafında değil, ters istikamette saklandığından dolayı müşrikler tara-

⁶⁶ Mesudî, *Mürûcu'z-Zeheb*, Beyrut,1997, II, 174.

⁶⁷ Diyarbekrî, I, 328; Muhammed Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammet'in Hayatı*, Çev: Vahdettin İnce, İstanbul, 2000, I, 312.

⁶⁸ Caetani, *İslam Tarihi*, Çev: H. Cahit Yalçın, İstanbul, 1924, III, 59.

findan bulunamadığını, dolayısıyla müşriklerin mağarayı aramadıklarını belirtirler.⁶⁹

Mağaradaki Olağanüstü Olaylar

Hicret sırasındaki olağanüstülüklerin en fazla önemle anlatılanları, Hz. Peygamber mağara iken meydana geldiği aktarılan hâdiselerdir. Rivayetlere göre, “Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir mağaraya girdikten sonra onları gizlemek için Allah’ın emriyle mağaranın girişinde bir akasya ağacı oluşmuş,⁷⁰ ayrıca bir çift güvercin bu ağacın üzerine yuva yapıp yumurtalar bırakmış, yine mağaranın girişine bir örümcek ağ örmüş,⁷¹ içeride ise Hz. Peygambere zarar vermemesi için bir deliği ayağıyla kapatan Hz. Ebû Bekir’i yılan ısırması ve Hz. Peygamber, yılan tarafından sokulan kabarıklığı eliyle sürerek iyileştirilmiştir.⁷² Yine Müşriklerin mağaraya girmesi durumunda Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir’in binip kaçabilecekleri demirlemiş hazır bir geminin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ebû Bekir’e gösterildiği” şeklinde rivayetler bulunmaktadır.⁷³

Şimdi bu hâdiseleri ele alalım. Mağaranın ağzında ağacın oluşması, örümceğin ağ kurması, güvercinin yuva yapması meselesi, birçok ayrıntıyı bize aktarmalarına rağmen, ilk siyer kaynaklarından Taberî ve İbn Hişam’da geçmemektedir. Belazurî’de ise sadece örümcek olayından bahsedilmektedir.⁷⁴ Ayrıca hadis kaynaklarında uzunca anlatılan hicret olayları sırasında bu olaylar aktarılmamaktadır.⁷⁵ Bu tip bilgiler daha çok muahhar kaynaklarda bulunmaktadır.⁷⁶

⁶⁹ R. Dozy, *Tarihte İslamiyet*, Çev: Abdullah Cevdet, İstanbul, 1908, I, 83.

⁷⁰ Diyarbekrî, I, 327.

⁷¹ İbn Sa’d, I, 229.

⁷² Diyarbekrî, I, 327; Beyhaki, *Delailü'n-Nübüvvet*, Beyrut, 1985, II, 477.

⁷³ İbn Kesir, III, 183.

⁷⁴ Belazurî, I, 302.

⁷⁵ Sa’dece İbn Hanbel’in Müsned’inde örümcek olayı geçer. Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, trz., I, 348. İbn Hanbel’de geçen rivayetin ravisinin güvenilir olmadığı hakkında bkz. İbn Kayyim El-Cevziyye, *Zadu'l-Mead*, Trc ve Thk; Muzaffer Can, III, 1056. dipnot, 20.

⁷⁶ Bağcı, 177.

Bu rivayetlerin ravilerine de rical bilgileri tarafından çok esaslı tenkitler yapılmıştır.⁷⁷ Misal olarak verecek olursak, Zehebî el-Mizan'da rivayetin ravisi Avn b. Amr hakkında Buhari'nin "meçhul münker" dediğini, rivayetin diğer ravisi Ebû Musab'ın bilinmediğini anlatır.⁷⁸ İbn Kayyim el-Cevzi, ravilerin zayıflığına değinirken,⁷⁹ Süleyman Nedvî bu rivayetlere esaslı tenkitler yaparak raviler hakkında Yahya b. Main'in "hiçtir" dediğini ve bu anlatılan olayların hepsinin, masal ve hikâyeden ibaret olduğunu belirtir.⁸⁰ Bu türden rivayetlere genelde olumlu yaklaşan İbn Kesir bile kendi aktardığı ve yukarıda verdiğimiz; hazırlanmış bir gemiden bahseden rivayet için: "bu konuda kuvvetli veya zayıf bir rivayet ve senedin bile bulunmadığını" belirtir.⁸¹

Hız. Ebû Bekir'i yılan sokması meselesine gelince, İbn Hişam gibi ilk kaynaklar, Hız. Hız. Ebû Bekir'in yılan gibi hayvanlardan temizlemek için mağaraya önce girip temizlik yaptığını bildirir, ancak bu sokma hadisesinden bahsetmez. Bu rivayet de ilk kaynaklar da bulunmayan, sonradan ortaya konulmuş bir aktarımdır. Zehebî ravinin sağlam olmayıp münker ve meçhul olduğunu belirtilir.⁸² İbn Kesir, bu rivayette gariplik ve münkerlik vardır demektedir.⁸³ Hız. Peygamber ve Hız. Ebû Bekir'in Sevr Mağarası'nda saklandıkları sırada meydana geldiği aktarılan bu olay, anlatım tarzından da sonradan ortaya konulduğu anlaşılmalıdır.⁸⁴

Bu sebeplerle bu tür rivayetler ihtiyatla karşılanmalıdır. Rivayetlerdeki bir takım ayrıntılar muhtemelen abartılmıştır. Zira ayrıntılar hayalleri, hayaller ayrıntıları besler.⁸⁵ Ağaç yetişmeyen bir yerde akasya veya püsküllü bir ağaç türünün yetişmesi,⁸⁶ hem

⁷⁷ Şibli, I, 200.

⁷⁸ Zehebî, *Mizanu'l-İtidal*, Beyrut, 1995, V, 370.

⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zadu'l-Meat*, Beyrut, 1990, III, 52.

⁸⁰ Bu konuda yapılmış detaylı ravi tahlilleri için bkz. Nedvî, III, 184.

⁸¹ İbn Kesîr, III, 183.

⁸² Zehebi, *Siyer-u Alamu'n-Nübela*, Beyrut, 1997, I, 268; İbn Kayyim El-Cevziyye, *Zadu'l-Mead*, Trc ve Thk; Muzaffer Can, III, 1056. dipnot, 25.

⁸³ İbn Kesîr, III, 180.

⁸⁴ Demircan, 123.

⁸⁵ Demircan, 126.

⁸⁶ Diyarbekri, I, 327.

ağacın hem örümceğin ikisinin birden mağarayı kapatması gibi gariplikler bir tarafa, müşriklerin mağara etrafında dolaştığı ve Hz. Ebû Bekir'in korktuğu sırada, Hz. Peygamber neden bu olayları aktararak korkmamasını söylemiyor da, Kur'an ifadesiyle: "*Allah bizimledir*"⁸⁷ veya "*üçüncüleri Allah olan iki kişiden*" bahsederek moral vermeye çalışıyor?⁸⁸ Hâlbuki bu görünen somut mucizelerden(!) ağaçtan, örümcekten, güvercinden bahsederek moral vermesi gerekirdi.⁸⁹ Sonuçta: "*Ağaç, güvercin, yılan ve gemi rivayetleri senet itibariyle zayıf ve de ilmi ölçüler ile de uyuşmamaktadır. Aslı yoktur. Bunlar Hz. Ebû Bekir'i üstün tutma gayretiyle ortaya atılan yalanlardır.*"⁹⁰

Mağara ile ilgili aktarılan abartılar bunlarla sınırlı değildir. Nitekim müşrikler mağara çevresinde onu ararlarken, Hz. Peygamber'in ayakta namaz kıldığı belirtilir.⁹¹ Bu gün bütün hüccacın bildiği ve tarafımızdan da gözlenen bir gerçektir ki, Sevr mağarasında ayakta namaz kılınması mümkün değildir. Bu abartı işi o kadar ileri götürülmüştür ki, Hz. Ebû Bekir'in oğluna: "*insanlar arası tehlikeli bir olay vuku bulduğunda mağaraya sığınmasını, oraya rızkının her gün sabah akşam geleceğini.*" belirttiği nakledilir.⁹² İlk halife olduğu gün çocukları aç kalacağı için pazara rızk aramaya koşan ve bu yüzden kendisine maaş bağlanan bir insanın İslam'da kabul edilmeyen bir tarzdaki bu tevekkül anlayışını söylemesi mümkün gözükmemektedir.⁹³

Tarihçilerimiz meseleyi bu noktada bırakmamışlar, örümceğin marifetlerinin bununla kalmadığını, Hz. Davut (as)'a da yardım ettiğini, ayrıca Hz. Hüseyin'in torunu olan Zeyd b. Ali'nin 122/740 tarihinde Emevilere karşı isyanı sonucu öldürülüp cesedi

⁸⁷ Tevbe Suresi, 40.

⁸⁸ Buhari, Libas, 16; Müslim, Fedailü's-Sahabe, 1; Tirmizi, *Sünen*, İstanbul, 1981, Tefsir,10.

⁸⁹ Bkz. Heykel, I, 314.

⁹⁰ İbn Kayyım El-Cevziyye, *Zadu'l-Mead*, Trc ve Thk; Muzaffer Can, III, 1056, 25.dipnot. (Bu tür uydurmalar muhtemelen Sünni paradigma tarafından Şia'nın Hz. Ali'yi ön plana alma gayretine karşı ortaya koyulmuştur.)

⁹¹ İbn Kesir, III, 181.

⁹² İbn Kesir, III, 183.

⁹³ Bkz. İbn Sa'd, III, 183.

yakılarak külleri Fırat nehrine atılmadan⁹⁴ önce çıplak cesedinin asıldığı sırada, örümceğin onun avretinin görünmemesi için avretini örttüğünü belirtirler.⁹⁵ Buna göre onun katledilmesine ve cesedinin yakılmasına ses çıkarmayan Allah, cesedinin görünmemesi için örümcek göndermiş olmaktadır.(!) Mağaranın önüne yuva yapan güvercin hakkında da Allah'ın bu güvercine mükafat olarak onu mübarek kıldığı ve onu hareme yolladığı, Mekke'deki güvercinlerin bu iki güvercinin soyundan geldiği belirtilir.⁹⁶

Konuyu bitirmeden önce şunu da ifade edelim ki, bu olayları "Hz. Peygamber'in emrine örümceğin ve güvercinin amade edilmesi"⁹⁷ şeklinde bir ifade tarzıyla çözmek de mümkün değildir. Olay aslında Hz. Peygamber'i dağ-taş demeden arayan müşriklerin birçok kovuk ve mağaranın bulunduğu Sevr Dağı'nda onu bulamamalarıdır.⁹⁸ Zaten bu kadar geniş bir arama alanında müşrikler onları daha çok Sevr mağarası'nın bulunduğu Yemen yönünde değil, tam ters istikametteki Medine yönünde arıyorlardı.

Hicret Yolcularının Bir Çobandan Süt İstemeleri

Hicret yolculuğu sırasında meydana geldiği belirtilen birçok hari-kulade olaylardan bahsedilir. Bunlardan biri de bir çobana uğrayıp ondan süt istemeleri ve süt vermeyen bir koyundan mucize eseri olarak süt sağıp içmeleridir. Bu konuda birçok değişik rivayet gelmiştir.⁹⁹ Bu konudaki rivayetlerde birçok karıştırmalar yapılmıştır.¹⁰⁰ Misal verecek olursak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Peygamber'in hicretten önce Mekke Dönemi sırasında yanına uğrayıp süt içtikleri ve Müslüman olmasına sebep oldukları Abdullah b. Mesut ile ilgili rivayet, karıştırılarak hicret rivayetleri içinde anlatılmaktadır.¹⁰¹ Bu konuda Buhari'de geçen bizzat Hz. Ebû Bekir'den gelen bir rivayete göre ise anlatılanların tersine Rasulullah, yolda susa-

⁹⁴ Taberî, IV, 193.

⁹⁵ Diyarbekrî, I, 328.

⁹⁶ İbn Kesîr, III, 182.

⁹⁷ Demircan, 126.

⁹⁸ Ahmet Çelebi, *Hz Muhammed'in Hayatı*, Çev: Hasan Fehmi Ulus, İstanbul, 1997, 73.

⁹⁹ Bu rivayetlerin detayları için bkz. İbn Kesîr, III, 187 vd.

¹⁰⁰ Bu rivayetlerin rivayet analizleri için bkz. Nedvî, III, 184.

¹⁰¹ İbn Kesîr bu karıştırmanın olduğunu belirtir. İbn Kesîr, III, 185.

Yınca bir çobana koyunlarında süt olup olmadığını sormuşlar, o da olduğunu söyleyince sağmasını rica etmişler ve içmişlerdir. Bu olayı da bizzat Hz. Ebû Bekir anlatmaktadır ve bir mucizeden bahsetmemektedir.¹⁰² Olayı bu şekilde anlamının bir mahsuru olmasa gerektir. Yolcuların bu şekilde davranması kadar da normal bir şey yoktur.

Bu olayla ilgili olarak aktarılan süt vermeyen koyundan süt çıkartılması gibi harikulade olaylar, Demircan'ın yerinde ifadesiyle; *"Ümmü Mâbed kıssasından esinlenerek uydurulmuştur. Zira Hz. Peygambere yakışan adım başı mucize göstermesidir."*(!)¹⁰³

Bu arada anlatılan birçok hikâye ve uydurma olay bulunmaktadır. Bunları detaylıca aktarmayı zait görüyoruz. Sadece daha iyi anlaşılması için artık pes dedirttiren bir rivayet örneği ile iktifa ediyoruz. Rivayete göre, "Hz. Peygamber hicreti sırasında bir kadından su istemiş, o da vermemiş bunun üzerine Hz. Peygamber o kadını kayaya çevirmiş ve bu kaya hala orada duruyormuş."¹⁰⁴

Hz. Peygamber, kendisine Mekke dönemi boyunca dövme, sövme, üzerine işkembe koyma dahil yapmadıkları işkenceleri bırakmayan Ebû Cehil, Ukbe b. Ebi Muayt gibilerini, ayrıca öldürmek üzere evini kuşatan müşrikleri, yine hicret sırasında onu yakalayıp öldürmek üzere peşinden koşan Suraka'yı taşlaştırmıyor da, su isteğine olumsuz cevap vermekten başka suçu olmayan bir kadını kayaya çeviriyor. Eğer su vermemek taşlaşma sebebi olacaksa, Boykot yıllarında Müslümanlara yiyecek ve su vermeyerek açlıktan çocukların çığlıklar atarak ölmelerine sebep olanlar taşlaşması gerekmez miydi?¹⁰⁵ Bütün bu anlatılanlar, kendisine su vermeyeni taşa çevirecek kadar taş kalpli bir şekilde tasvir edilen o merhametli peygambere iftiradan başka bir sözcükle açıklanamaz.

Ümmü Mâbed Olayı

Rivayetlere göre, hicret yolcuları Ümmü Mâbed isimli kadının çadırına uğramışlar ve bu kadından süt istemişler, -o sene kıtlık

¹⁰² Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 44; ayrıca bkz. İbn Kesîr, 187.

¹⁰³ Demircan, 130.

¹⁰⁴ Suheyli, IV, 149.

¹⁰⁵ Belazuri, I, 269.

vardı¹⁰⁶ kadın da koyunlarda süt olmadığını söyleyince orada bulunan kısır bir koyunu sağıp hem kendileri içmişler,¹⁰⁷ hem de çadır sahibine içirmişler, arta kalanını da kadının kocası gelince içmiştir. Ümmü Mabed, durumu soran kocasına, Hz. Peygamber'in fizikî yapısını şemailini uzunca aktarmıştır.¹⁰⁸ Hz. Peygamber'in sağdığı bu kısır koyunun, hicretin on sekizinci senesine kadar kaldığı ve kıtlık durumlarında süt verdiği belirtilir.¹⁰⁹

Bu olay, ilk siyer kaynaklarından Taberî ve İbn Hişam'da ve hadis kaynaklarında geçmemektedir.¹¹⁰ Sadece biraz ilerde bahsedeceğimiz, bir cinin Mekke'ye gelip hicret yolcularının durumunu haber vermesi olayından bahsederken, hicret yolcularının Ümmü Mabed'in çadırına uğradıkları anlatılmakta, ancak bu aktarılan mucizelerin hiç birinden bahsedilmemektedir.¹¹¹ Ümmü Mabed rivayetinin sıhhati ile ilgili olarak çok uzun tahliller yapan Süleyman Nedvî, rivayetin ravileri konusunda birçok problemlerin olduğunu, bazı ravilerin sahabeden olup olmadıklarının belli olmadığını, yine bazı ravilerin meçhul olduğunu, Zehebî'nin bu rivayetlerin hiç birinin senetlerinin sahih olmadığını söylediğini, ayrıca Ümmü Mabed'in yaptığı Hz. Peygamber'in şemailini tanıtan uzunca anlatımının uydurma olduğunu, yine hicret senesinde kıtlık olduğunun sabit olmadığını aktarır.¹¹² Rivayetle ilgili birçok açmazlar bulunmaktadır. Bazı rivayetlerde tek koyundan süt sağılırken, bazılarında birden fazla koyun sağılmıştır.¹¹³ Hâlbuki eğer mucize gerekiyorsa, tek koyundan çıkan sütün herkesi doyurması daha etkili bir durum olurdu.

Ümmü Mabed, kıssası rivayetleri incelendiğinde olayların tasvirinde uydurmaların rivayete ilave edildiği izlenimi çıkmakta-

¹⁰⁶ İbn Kesîr, III, 192.

¹⁰⁷ Diyarbekrî, I, 331.

¹⁰⁸ İbn Sa'd, I, 231.

¹⁰⁹ Belazurî, I, 304-305.

¹¹⁰ Ümmü Mabed rivayeti daha çok muahhar kaynaklarda aktarılmaktadır. Bu kaynakların listesi için bkz. İbn Kayyım El-Cevziyye, *Zadu'l-Mead*, Trc ve Thk; Muzaffer Can, III, 1059, 29. dipnot.

¹¹¹ İbn Hişam, IV, 139; Taberî, I, 570.

¹¹² Nedvî, III, 186.

¹¹³ İbn Kesîr, III, 191.

dır. Bu kıssa ile ilgili aktarılan olayın benzer rivayetlerinden, bu rivayetin ilavelerle başka şekle sokulmuş olduğu ihtimali bulunmaktadır.¹¹⁴ Aslında yukarıda da aktardığımız gibi yolcular, yolculuğun gereği olarak gereksinimlerini uğradıkları yerlerden talep ederler. Hz. Peygamber de hicreti sırasında Ümmü Mabe'd'in çadırına uğramış, açlığın ve susuzluğun getirdiği zorunlulukla oradan süt istemiş ve verilen sütü içmiştir.¹¹⁵ Bunun dışında aktarılanlar yüceltme amacıyla yapılan abartmalardır.

“Cin”in Haber Getirmesi

Rivayetlere göre Mekke'deki Müslümanlar, hicret eden Hz. Peygamber ve yanındakileri merak ediyorlardı. Hz. Peygamber'in Mekke'den ayrılışının üçüncü günü bir cin Mekke'nin aşağı tarafından yukarı tarafına kadar çıktı ve beyitler söyleyerek hicret yolcularının hicret sırasında takip ettikleri yolu anlattı.¹¹⁶ Onun sesini duyuyorlar, ancak şahsını göremiyorlardı.¹¹⁷ Böylece Mekke'deki Müslümanlar yolcuların durumunu öğrenip rahatlamışlardı.¹¹⁸

Bu olay, daha önce anlattığımız şeytanın, Akabe Bey'atlarını müşriklere haber vermesi olayına benzer bir olaydır ve o vesileyle belirttiğimiz gibi, ne bundan önceki Mekke Dönemi'nde ne bundan sonraki Medine Dönemi'nde sahabeler için böyle bir haberleşme türü ve iletişim olayı görülmemiştir. Bu rivayet, Cahiliyye dönemi yaygın bir algılama olan; cin ve şeytanın insanlar üzerindeki güçlü bir etkisi olduğu inancının bir yansıması olsa gerektir.

Ayrıca rivayetlerde bazı açmazlar bulunmaktadır. Rivayetlerde yolculuğu anlatan cinin Mekke'ye üçüncü gün geldiği açıkça zikredilmektedir.¹¹⁹ Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in mağarada üç gün kaldıkları da açıktır.¹²⁰ O halde bu haber getiren cin, hicret

¹¹⁴ Demircan, 130.

¹¹⁵ Gazali, 186.

¹¹⁶ Taberî, I, 570.

¹¹⁷ İbn Sa'd, I, 229.

¹¹⁸ İbn Hişâm, IV, 139.

¹¹⁹ Taberî, I, 570.

¹²⁰ İbn Hişâm, IV, 135.

yolcuları yolun yarısındaki Kudeyt bölgesinde¹²¹ Ümmü Mabe'd'in çadırına uğradıkları haberini nasıl getirebiliyor? Bu durumda cinin, hicret yolcuları Ümmü Mabe'd'in çadırına uğramadan önce uğrayacaklarını bilerek bunları aktarmasını gerektirir ki bu da mümkün değildir. Bu durum rivayetin en belirgin açmazıdır.

Bu olay, muhtemelen Mekke'de Müslümanlığını gizleyen birinin,¹²² müşriklerin takibatına rağmen Hz. Peygamber'in nasıl kurtulduğunu anlatan ve Mekkelilerden intikam almak için söylemiş olduğu şiirlerin, Müslümanlar arasında yayılması ve ilaveler yapılarak efsaneleştirilmesidir. Zaten bu cinin söylediği şiirde; iki kişiden bahsetmesi de gösterir ki bu şiirleri söyleyen şair, hicrete tam vukufiyeti olmayan, rehber Abdullah b. Üreykit ve Amir b. Fuheyre'nin hicrete katıldıklarından haberi olmayan biridir. Eğer bu aktaran bir cin olsaydı hicreti gerçekten gözetleyerek, gelip olayı tam olarak anlatabilecekti.¹²³ Şiirin metnine de bakılırsa süt verdiği iddia edilen mucize koyunun bundan sonraki tarihlerde artık her geliş gidişinde süt verdiği bahsedilmektedir. Bu da bu şiirin sonradan yazıldığını gösteren kanıtlardandır. Nitekim Hz. Peygamber'in hicretiyle ilgili daha sonraları da birçok şiir ve mersiyeler yazılmıştır.¹²⁴

Suraka'nın Takibi

Rivayetlere göre "Müdlîc kabilesinden Suraka b. Malik b. Cu'şum, Mekkelilerin yakalayana verecekleri yüz develik ödülü almak üzere dört kişilik hicret kafilesini takibe çıkar. Takip sırasında atı üç defa arka arkaya tökezlenir ve düşer. O, her düşüşünde kalkar fal oklarına bakar,¹²⁵ fal oklarından da olumsuz yönde tavsiyeler çıkmasına rağmen iki mızraklık bir mesafe kalıncaya kadar takibini sürdürür. Ancak en sonunda atından düşer¹²⁶ ve atın ayağının

¹²¹ Hicret yolculuğunun güzergâhlarının çizimi için bkz. İbrahim Sarıçam, *Hz Muhammet Ve Evrensel Mesaj*, Ankara, 2003, 123.

¹²² Gazali, 186.

¹²³ İbn Hişâm, IV, 139.

¹²⁴ H. İbrahim Şener, "Hicretle İlgili Şiirler ve Tahlilleri", *İstem*, Konya, 2004, yıl: 2 sayı:4, 73.

¹²⁵ Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 44.

¹²⁶ Diyarbekri, I, 331.

saplandığı yerden ateş ve duman yükselince Hz. Peygamber'den eman diler."¹²⁷ Taberî bu olaydan bahsetmemektedir.¹²⁸

Suraka olayında öncelikle tek kişinin dört kişiyi takip etmesi, saldırması ve dört kişinin ondan korkması olayının problemlili olduğunu düşünüyoruz.¹²⁹ Ayrıca rivayetlerdeki tabloya göre Suraka bu kargaşalık sırasında Hz. Peygamber'in duasını işitiyormuş. Buna göre onun duyabilmesi için Hz. Peygamber'in adeta haykırarak dua etmesi lazımdır. Yine eğer Hz. Peygambere okuduklarını işitecek kadar yaklaştıysa, düşse bile kalkıp rahatlıkla onları yakalayabilirdi. Çünkü deve ile yolculuk ediyorlardı.¹³⁰ Rivayette ilginç bir şekilde Hz. Peygamber, Suraka'nın aleyhine dua edince Suraka atı kuma saplanıyor.¹³¹ Suraka, atının kurtulması için yalvarıyor, Hz. Peygamber dua ediyor, at kurtuluyor, buna karşın Suraka yine saldırıyor Hz. Peygamber tekrar dua ediyor.¹³²

Bu arada Suraka'nın hicret sırasında Müslümanlığı kabul etmediği, sekiz sene sonra Mekke fethi sırasında Müslüman olduğu kesin olmasına rağmen,¹³³ rivayetlerde sanki İslam'ı kabul etmiş, Müslüman olmuş bir kişi portresi çiziliyor. Buna göre o, Hz. Peygamber'in duasına sığınıyor, onlara yardım ediyor, geri dönerek gelenleri çeviriyor, hatta durumu fark eden Ebû Cehil'e şiirlerle başından geçen mucizeleri anlatıyor, dahası bu şiirlerde Hz. Peygamber'in delilli bir peygamber olduğunu söylüyor. Eğer böyleyse neden İslam'a girmiyor da Mekke Fethi'ne kadar bekliyor?¹³⁴ Hz. Peygamber'i peygamber olarak vafeden ve bu kadar mucizeye

¹²⁷ İbn Sa'd, I, 232.

¹²⁸ Belki de bu olayın etkisiyle muhtemelen Suraka'ya karşı düşmanlıkla uydurulan bir rivayet Taberî'de geçmektedir. Buna göre Kureyşliler, Bedr savaşına hazırlanırken Şeytan, Suraka'nın kılığına girip Mekkelileri savaşa teşvik etmiştir. Bkz. Taberî, II, 25.

¹²⁹ Bu dört kişi isteseler onu öldürürlerdi. Bkz. Sarıçam, 122.

¹³⁰ Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 44.

¹³¹ Bazı tarihçiler Suraka'nın atının ayaklarının saplanmadığını Sa'dece atının şaha kalkması veya ayaklarının taşa takılması neticesinde korkuya kapıldığını belirtirler. Emile Dermenghem, *Hz. Muhammed'in Hayatı, Çev; Reşat Nuri Güntekin, İstanbul, 2006, 149.*

¹³² İbn Sa'd, I, 232; Ebû'l-Fida, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Beyrut, trz, I, 189.

¹³³ Belazuri, I, 305.

¹³⁴ Beyhaki, II, 489; Suheyli, IV, 141.

şahit olan bir insanın sekiz yıl sonra Müslüman olması da¹³⁵ bunların mucizeler değil, sonradan kurgulanmış rivayetler olduğunu gösteren kanıtlardandır. Aslında bütün bunlar, kitaplarımızda harikulade olaylar çerçevesinde geliştirilip örülen ve Hz. Peygamber'i öldürmeye gelen bir zorbanın, bir anda koruyucu konumuna geçmesi şeklinde bir olay olarak aktarılmıştır.¹³⁶

Bir diğer garip anlatım ise ilk kaynaklarda geçmeyen bir rivayettir. Buna göre Suraka ile Hz. Peygamber adeta koyu bir sohbe başlarlar. Bu sırada Hz. Peygamber, Suraka'ya gelecekle ilgili müjdelere sadedinde,¹³⁷ Kısra'nın bileziklerini koluna takacağı müjdesini verir.¹³⁸ Müslümanlığı kabul etmeyen bu insana bu şekilde müjdelere verilmesi pek makul gözükmemektedir. Bu yüzden bu rivayet muhtemelen sonradan kurgulanmış bir rivayettir.¹³⁹

Suraka olayını izah ederken karşımıza çıkan en ilginç paradoks, Suraka'nın atından her düşüşünde fal oklarına bakması ve fal okları ona üç defa yaptığı işin yanlış olduğunu söylemesine rağmen yoluna devam etmesidir. Kur'an bize: "*içki, kumar, fal okları şeytanın amelinden birer murdardır.*"¹⁴⁰ diye nitelermeler yaparken biz, Hz. Peygamber'in büyüklüğünü ispat için, fal oklarının bile onu desteklediğini gösterme sadedinde bir mucizeden bahsediyoruz. Yani bir anlamda Hz. Peygamber için fal oklarında fayda umuyoruz, fal oklarından bile mucize üretiyoruz. O yüce insanın bu tür mucizelere ihtiyacı yoktur, o bütün bunlardan berîdir.

Suraka'ya Eman Verilmesi Meselesi

Rivayetlerde Suraka konusu aktarılırken,¹⁴¹ Suraka'nın bu zor şartlar altında korku ve endişe altında¹⁴² Hz. Peygamber'den eman

¹³⁵ İbn Kesîr, III, 282.

¹³⁶ Benzer bir kurgulanmış anlatım örneği, Hz. Ömer'in Müslüman oluşu olayı için anlatılır. Bkz. Mehmet Azimli, *Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu İle İlgili Rivayetin Tarihsel Bağlamda Farklı Bir Şekilde Okunuşu*, İslamiyat, Ankara, 2003, sayı I.

¹³⁷ İbnü'l-Esir, II, 105.

¹³⁸ Suheyli, IV, 141.

¹³⁹ Süleyman Nedvî, Hz. Peygamber'in gelecekle ilgili söylediği birçok rivayeti kitabına alıp incelemesine rağmen bu rivayeti gaybula ilgi haberler bölümüne almamıştır. Nedvî, III, 126 vd.

¹⁴⁰ Maide, 90.

¹⁴¹ Belazurî, I, 305.

istediği,¹⁴³ bunun üzerine Hz. Peygamber'in de ona eman yazdırdığı belirtilir.¹⁴⁴

Eman meselesi problemlı bir meseledir. Aslında bu eman isteme meselesi rivayetin kendi içinde bir açmazdır. Memleketinden korkular içerisinde gizlenerek ayrılan bir insanı yakalamak üzere takip eden birisinin eman istemesi zor bir ihtimaldir.¹⁴⁵ Bir insanın eman istemesi için saldırıya uğraması gerekir. Burada saldıran Suraka'dır. Saldırısının başarısız olduğunu farz ettiğimizde bile, hicret yolcuları ona saldırmıyorlar ki eman istesin. Bu anlamda bu olay muhtemelen bir kurgudan ibarettir.

Ayrıca bu emanın yazılıp yazılmadığı da şüphelidir. Zaten hiçbir rivayette emanın metni bulunmamaktadır.¹⁴⁶ Suraka'nın bu emana nasıl bir ihtiyacı olup olmadığı bir yana, yurdundan kaçan ve yolda yanında yiyecekleri dahi bulunmadığı için çadırlara uğrayıp yiyecek isteyen bu yolcuların, o zaman için oldukça külfetli bir iş olan taş, kemik, deri vs.¹⁴⁷ yazı malzemesini yanlarında taşımaları mümkün değildir.¹⁴⁸ Rivayetlerdeki bir diğer açmaz, emanı yazdığı belirtilen Hz. Ebû Bekir¹⁴⁹ veya Amir b. Fuheyre'nin¹⁵⁰ okuma yazma bilip bilmedikleri konusudur. Amir bir azatlı köledir ve Mekke'deki okur-yazarlar listesinde ikisinin de isimleri geçmemektedir.¹⁵¹ Onların okuryazarlığını savunanlar bile sadece Suraka olayını delil olarak vermek zorunda kalmışlardır.¹⁵²

¹⁴² Rivayetler olayı öyle anlatmaktadır ki; Süreka korku içinde kaçan bu insanın, geleceğinin parlaklığını adeta tahmin ettiği için(!) ondan eman istemiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

¹⁴³ Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 44.

¹⁴⁴ İbn Hişâm, IV, 141.

¹⁴⁵ Demircan, 133.

¹⁴⁶ Muhammed Hamidullah, *el-Vesaıku's-Siyasiyye*, Çev; Vecdi Akyüz, İstanbul, trz, 58.

¹⁴⁷ İbn Hişâm, IV, 141.

¹⁴⁸ Demircan,133.

¹⁴⁹ İbn Hişâm, IV, 141.

¹⁵⁰ Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 44.

¹⁵¹ Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, Beyrut, 1991, 457.

¹⁵² Mustafa Azami, *Asr-ı Saadette Vahy Katipleri''*, *Asr-ı Saadette İslam*, Çev; Durak Puzmaz, Editör; Vecdi Akyüz, İstanbul, 1994, I, 386.

Suraka'ya emanın yazılması meselesinde Adnan Demircan'ın da yerinde bir tespiti ile bir karıştırma yapılmıştır.¹⁵³ Hz. Peygamber, hicretin ikinci yılında Zü'l-Üşeyre Gazvesi sırasında Suraka'nın da mensubu bulunduğu Müdlic oğullarına misafir olmuş, burada aşırı derecede ikram görmüş, onlarla bazı antlaşmalar yapmış¹⁵⁴ ve emanlar vermişti.¹⁵⁵ İşte muhtemelen burada verilen emanlar ile hicret olayı sırasındaki yaşananlar arasında irtibat kurulmuş ve Suraka'ya eman verilmesi hikâyesi kurgulanmıştır.

Büreyde b. Husayb'in Müslüman Olması

Hicretle ilgili aktarılan rivayetlerden biri de Büreyde b. Husayb'in¹⁵⁶ kendi topraklarından geçen hicret yolcularıyla karşılaşması ve Hz. Peygamber'in onlara İslam'ı teklif etmesiyle Müslüman olmaları olayıdır.¹⁵⁷ Bu olay, genelde ilk kaynaklarımızda ve Kütüb-ü Tisa dediğimiz dokuz hadis kitabında aktarılmamaktadır. Hz. Peygamberle konuşup, konuşma üslubundan etkilenmeleri şeklindeki detaylar ise daha çok muahhar kaynaklarda bulunmaktadır.¹⁵⁸ Rivayet hakkında çok önemli bazı tenkitler olmasına rağmen,¹⁵⁹ Büreyde'nin o tarihten bir müddet sonra Medine'ye yerleşmesi ve Hz. Peygamber'in emrine girip haraç memuru¹⁶⁰ olması gibi olaylar Büreyde'nin hicret sırasında Hz. Peygamber'in üslubundan ve hoş tavırlarından etkilenerek Müslüman olduğu şeklindeki rivayeti destekleyen unsurlar olarak düşünülebilir.

¹⁵³ Demircan, 132.

¹⁵⁴ Belazurî, I, 336; Hamidullah, I, 472.

¹⁵⁵ Mehmet Ali Kapar, *Hz. Peygamber'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul, 1987, 216.

¹⁵⁶ Büreyde hakkında fazla bilgi için bkz. Zehebî, *Siyer-u Alamu'n-Nübela*, II, 469; Ahmet Önkal, "Büreyde" *DİA*, İstanbul, 1991, IV, 492.

¹⁵⁷ Belazurî, I, 304.

¹⁵⁸ Kaynakların listesi için bkz. Zekeriya Güler, "Hicret sırasında Hz. Peygamber'in Üslubundan Etkilenerek Müslüman olan Büreyde b. Husayb Hadisesi Ve Günümüze Yansımaları", *İstem*, 2004, sayı, 4, s. 63.

¹⁵⁹ Zehebî, rivayetin ravilerinden Evs'in metruk olduğunu belirtir. Bkz. Zehebî *Siyer-u Alamu'n-Nübela*, I, 275; Ayrıca rivayetin aslının olmadığı konusunda bazı hadisçilerden ciddi tenkitler bulunmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *el-Kelîmu't-Tayyib*, Thk; Muhammed Nasruddin el-Elbani, Beyrut, 1405, 125, Elbanî'nin ilgili dipnotu.

¹⁶⁰ Belazurî, I, 621.

Hicretle ilgili olayların tahlillerine son vermeden önce bir iki anekdotu da aktarıp, çalışmamızı sonuçlandırmak istiyoruz.

Hicretle ilgili anlattığımız ve değerlendirmeye tabi tuttuğumuz bu kadar olaya rağmen, hicret boyunca bu olayları gözlemleyen rehber Abdullah b. Üreykıt'ın Müslümanlığı tercih etmemesi de ilginç bir olaydır. Eğer şimdiye kadar anlatılan bu mucizevî türden olayların şahidi ise, herhalde Müslüman olması gerekirdi diye düşünüyoruz. Ancak tarihen sabittir ki, daha sonraki yıllarda bile İslam'a girmediği kesindir.¹⁶¹ Bu da şimdiye kadar anlattığımız türde olayların gerçekleşmediğinin kanıtlarından biri olsa gerektir ve zaten bu türde rivayetlerin çoğu Hz. Peygamber'in vefatından asırlar sonra yazılmış kitaplarda mevcuttur.¹⁶²

Hicret konusunu son bir anekdotla bitirmek istiyoruz. Hz. Peygamber'in hicreti sırasında yolda rastlayan ve Hz. Ebû Bekir Şam'a giden tüccarlardan olduğundan dolayı onu tanıyanlar, ona Hz. Peygamber'i göstererek kim olduğunu sordular. Hz. Ebû Bekir de "yol rehberi" olduğunu söylemiştir.¹⁶³ Aynı şeyler Medine'de de gerçekleşti. Medine'ye ulaştıkları sırada Hz. Peygamber, sukut edip bir kenara oturmuştu. Ensar, Hz. Ebû Bekir'i peygamber zannettiler. Biraz sonra Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygambere hürmet ve hizmetini görünce onu tanıyabildiler.¹⁶⁴ Bu türden olaylar da göstermektedir ki, Hz. Peygamber, zorluklar altında gizlenerek, aç kalarak, kimliğini saklayarak, tanınmadan yoluna devam etti ve nihayet Medine'ye ulaştı.

Sonuç

Hz. Peygamber'in hicreti etrafında anlatılan bazı olağanüstü olayları konu edindiğimiz bu çalışmamızda, Hz. Peygamber'in Mekkeden ayrılmadan önceki meydana gelen olaylardan başlayarak Medine'ye varışına kadarki yolculuğu sırasında yaşandığı iddia edilen bazı rivayetleri tahlil etmeye çalıştık.

¹⁶¹ Beyhaki, I, 479.

¹⁶² Demircan, 134.

¹⁶³ İbn Sa'd, I, 235.

¹⁶⁴ Buhari, Menakıbu'l-Ensar, 44.

Hicret sırasındaki olayları anlatan rivayetlerde genelde gördüğümüz üzere, Hz. Peygamber'in hayatının her anında Allah'ın koruması altında olduğu, sıkıntı durumunda Allah'ın müdahalesiyle zorlukları aştığı ve bu durumlarda birçok mucizeler gösterdiği görülmektedir. Rivayetlerde zaman zaman da şeytan ve cinlerin insan suretine girip duruma müdahale ettiği görülmekte, bu da onun hayatını daha gizemli ve efsanevi hale sokmaktadır. Bu rivayetler, bazen kabile taassubuyla, bazen Hz. Peygamber'i yüceltme adına, bazen de olayları gizemli hale getirme adına uydurulmuştur. Aslında hicret, onun hayatının normalliğini gösterirken, olağan üstü bir hale dönüştürülmüştür.

Bütün bu tür anlatımların, aslında ne kadar zor şartlarda korukarak, gizlenerek, ayağı kanayarak, açlık çekerek, sıkıntılar içerisinde davetini yeni yurtlara ulaştırma gayreti içinde olan bir peygamberin hayatını anlatımlı bir eğlenceye dönüştürerek biraz da okuyanları ve dinleyenleri rahatlatmak ve merak uyandırmak adına Allah'ın her an ona yardımcı ve hayatına müdahil olduğunu, ayrıca Hz. Peygamber'in adım başında mucize gösteren birisi olduğunu anlatma adına Kassaslar tarafından ortaya konulan rivayetler olduğu kanaatindeyiz. Bu tür anlatımlar onun hayatına anlam katmadığı gibi, onu örneklikten ve gerçeklikten de uzaklaştırmaktadır.

İlk kaynaklarımızdan çok sonraki asırlarda yazılmış kaynaklarda bolca bulunan bu mucizeler, onun hayatının gerçekler üzerine değil de, onun dışındaki biz insanların gerçekleştiremeyeceği türden mucizeler üzerine kurulmuş bir hayat mücadelesi olduğunu göstermektedir. Böylece bu türde rivayetler, genelde inanılması güç ve evrensel yasalara aykırı olarak zaman zaman Hz. Peygamber'in de kötü bir tanıtımını yapmaktadır.

Aslında Hz. Peygamber'in elinden gelen olağanüstü bir şey yoktu. O, insanî çabalarla elinden geldiğince davetini yaymaya çalıştı. Şunu açıkça söylemek mümkündür. Onun elinden gelseydi, yapabilseydi, imkânı olup becerebilseydi tasavvuf ilminde Tayy-ı Zaman denilen şekilde bir anlamda uçarak Medine'ye ulaşırdı.

Ama o, Arap coğrafyacılarının Mekke ile Medine arasındaki arazi-yi tanıtırken, yolcuların yolculuğunu kolaylaştıracak su ve bitkiye rastlanmayan, korku verici sarp ve sert bir yer olarak tanıttıkları yerlerde, ana yoldan sapmak zorunda kalarak dolayısıyla suyollarından gidemediği için birçok zorluklar çekti. Korkarak, titreyerek, saklanarak, aç kalarak, bunun sonucu olarak uğradığı yerlerden süt isteyerek, tehditler altında, can korkusu yaşarak yolculuk yaptı. O, önce insan sonra resuldü, kendine ulaşan vahyin aktarcısıydı ve ancak böyle örnek olabilirdi.



The Hegira of the Prophet Muhammad in Relation Extraordinary Events

Citation/©: Azimli, Mehmet (2008). The Hegira of the Prophet Muhammad in Relation Extraordinary Events, MİLEL VE NİHAL, 5 (3), 51-79.

Abstract: In this study, we tried on analyze The Hegira of the Prophet Muhammad from Mecca to Medina in relation extraordinary events. There are whether exaggerated or invented too many rumors about his hegira. That kind rumors are always being transferred with true rumors. In this study, we tried to reach a result with whether rumor and analysis of person who relates or rational interpretation to distinguish exaggerated and invented rumors from true. At result of the study we tried to explain The Prophet's human side and realize his hegira with human effort.

Key Words: The Hegira, Exaggerated, Human Effort, Extraordinary.Asad, Talal, (2008).





“Kişi ülkesinden niçin vazgeçemez? Bunu yapamayız,
çünkü mezarları beraberimizde götüremeyiz;
babalarımızın ve dedelerimizin mezarları köklerimizdir.
Köklerinden koparılan bir bitki yaşayamaz.
Dolayısıyla kalmak zorundayız.”

Aliya İzzetbeğoviç

Özgürlüğe Kaçışım, Klasik Yay. İst., 2006, s.148.

Tebdîl-i Mekânda Ferahlık Var mıdır veya Eyne’l-Mefer?

Kadir ALBAYRAK*

Atıf/©: Albayrak, Kadir (2008). Tebdîl-i Mekânda Ferahlık Var mıdır veya Eyne’l-Mefer?, Milel ve Nihal, 5 (3), 81-104.

Özet: Hicret insanlık tarihinde önemli bir fenomendir. Peygamberler, kahramanlar, kavimler hatta kimi hayvanlar bile tarih boyunca hicret etmişlerdir. Aslında insanlık tarihi hicretle başlamıştır da denebilir. Hicret zorunlu bir tercihtir. Çünkü o son seçenektir. Öte yandan birkaç istisna dışında peygamberlerin hepsi ve din kurucuları da hicret etmişlerdir. Bu anlamda medeniyetler hicretin bir meyvesi olarak ortaya çıkmıştır. İslam medeniyeti de Hz. Muhammed’in hicretinden sonra gelişip serpilmiştir. İslamî hicret aynı zamanda İslamî takvimin de başlangıcıdır. Biz bu yazımızda hicret fenomeni üzerine yarı akademik ve estetik bir makale denemesi yaptık. Bu, çözümden daha çok sorgulamaya dayalı bir deneme oldu.

Anahtar Kelimeler: Hicret, dinler ve hicret, günümüzde hicret, firar, peygamberler ve hicret.

Giriş

Hicret, tecridin sonunda meydana gelen bir tercihtir.¹ Özden ve hakikatten kopuk, dünyevî iş/ret içerisinde deęişime² direnerek

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Hicret kelimesinin hecelerinin tersten okunuşu “tercîh” şeklindedir. Biz burada bu dil oyunundan öte, gerçek anlamda hicretin bir tercih olduğunu da vurgulamak istedik.

yaşamaya alışmış olanların anlamaları ve onaylamaları mümkün olmayan bir tercih. Hicret, insanlık tarihi boyunca dinî anlayışları, yaşayışları derinden etkilemiş olan esrareniz bir olgudur. Bu etkinin sebep-i hikmeti, hicretin insanları alışmış buldukları günlük hayat tarzlarından, hayvanî hazlardan, geleneksel düşünce formlarından koparıyor olmasında aranabilir.

Hicret, buzdağının görünen kısm-ı asgarıdır. Herkes bu görünen kısmı gördüğü için görüyor. Esasen, görünmeseydi onu gören olmayacaktı da. Görenin cehdinden değil, görünenin kendini sunmasından kaynaklanan bir durum söz konusu. Nitekim hicret denince anlaşılan genel geçer kanaati Cemil Meriç, Ali Şeriatî'den aktarırken diyor ki; "Hicretten Müslümanların anladığı, Peygamberin emriyle belli sayıda sahabenin Mekke'den Habeşistan'a ve Medine'ye göçmeleridir. Yani onlara göre hicret, coğrafi ya da siyasî sebepler yüzünden ilkel veya yarı medenî bir kavmin, bir bölgeden başka bir bölgeye göçüşünü belirten tarihî bir kavramdır. Ben öyle düşünmüyorum. Kur'an'dan çıkardığım mana, hicretin derin bir felsefî ve sosyal prensip olduğudur. Tarihte bildiğimiz yirmiyedi medeniyetin hepsi hicretten sonra ortaya çıkmışlardır. Başka bir deyişle, hiçbir ilkel toplum, yaşadığı yurdu bırakıp başka bir ülkeye göçmeden medenileşmemiştir."³

Şu halde hicret, statik kalıplara karşı dinamik bir tutumu bilinçli bir tercihtir. Fransız etnolog Lucien Lévi Bruhl ve Romen asıllı dinler tarihçisi Mircea Eliade'ın ifadesiyle tekrarlayacak olursak hicret, *medenileştirici kahramanların* yolu yordamıdır.⁴ Hicret medenileşme ve medineleşmedir. Yani büyük toplulukları, değişik inanç ve düşünceleri bir arada (b)arındırma iradesi, idaresi, ikamesi ve idamesi; canlılığın, enerjinin, kardeşliğin yeniden iadesidir.

² Gerçek anlamda bir değişim, değişik düşünce ve anlayışların birbirlerine değişmeleri ile gerçekleşir. Hicret bu değişmeyi ve dönüşmeyi göze alabilme cesaretini içerir. Hicreti göze alamayanlar başkalarına değmeyen ve değilmeyi de istemeyen, herhangi bir değere sahip olmayanlardır.

³ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, II, 214.

⁴ "Medenileştirici kahramanlar" kavramı ile ilgili olarak bkz. Lucien Lévi-Bruhl, *İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, 171, 242; Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara 1991, 179.

Dinler ve peygamberler tarihine bakıldığında hicret/göç kadar etkileyici bir başka fenomene çok az rastlanır. Biraz önce dile getirdiğimiz kavramla tekrarlayacak olursak bu “esrarengiz” kaderin, en derin, en gizemli sorusu da şu noktada düğümleniyor olmalı: “Acaba hicret mi hicrandan kaynaklanır, yoksa hicran mı hicretten?” Her halükârda hicret de olsa, hicran da olsa ortada bir uzaklaşma, ayrılık ve göç vardır. Ne var ki her uzaklaşma bir başka şeye yaklaşma değil midir? Mülkün, memleketin tamamı sonuçta Allah’a aitse, hicretle muhacire şu hatırlatılıyor olmalı: “Ey insan! Kendini unutup, senin olmayana ken/dininmiş gibi dört elle sarılma. Her şey f/ani. Dünyevî şeyler göreceli, ebedî olanı unutma, gör eceli.” Öyleyse hicret eyvah değil, çok derinlerden bir âhtır, yakıcı bir iftiraktır. Bu âh’ın çaresini hiçbir he/kim bulamaz, künhünü hiçbir hakîm izah edemez. Âşık Veysel’in dizelerinde özetlediği tarzda bu kavruşun tek ilacı, bu savruşun son durağı topraktır: “Dost dost diye nicesine sarıldım, benim sadık yârim kara topraktır.”

Hicret kaderin bir tercihidir demiştik. *Hiç kimse kendi memleketinde peygamber olamaz* yargısı bu gerçeğin bir i(f)adesidir. Kimler hicretin hicranıyla yanıp tutuşmadı ki? Kavimler hicret etti, peygamberler, mistikler, âlimler, şairler, filozoflar. Eflatun, Aziz Pavlus, Aziz Augustinus, Gazali, İbn Arabi, Mevlana, Yunus, İbn Haldun ve daha niceleri. Hicret öyle erdirici bir enerjiye sahiptir ki, onun sayesinde birçok fert ve topluluk en güzel dünyevî nimetlere nail olmuş, tam tersine hicret etmeyen münkir müstekbirler tarih sahnesinden zail olmuşlardır.

Ulü'l-'azm peygamberlerin hemen hepsi şirki reddederek yola revan olmuşlardır. Ne ilginçtir ki, Hz. Davud ve Hz. Süleyman ise geleneksel hicret tecrübesini yaşamadılar. Her şeyin bir istisnası olduğu hatırlandığında ve dahası bu iki elçiyi derinlemesine etüt ettiğimizde hicretin yakın ve uzak hedefleri daha iyi anlaşılıyor sanki. Nedir bu ikisine özgü durum? Her iki elçinin erkleri, güçleri, devletleri vardı zaten; hicret etmelerine gerek yoktu. Şu halde, rahatsız edici de olsa zihin şöyle bir sonuca ulaşmak zorunda his-

sediyor kendini: *Güçlüler göçmezler. Hicret zulme düçar olan çaresiz zayıfların güç arayışının kaçınılmaz bir sonucudur.* Ne var ki Hz. İsa'nın da uzun soluklu hicret etmediğini veya etmeye fırsat bulamadan bu dünyadan göçüp gittiğini hatırladığımızda, az önceki yargımızın geçersiz olduğunu tespit etmek durumunda kalıyoruz. Fakat Hıristiyanlığa göre, o iki bin küsur yıl önce; "benim memleketim bu dünyada değil" parolasıyla göğe hicret etmiş ve o zamandan beri avdet için müsait zamanı kollamaktadır.

Kur'an'da ve Sözlükte Hicret

Hicretin Türkçe karşılığı olan "göç" kelimesini kullanmak tam olarak içime sinmiyor doğrusu. Zira göç bir yandan "öç" çağrıştı- rıyor öte yandan sözcüğün izini biraz daha sürersek "göçme" ihtimali de ortaya çıkıyor. Göçün, ya başında terkedilen yer göçmüş oluyor veya sonunda gidilen yer göçertiliyor. Dam göçer ve canlılar altında kalır. "Göçmen kuşlar" insanın içini burkuyor ve bu tabir, göç sözcüğünü hicrete yaklaştırarak onu daha munis bir hale getiriyor. Dünyadan göçülür ve gözler arkada kalır. Nihayet izini sürerken, Yunus'un o unutulmaz mısraları sayesinde göç kelimesini sevmeye başlıyor insan: "Ah nice bir uyursun uyanmaz mısın, göçtü kervan kaldık dağlar başında." Böylece insanın içi göç kelimesine ısınmaya başlıyor.

Arapça kökenli olan "hicret" sözcüğü sözlükte "terk etmek" anlamına gelir. Bu manada Arapça'da "falan kişi bana kötülük etti, ben de onu terk ettim" denilir. Esasen "terk" (etmek) de Arapça kökenlidir. Dolayısıyla hicret; bırakmak, çekip gitmek, uzaklaşmak gibi anlamları çağrıştırmaktadır. Hicret bir yerden başka bir yere, bir ülkeden başka bir ülkeye ve günümüzde bir kıtadan başka bir kıtaya gitmektir. Hicretin zıddı ise "avdet"tir, yani dönüş.

"Hecertü'l-beyt" "terektü'l-beyt" demektir. Evimi terk ettim, bıraktım, terk-i diyar eyledim. İstilahta ise hicret küfür diyarından İslam diyarına göç etmek anlamına gelir. Aslında bunun hakiki anlamı kötülükleri, Allah'tan ma'adasını terk etmektir. Beyin göçüne de "Hicret-il-'ukûl" deniliyor. Bedenler mukim oldukları

beldelerden göçünce, göçürülünce, akıl başka yerlerde gezinmeye başlar ve nihayet akıllar bedeni de peşine katarak, göçler katarına katılır. Böylece hicret dönüşü olmayan bir yolculuk olur.

Kur'an'da ve Arapça'da hicret kelimesine akraba birçok kavram bulunmaktadır. Kur'an ayetleri incelendiğinde firar,⁵ hurûb, rihle,⁶ terk,⁷ firak,⁸ sefer,⁹ huruç,¹⁰ zihab, serab,¹¹ i'tizal¹² gibi kavramlarla hicret arasında yakın bir ilişkinin olduğu fark edilebilir.

-
- ⁵ İlahî, İslamî, insanî çağrıya kulak asmak istemeyenler ondan kaçarlar. (Nuh 6).
- ⁶ Kureyş sûresinde (2. ayet) "rihle" tabirini görürüz. Bu tabir gidiş-dönüşü olan, maddî yükü yüklenmiş kervanları içerir. Yusuf sûresinin 70 ve 75. ayetlerinde de Yusuf kıssası anlatılırken rihle tabirinin yük olarak ifade edildiği dikkat çeker. "er-rihle fi talebi'l-ilm" aynı şekilde belli bir süre ilim öğrendikten sonra asıl vatana dönüşü işaret eder.
- ⁷ Kur'an'ın birçok yerinde görülen "terk" fiili değişik anlamlara gelmektedir. Öldükten sonra miras bırakmak (Nisa 11-12, 33, 176), Allah'ın nurundan uzaklaşp karanlıklarda kalmak (Bakara 17). Kıyame sûresinde (36. ayet) ise insanın kozmik sorumluluğuna Yaratıcının bakışını beyan ederken rastlıyoruz: "İnsan kendisinin sorumsuz/başiboş bırakılacağını/terkedileceğini mi sanıyor?"
- ⁸ "Fark", "firak" ve "Furkan" aynı kökten türemiştir. Kur'an, hak ile batılı ayırmanın ölçüsü olarak bir furkandır. Musa'ya furkan verilmiştir (Bakara 53). Tanrı'nın elçileri arasında fark gözetmemek İslam imanının gereğidir (Bakara 136, 285). Allah ile elçilerinin arasında ayırmaya yeltenmek kâfirlerin özelliğidir (Nisa 150). Her hikmetli iş o gece ayırddılır (Duhan 4), Kur'an'da doğruyla yanlış ayıranlar (Mürselat 4) şeklinde ayetler mevcuttur. Musa da; "Ya Rabbi, dedi, ben kendimden ve kardeşimden başkasına malik değilim. Bizimle, o yoldan çıkmış toplumun arasını ayır" (Maide, 25) diye dua ederken bu kavramı kullanır.
- ⁹ Bellirli bir amaç uğruna yola çıkmak için "sefer" kelimesi kullanılır. Bu kısa ayrılık süresince ibadetlerde ruhsatlar kullanılır veya askıya alınır (Bakara 185, 283, Nisa 43, Maide 6).
- ¹⁰ Değişik versiyonlarıyla Kur'an'ın yaklaşık 150 yerinde kullanılan "huruç" kelimesi çıkmak, çıkartmak gibi anlamlara gelir. Âdem ile Havva buldukları yerden çıkartılmıştır (Bakara 36, A'raf 27), Allah yerden bitkiler çıkarır (Bakara 22, 61, 267, A'raf 57), Allah gizli olanları ortaya çıkarır (Bakara 72), Allah insanlardan birbirinizi yurtlarınızdan çıkartmayın diye söz almıştır (Bakara 84-85), müminleri yurtlarından çıkarılanları yurtlarından çıkarmak gerekir (Bakara 191), Allah müminlerin dostudur ve onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır (Bakara 257), Allah ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkarır (Ali İmran 27, Yunus 31), göç edenler, yurtlarından çıkarılanlar, yolunda işkence edilenler, vuruşanlar ve öldürülenler... Elbette onların kötülüklerini örteceğim ve onları, altlarından ırmağlar akan cennetlere sokacağım (Ali İmran 195), size ne oldu ki Allah yolunda ve "Rabbimiz bizi şu halkı zalim kentten çıkar, bize katından bir koruyucu ver, bize katından bir yardımcı ver!" diyen zayıf erkek, kadın ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz? (Nisa 759), mümin Allah ve elçisi uğruna hicret etmek için evinden çıkar (Nisa 100), kirli bir toplumda temizlenenler yurtlarından

Hani, Ragıb el-İsfahani hiç tahrif etmeden arifane bir şekilde hicreti ne güzel tarif etmiş: “Müfaraketü'l-insani ğayrahü imma bi'l-bedeni ev bi'l-lisanî ev bi'l-kalb.”¹³ Bu tanımı okuduğumuz zaman, Ragıp'ta gıpta ile bakılacağı muhteşem bir güzellikle karşılaşıyoruz. Yani hicret insanın başkasından beden, lisan veya kalben ayrı düşmesi/ayrılması demektir. Nisa 34. ayette bu anlamda *bedenen* hicreti görmek mümkündür: “Hırçnlık etmelerinden korktuğunuz kadınlara öğüt verin, yataklarda onlara sokulmayın/onları yataklarında yalnız bırakın....”

İşte *kalple* ve *lisanla* terkedilmişliğin örnek ayeti: “Elçi de: “Ya Rabbi, kavmim, bu Kur'an'ı terk edilmiş (mahcûr) bıraktılar demişti.”¹⁴ Mahcûr edilen şey mahcûb olur. Terkedilen utanır, hüzenlenir, sıkılır, yüzü kızarır ama intikam almaz, bağırıp çağırmaz. Kur'an'la ilgilenmemek, okumamak, güzelliklerini hayata yansıtmamak, zikriyle kalbi ürpertmemek onu terkediş ve ondan uzaklaşmadır.

Kur'an'a göre hicretin en güzel şekilde olması gerekir: “Onların dediklerine sabret ve güzelce onlardan ayrıl.”¹⁵ “Pislikten/kötülükten kaçın”¹⁶ emri ilahisinden ise büyük hicreti anlamak gerekir dense yeridir.

Hicretin hemen ardısıra cihat gelir. Hadi günümüzde kimseyi incitmeyecek şekliyle mücadele ve içtihat diyelim de sorundan kalksın! “Onlar ki inandılar, göç ettiler, Allah yolunda savaştı-

sürgün edilirler (A'raf 82), gösteriş ve nümayiş içinden yurtlarından çıkan gayri samimiler vardır (Enfal 47), inanmayanlar inananları kendilerinin addettikleri yurtlarından çıkarırlar (İbrahim 13) vb...

¹¹ “Serab”, yolunu tutup gitmek anlamında Kehf sûresinde balık için kullanılan bir kavramdır. “İkisi (yürüdüler), iki denizin birleştiği yere varınca, balıklarını unuttular, (balık) sınırlıp denizde yolunu tuttu.” (Kehf 61).

¹² “İ'tizal” kelimesi ayrılıp bir kenarda beklemek, köşesine çekilmek, soyutlanmak, uzakta durmak anlamlarına gelir. “Gemi, onları dağlar gibi dalga(lar) arasından geçirirken Nuh, bir kenarda duran oğluna: “Yavrum, bizimle beraber bin, kâfirlerle beraber olma!” diye seslendi (Hud 42). Uzakta durmak anlamında da (Ahzab 51) kullanılmıştır.

¹³ Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, Lübnan 1998, 514.

¹⁴ Furkan, 30.

¹⁵ Müzzemmil, 10.

¹⁶ Müddessir, 5.

lar; işte onlar, Allah'ın rahmetini umarlar. Allah, çok bağışlayan, çok merhamet edendir.”¹⁷

Hicret bolluk, bereket getirir. “Allah yolunda göç eden kimse, yeryüzünde gidecek çok yer ve bolluk bulur. Kim Allah ve Elçisi için göç etmek amacıyla evinden çıkar da kendisine ölüm yetişirse, onun mükâfatı Allah'a düşer. Allah, bağışlayandır, esirgeyendir.”¹⁸

Hicret kavramında biraz kaçma, biraz korku ve biraz da endişe vardır: “Uykuda oldukları halde sen onları uyanıklar sanırsın, onları (uykuda) sağa sola çeviririz. Köpekleri de girişte iki kolunu (ön ayaklarını) uzatmış vaziyettedir. Onların durumunu görseydin, mutlaka onlardan dönüp kaçardın. Ve onlardan içine korku dolardı.”¹⁹

Emir geldikten sonra hicrette gönüllülük esastır. Gönüllü olmayanın bahanesi bitmez: “Onlardan bir grup da demişti ki: “Ey Yesrib (Medine) halkı, artık size duracak yer yok, (haydi durmayın, evlerinize) dönün (Yahut: Artık bu dinde durmanız doğru değil, dönün).” Onlardan bir topluluk da, “Evlerimiz (sağlam değil), açıktır” diyerek peygamberden izin istiyordu. Oysa onlar (ın evleri) açık değildi. Sadece kaçmak istiyorlardı.”²⁰

Diğer Dinler İncelenmeye Değer

Uzak doğu dinleri kapsamındaki Hinduizm, Buddizm, Taoizm, Caynizm ve Sihizm; Hıristiyanlıkta olduğu gibi تنها yerlere, sınır boylarına, dağ eteklerine manastırlar ve tapınaklar inşa etmeyi geleneklerinin gereği görürler. Buralarda din adamları ömürlerini hem hicretle geçirmekteler, hem de zaman zaman inananların toplumlardan hicret edebilmelerine vesile olmaktadır. Bilindiği üzere eski Hint geleneğinde bireysel hicret daha muteber addedilmiştir. Nitekim son Budda aydınlanmasını gerçekleştirmek için aniden malayaniden tecrit etmişti kendisini. Bu amaçla ormanlara, dağlara, çöllere hicret uygulaması bilinirdi. Budda'nın yolundan

¹⁷ Bakara, 218.

¹⁸ Nisa, 100.

¹⁹ Kehf, 18.

²⁰ Ahzab, 13.

giden öğrencileri onun mesajını Hindistan dışına taşımışlar ve bu inancı yaymışlardır.

Budda 29 yaşında babasının sarayından kaçmış ve bir ormanda inzivaya çekilerek katı bir riyazete girmiştir. Sürekli riyazet ile aradığı şeyi bulamayacağını anlayınca, normal hayata dönmüştür. Budda bulunduğu yerden Benares'e göç etmek için yola koyulur. Kendisine nereye gidiyorsun diye soranlara, "dünyayı aydınlatacak lambayı/ışığı yakmaya gidiyorum" cevabını verir. Ganj'in karşı kıyısına geçmek zorundadır ve Budda'nın kayıkçıya verecek parası da yoktur. Bir anda o uçarak karşı kıyıya geçer ve kayıkçı onun kadr-ü kıymetini idrak edemediği için bu durumdan büyük nedamet duyar.²¹ Nihayetinde Budda'nın yaktığı ışık dünyayı aydınlatmaya başlar. Hicretin akabinde yanan bir ışık.

Caynizm'in kurucusu "Mahavira" içindeki düşmanları yenen, ruhunu arındıran kişi anlamına gelmektedir. O da bu şekilde kötülüklerden hicret etmeyi başarmış bir kişi olarak "muzaffer" lakabını almıştır.

Konfüçyanizm'in kurucusu olarak bilinen K'ung Fu-tzu doğduğu yeri terkederek senelerce Çin'in değişik eyaletlerini gezmiş, kendi prensiplerini öğretmiş, felsefesini yaymıştır. Bu gezileri sırasında ezilenlerin büyük teveccühüne mazhar olmuş, ancak yöneticiler nezdinde etkili olamamış ve hayal kırıklığı içerisinde memleketine dönmüştür. Konfüçyüs bu hayat tarzından dolayı *gezgin*ci *bilge* olarak da adlandırılır.

Taoizm'in kurucusu Lao-Tse, Chau hanedanının yavaş yavaş çökmeye yüz tuttuğunu görünce, bu kötü sonuca tanık olmamak için hükümet merkezi olan Lo-Yang kentini bırakarak batıya doğru göç etmiştir.

Maniheiztlerin inançlarını yaymak için meşakkatli yolculuklara, seferlere, göçlere katlandıkları nakledilir. Mani, uzun yıllar süresince çeşitli ülkeleri gezerek öğretisini yaymış, Türkistan ve

²¹ A. Ferdinand Herold, *The Life of Buddha*, tr. from French by Paul C. Blum, New York 1922, 115-116.

Kuzey Hindistan'da Manici topluluklar kurmuş, farklı yörelerde kendi inancını yayma çabasını sürdürmüştür. Mani daha sonra idam edilmiş ve derisi yüzülmüştür.

Topluca hicretin bir diğer örneği de Parsilik'tir. Parsilik İslamiyet'in İran coğrafyasına girişinden sonra Hindistan'a göçmüş olan inanç mensuplarını ifade eder.

Şamanlar transa geçer; vecd ve istiğrak içerisinde bedenlerini terk eder, göğün katlarını katederler, yerin altlarını da. Öte yandan, ilkel olarak adlandırılan kabile dinlerinde bile göç olayına sıklıkla rastlanmaktadır. Şef öldüğünde, kabilesi çeşitli büyüsel nedenlerle yaşadığı köyün yerini değiştirmek zorunda kalır ve tamamen başka bir yere göçer.²²

Birçok dindeki ask/etik yaşam tarzının katlanılması zor bir hicret olduğunu söylersek gerçeğe bühtan etmiş olmayız. Kimi inançlarda rastlanan aforoz, hicretin sürgün yönüne güzel bir örnek olarak anlaşılabilir. Burada, hicrete zorlanan, meçhul bir sürgün hayatı yaşayan, malum insan tipiyle karşı karşıya kalıyoruz. Gönüllü hicret edenler de vardır. Anneden, babadan, evlilikten, evden barktan, vatandan soyutlanarak, kendilerini neredeyse görevli olarak göçtükleri ülkelerde şehit ettirmek için çabalayan misyonerlerin bu psikolojisi başka türlü nasıl izah dairesine sığdırılabilir?²³

Özetle, peygamberlerin veya din kurucularının karşısında sürekli olarak yakın akrabalarından veya akraba olmayan kurulu düzenin liderlerinden bir muhalefet bulunmuştur. Kutsal Kitap'ta hicretin ilk arketipini Kalde'den Filistin'e göç eden Hz. İbrahim'de görüyoruz. Musa Firavun'la mücadelesinden sonra Mısır'dan Kenan diyarına kavmiyle birlikte göç etmiş, Budda havarileriyle birlikte daimî bir hicret halinde yaşamıştır. İsa da mesajını yaymaya başladığı Celile'den Kudüs'e göç etmek zorunda kalmıştır. Ancak

²² Lucien Lévi-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006, 73.

²³ Bu psikoloji ile ilgili olarak bkz.: Karen Armstrong, *Hazreti Muhammed*, çev. Selim Yeniçeri, Koridor Yayınları, İstanbul 2005, 37-38.

Hristiyanlık tarihindeki asıl göç hadisesi İsa'nın çarmıha gerilmemesinden sonra Pavlus ve Petrus'un, Yahudiler tarafından reddedilen İsa'nın mesajını Roma ve Gentile'ye ulaştırmalarıyla vuku bulmuştur.²⁴

İslam Tasavvufu ve Hicret Anlayışı

Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, tasavvuf yolunun, vatandan ayrılıp tekrar oraya dönmenin (ve böylece ruhun Allah'tan Allah'a yolculuğunun mikrokozmetik bir tasvirinin) ilk örneği haline gelmiştir ve dolayısıyla ancak böyle bir yolculuk insanı kemale erdirebilir.²⁵

Tasavvuf edebiyatımız hicret anlayışını ne güzel ifade etmiş: *Halvet der encümen*. Halk içinde Hakk'la başbaşa kalabilmek. Ömer Lütfi Barkan'ın kolonizatör Türk dervişleri, toplu mesrur hicretin en güzel örneklerinden birini teşkil eder. Anadolu'nun ve Balkanların Müslümanlaşması için kendilerini feda eden alpler ve erenler hicretin alâsını sergilemişlerdir. İşte Balkanların manevi fatihi Sarı Saltuk halen yaşıyor; o da dönmemiş medinesine. Merkezden periferiye hicret eden bu erler diğer inanç mensuplarını *modus vivendileri* ile cezbetmişlerdi. M/T/ekkelerinin duvarlarının bir yanında *momento mori* yazılıydı, öbür yanında ise *Yâ Hû*. Çünkü onlar asıl hicretin ölüm olduğunu biliyorlar ve terki de terk etmişlerdi.

Hicretin özü değişim ve gelişim demiştik az önce. İşte, hicretin ardından Yesrib Medine olmuş, yani o bir İslam evi haline gelmiştir. Hicretinin akabinde Abram'ın Abraham'a dönüşmesi gibi. Hicreti bir kısım mutasavvıflar daha büyük bir izzete ulaşabilmek için, vatanından ayrılmak gerektiği gerçeğinin incelikli bir ifadesi olarak görmüşlerdir. Muhammed İkbâl gibi bir moderniste göre ise hicret, bir insanın dar, dünyaya bağlı ve ulusalcı kavramlara sarılmamasını ifade eder. 1947'deki bölünmenin ardından Hindistan'dan kopup Pakistan'a göç eden Müslümanlar kendilerine mu-

²⁴ Moojen Momen, *The Phenomenon of Religion*, Oxford 1999, 313

²⁵ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yaynevi, İstanbul 2001, 220.

hacir demişlerdir. Bunun anlamı, “imansız Hindistan” dan inançlarını zorluklarla karşılaşmaksızın yaşayabilmeyi ümit ettikleri yeni ülkeye “hicret eden kişi” demektir. Ayrıca Modern Kuzey Amerika Müslümanları da, tıpkı Peygamber’in sahabesi gibi, önceki yurtlarını terk edip, henüz Müslüman olmayan Amerika’da yeni bir yurt edindikleri için, bu hicret fikrinde bir teselli bulabilmektedirler.²⁶ Annemaria Schimmel hicretin bu teselli edici yönüne işaret etmekte haklıdır elbette, fakat acaba Müslümanlar hâlihazırda Pakistan ve Amerika’da huzur içerisinde yaşayabiliyorlar mı? Küreselleşen dünyamızda, bir yerde bir avuç Müslümanın huzur içerisinde yaşaması diğer yerlerdeki kanayan yaralara merhem olabiliyor mu?

Kuşlardan Anka, dağlardan Kaf hicretlerden i'tikâf! İ'tikaf, belli bir süre bilinçli bir şekilde her şeyden el etek çekerek, bir köşeye sessizce çekilmek olmalı. Bunu Ramazan ayının son on günü deruhte etmek bütün Müslümanların uhdesinde olan bir o/nurlu anlayış, arayış ve yaşayıştır. Tarihî camilerimizde i'tikaf odaları mevcuttu. Belki de keşmekeş deryasında huzur adalarıdır onlar. Haddizatında buralarda yüce yaratıcı kudretle başbaşa kalmaktan başka bir çaresi de kalmıyor münzevinin. Âdeta hicrete zorlanıyor mümin. Bu i'tikaf mekânları, modern fakat derin olmayan çağdaş insanın beyninin alamayacağı derecede konforludur. Eğer konfor hiçbir şeye ihtiyaç duymama duygusu ise, bu hissi kısa bir ziyaret esnasında dileyen herkes yaşayabilir. İnsan bu kutlu mekânda sadece bedenlenir bulunur. Zira i'tikaf ruhen bir hicrettir; beden Kaf dağında sabitlenirken, ruh âlemleri Anka kuşunun kanatlarında seyreyleyler.

Hicret hemen her dem kolayca gerçekleşmez; çünkü o bir serüvendir. “Erişir menzil-i maksûde âheste giden, tizriftâr olanın pâyine damen dolaşır.” Bazen kırk yıl çölde bırakılanı vardır Musa misali, öyle zaman gelir ki, Yunus gibi aceleyle terk-i diyar eyleyip kırk gün balığın karnında kalanı da olur.

²⁶ Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002, 89-90

Hicret nice binlerce ince inci saklayan bir mana deryasıdır. O müminin nemli gözlerle, buğulu kalple, hüznü yakarışdır Mev-la'sına. Hicret ehli, hicret ettikçe inceler, merhameti artar, dünyanın ve içindekilerin faniliğini, aynı zamanda kendi acizliğini anlar. Hicret, rikkatten neşet eden bir dikkattir. "Eğer sen kaba ve katı yürekli olsaydın etrafından dağılıp giderlerdi"²⁷ mealindeki ayet bu inceliğin en ince ifadesidir.

Hicret bedeninin, bütün azalarıyla birlikte bir tespih tanesi gibi dizilerek zikre koyulduğu bir kulluktur. Mevlana ve ney'i de ayrılıkardan şikâyet etmiyor muydu? Mevlana tamburasına da söz geçiremiyordu; yakındılar birbirlerine ama birbirlerinden de yakındılar! *Men çi guyem, tamburem çi guyed?* Ben ne diyorum tam/buram ne çalıyor? Muhtemelen kalbini göstererek, işte "tam buram", buram buram yanıyor demiştir!

Yunus'un dolabı, senelerce Çalab'ı için inileyip durmadı mı? Çünkü dolap Çalab'ından ayrı düşmüştü. *Ayrı düşmek* ne gözyaşartıcı, şaşkırtıcı ve insanın içini burkan bir tabirdir. Ayrılan düşermiş demek ki. Belki de düşüşün sonucunda ayrılık gelir. Yuvasız kuşlar veya kuşsuz yuvalar gibi. Kimi dinlere göre de insan asıl kaynağından, cennetten, Tanrı'dan koparıldığı için yeryüzü cehennemine düşmüştür. Bu dünyada bir hancı olan insan, kıvamına ermek için sancılar içerisinde kıvrılır, (dur)duramaz. Tanrı'dan gayrı her türlü arzu, onun acısına tuz biber olmaktan başka bir işe yaramaz.

Dünümüz, Günümüz ve Önümüze Yönelik Hicret Sorgulamaları

Tarihteki İslamî/Nebevî hicretlerde, hiç bir zaman hicret için kalkılan nokta; kalkış mekânı, hareket edilen yer; varış mekânı, İslam toprakları değildi. Yani İslam olmayan bir yerden, İslam olmayan bir yere göç edilmişti. Bu önemli bir tespit olarak kaydedilmeli. Şu halde, Hz. Muhammed Medine'de İslam devletini kurduktan sonra nereye hicret edilebilir ki? Zaten Hz. Peygamber "fetihten sonra hicret yoktur" buyurmuştu. Günümüz dünyasında İran'ı, Mısır'ı,

Arabistan'ı, Türkiye'yi... İslam devleti/ülkesi saymazsak, o zaman İslam diyarı neresidir ki, orada ensar muhacirlere kucak açsın?

Nisa sûresi 97. ayetinde Allah şöyle diyor: “Melekler, kendi kendilerine zulmeden kişilerin canlarını aldıklarında, onlara, “Ne işte idiniz?” derler. Onlar da: “Biz yeryüzünde zayıf kimselerdik” derler. Melekler: “Allah'ın yeryüzü geniş değil miydi, siz de orada hicret etseydiniz ya?” derler. İşte bunların varacakları yer cehennemdir. O ne kötü gidiş yeridir.”

Mü(f)essir değilim, olmaya da bir niyetim veya cür'etim de yok. Ancak, acaba burada müstaz'af/zayıf olmaklık bedenî ve malî bir özellik olarak mı anlaşılmalı? Gerçekten günümüz dünyasında bedenen ve iktisaden hicret ücreti bulamayan zayıf Müslümanlar nasıl terk-i diyar edecekler? Yolda telef olmazlar mı/edilmezler mi? O halde ayetteki “müstaz'aflar”, manen ve imanen zayıf olan, lakin maddeten ve ten açısından zengin Müslümanlar mıdır? Eğer böyleyse zengin Müslümanların zaten hicrete güçleri var ve muhtemelen hicrete onay verenler de onlardır. Diğer taraftan “müstekbirler” sadece zenginler midir? Fakir olup da müstekbir olanlar olmaz mı?

Bir hadisin beyanına göre hicrette amaç ne ise, insanlar ona mutlaka nail olacaklardır. Şüphesiz burada hicrette kaybeden kimse yokmuş gibi görünüyor. Bu da günümüz dünyasında kötüye kullanılacak bir sorun içeriyor sanki. Ne deniyor hadiste: “Kimin hicreti Allah ve Rasulü için ise onlara nail olur, kim dünya (lık) için göçerse o da onu elde eder, kim bir kadın için savuşursa ikamet yerinden, o da ona kavuşur, evlenir.” Kısacası “ameller emellere göredir.”

Dahası günümüzde Müslümanların hicret ettikleri yerlerde, giyaplarında cenaze namazı kılabilceğimiz Necaşiler veya Medineni Ensar var mıdır? “Sizinle bizim aramızdaki fark ancak şu çizgi kadardır” diyerek bize kucak açacak kardeşimiz Habeşistan Kralı nerede? Tebdil-i mekânda ferahlık da yok günümüzde, Habeşistan da! “Kendilerine zulmedildikten sonra Allah uğrunda göç edenle-

ri, dünyada güzelce yerleştireceğiz, (onlara vereceğimiz) ahiret mükâfatı ise daha büyüktür. Keşke bilseler!”²⁸ Bu zulmün ölçüsü nedir? Kendilerine zulmedildiği halde zulmedilmiş gibi gösterip göç edenleri nasıl değerlendirmeli? Ayrıca Müslüman olmayıp da zulme uğrayanlar nereye göçecek? Ya zalim Müslümanların durumu ne olacak?

Hicret bir huruç harekâtı olarak da algılanabilir. Müminin kötülükleri terketmesi/hicret etmesi ve Allah’a yaklaşması farzdır denilmiştir. Küçük bir hücrede bile hicret tahakkuk etmez mi? Acaba her türlü hicret farz mıdır? İnsan/mümin hicret etmeden hicreti yaşayabilir mi? Yani hicret firar mıdır, kaçış mıdır, bir intikal midir, bir sefer midir? Hicreti hicret yapan şey nedir acaba? Hicret sünnet ise cihat farz mıdır halen? Yoksa “ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü kaçınılmazdır” ilkesi fehvasınca, hicret farz cihat mekruh mu oldu? Hicret dönüşü planlayarak belli bir süre başka bir di/yara gitmek midir? Hicretin vakti, zamanı, zemini var mıdır? Hicret kimlere gereklidir? Niyet hicretin şartlarından mıdır? Kimlerden, neden ve niçin hicret etmek lazımdır? Hicrette mutlaka hicran aranmalı mıdır? Nereye, ne zaman kime hicret?

Hicretin sebepleri farklı farklıdır. Memleketinde yeterli yaşam ve geçim şartlarını bulamayan kişi hicret eder. Belki de bu bir göçtür. Dahası bir arayış da denebilir. Belki de sığınmak ister günümüz deyimiyle. İltica etmiştir, mültecidir, sığınmacıdır o, ve belki de sığıntıdır. Günümüzde eğer eldeki verilere güvenecek isek; dünyadaki toplam mültecilerin yaklaşık % 70’i Müslüman kimliğini taşıyor. Bunlara muhacir denebilir mi?

Modern dünyada farklı inançlara mensup herkes tek bir yere; Amerika’ya veya Batı’ya hicret ediyor. Sığınanların dinleri, dilleri, renkleri farklı olmakla birlikte sığınılan yer aynı. Sadece Müslümanların sığınacağı bir yer var mıdır acaba? Günümüzde Hz. Muhammed ve sahabiler yaşasalardı nereye hicret ederlerdi; bilinebi-

lir mi?²⁹ Müslümanlar halen niçin hac için Mekke ve Medine'ye giderler de, hicret için, Peygamber'in fiilî sünnetine uyup Habeşistan'a, Tai'f'e veya Mekke'ye gitmezler? Herkes Batı'ya hicret edebiliyor da, niçin Mekke'ye hicret edemiyor?

Hicret kimi zaman ülkesinde, yurdunda bulamadığı emn-ü emana kavuşmak umuduyla da gerçekleştirilir. Herkes gibi ben de merak edenlerdenim: Böyle bir güvenli toprak parçası var mıdır yeryüzünde? Müslümanın; burada ideallerimi, en azından pratiklerimi deruhte edemiyorum. Öyleyse tamam, işte şu ülke bunun için müsait ve münbit bir toprak parçasıdır, imanım orada neşvü nema bulacaktır diyebileceği bir yer var mıdır? Günümüzde Müslümanlar hicret ettiklerinde sadece himaye mi isterler yoksa bunun yanında istemeseler bile bir de paye mi beklerler? Günümüz Müslümanlarının vatan-ı aslîsi neresi? En zengininden en fakirine kadar, en âliminden en cahiline, erkeğinden kadınına, idarecisinden idare edilenine kadar hangi Müslüman gelişmiş bir Batı ülkesinde yaşamayı reddedebilir? Hicret günümüzde cazip bir mekâna gitmekle eşanlamlı hale gelmiş oldu yoksa? Herkesin gittiği yere hicret edilir mi? Hâsıl-ı kalam hicret, hiç ret etmeden her şeye evet demek midir?

Peygamberlerin Hicreti

Hicretin en büyüğü, en büyüğü hicret, büyüklerin hicreti olmalı. Bu herhangi bir ücret karşılığı olmayan, elçilerin ve Tanrı'ya çağıranların hicreti olsa gerektir. Peygamberlerin ilki ve atası Hz. Âdem'in hicreti cennetten yeryüzüne doğru gerçekleşmiş kozmik bir hicret idi. Esasında bu gönülsüz bir hicretti. Belki de yeryüzüne, bir anlamda her hüzne bir sürgündü.

Hicret sünnetullahtır. Gelen Peygamberlerin geleneği, salih kullarının uygulaması. Kimisi vardır yıllarca tebliğde bulunmuş ve karyesinden kovulmuştur. Ad kavmine Hud, Semud'a Salih Medyen'e Şuayb gönderilmişti. Yalanlandılar ve memleketlerinden

²⁹ Sığınmada sığınan taraf için bir sığılık olduğu belli. Halbuki hicrette sağlık vardır. Sığınak, sağanak yağmurdan kaçarken geçici bir süre korunma amacıyla iltica edilen yer olduğu için, insan durumun değişmesini bekler durur sadece.

göçmek zorunda kaldılar. Ba'al'a tapan zalim kavmi terketmesini İlyas'tan istemişti Yaratan. O da onları bıraktı ve bir dağa sığındı. Fakat orada da rahat bırakmadılar onu. Bunun üzerine Allah onları şiddetli bir ateşle yok etti.

Musa çekingen ve nazik bir tavırla Firavun'a gelmiş ve kavmini bırakmasını istemişti. Firavun böbürlendi; bağırdı çağırırdı. Ben sizin en yüce ilahınızım diye meydanlarda meydan okudu. Bunun sonucunda o ve kavmi ibretengiz bir şekilde Kızıldeniz'de boğuldular.

Daha sonra Nuh'u, İbrahim'i, Lut'u, Salih'i, Musa'yı, Yunus'u, Yusuf'u ve Hz. Muhammed'i saymamız kaçınılmaz. Aralarında hicret yönünden bir fark var mıdır? Kimi âlimlere göre Hz. Muhammed'in hicretinin en büyük özelliği İslam devleti kurma düşüncesi idi. Nitekim Medine'de bu gerçekleştirildi. Böylece Hz. Muhammed, ana tarafından akrabalarının bulunduğu Medine'ye misafir oldu. Ailesiyle birlikte bu şehre yerleşti ve orada anayasası olan bir şehir devleti kurdu. Yine de bazı huzursuzluklar eksik olmadı. Şehirde kalabalık bir nüfusa sahip olan Yahudiler, yeni anayasa onların da haklarını garanti altına almış olmasına rağmen, düşmanca bir tavır takındılar.³⁰

Bedenen doğulan yer mükerrem olsa da, orada zorluklarla ve baskılarla başedemeyince şiddet kullanmamak için bir yesibe hicret edip orayı tenvir etmeliydi. Münevver Peygamber'in aydınlattığı şehir bu aydınlıktan dolayı aydınlanmış şehir sıfatını almıştır. Peygamber Beytullah'ın bulunduğu mükerrem Mekke'yi terkederek, bir daha oraya dönmemesine, entelektüellerin şehrine, aydınlanmışların şehrine ikamet ederek dünyaya istikamet bahşetmiştir. Öyleyse hicrette istikamet mükerremlikten münevverliğe doğru mu olmalı?

Nuh'un hicreti deniz yolculuğunu andırır tarzda ve her türlü hayvanatla beraber gerçekleşen harikulâde bir olaydı. Ona hayva-

³⁰ Eva de Vitray-Meyerovitch, *Mekke, İslam'ın Kutsal Şehri*, çev. Cemal Aydın, Şule Yayınları, İstanbul 2003, 24.

nat ve nebatat eşlik etmişti ama eşi eşlik etmemişti. Oğlu da dağa kaçmıştı, lakin sulardan kaçamadı.

Hicret sadece enbiyanın sünneti değil. Mağara ehli şehirden kaçıp bir ine (Bir'ine) sığındı. Dağların kalbi olan mağaralardan birine. Burada mekânsal ve zamansal hicret iç içe geçmiştir. Allah istediğinde zamanı da durdurur. "(İçlerinden biri şöyle dedi): "Mademki siz onlardan ve Allah'tan başka taptıkları şeylerden ayrıldınız, o halde mağaraya sığınun ki, Rabbiniz size rahmetinden bir parça yaysın (rızkınızı açıp bollaştırsın) ve (şu) işinizden size yararlı bir şey hazırlasın."³¹ Demek ki ashab-ı kehf, ashab-ı keyf'ten dolayı şehirden mağaraya, Peygamberimiz ise mağaradan şehre hicret etmiştir.

Balıklar da hicret ediyor, bazen de hicret ettiriyor. Yunus peygamber örneğinde olduğu gibi. Kalem sûresi 48-50. ayetlerde Peygamberimize Yunus'un yaptığı gibi yapmaması, kızgınlıkla Allah'ın vahyini beklemeden hicrete yeltenmemesi emredilmektedir. Yunus yıllarca çabaladıktan sonra hiç kimse kendisine inanmayınca kavmine kızıp deniz aşırı gitmek, kaçmak ister ama kendisini balığın karnında buluverir. Yunus balığı tutacağına balık Yunus'u tutmuştu ve mucizevî değişim gerçekleşmişti.

İbrahim'in hicreti de pek çetin geçmişti. Tekvin kitabına göre hicret onu baştan aşağı değiştirmiş, hicretten önceki Abram artık hicretten sonra Abraham olmuştu.³² "(Babası): "Ey İbrahim, dedi, sen benim tanrılarımın yüzü mü çeviriyorsun? Eğer (onlara dil uzatmaktan) vazgeçmezsen, andolsun seni taşlarım. Uzun süre benden ayrıl, git!"³³ İbrahim "ben Rabbime gidiciyim. Bana hidayeti verecek olan O'dur"³⁴ demişti. Bu gidiş acaba bedenî bir gidiş miydi yoksa zihni, fikri, amelî ve dinî bir gidiş mi? Nereye gidecekti ki orada Rabbi onu hidayete erdirdin?

³¹ Kehf, 16.

³² Tekvin, 17:2 vd.

³³ Meryem, 46.

³⁴ Saffat, 99.

Philo'ya göre İbrahim'in Mezopotamya'yı terketmesi ve adını değiştirmesi derin anlamıyla onun hayatını değiştirmesini ifade eder. Alegorik olarak bunun anlamı İbrahim'in ruhunun Allah'a yolculuk etmesidir. Adını değiştirmesi de hicrette ne olduğunun dışavurumudur. Kısacası bu değişim, yaratılan dünyaya güvenmekten vazgeçip doğrudan yaratıcıya güvenmeyi ifade etmektedir. Bu onun ruhunun seyahati ve karakterindeki değişme demektir ki bu her dönemde olabilecek bir şeydir.³⁵ Bilindiği üzere Hz. İbrahim'in ikinci eşi Hacer de hicretinden dolayı bu adı almıştır.

Ayetlerde İbrahim'in dini olarak nitelendirilen Hanifliğin rükn-ü esasisi hicrettir. İlk muhacir peygamber aynı zamanda ilk haniftir. Haniflik kötülerden, kötülüklerden rücu etmek, uzaklaşmak ise bunun en güzel metodu elbette hicrettir. Dolayısıyla hicret haniflik dininin genel ibadet tarzıdır dememizde bir beis olmasa gerektir.

Hicret ve Firar

Türkçe'de kaçmak fiili genellikle olumsuz bir anlamla yüklüdür. Kaçamak yapmak, kaçak güreşmek, gözlerini kaçırmak, erkekliğin onda dokuzu kaçmak, kız kaçırmak, kaçakçılık, askerlikten firar etmek vb. Büyük düşünürümüz Cemil Meriç de *Bu Ülke'*sinde kaçış yerlerini ve kaçan kişileri tasnif etmiştir: Bu Firar Bir Kabil Kompleksi, İrfan'a Kaçış, Yunan'a Kaçış, İran'a Kaçış, Mutlak'a Kaçış, Batı'ya Kaçış.³⁶ Herhalde günümüzde en yaygın olanı Batı'ya kaçış olsa gerektir. Acaba irfan ve mutlak Batı'da mı ki insanlar ve inananlar biteviye Batı'ya kaçıyorlar?

Kur'an'a baktığımızda da kaçmaya (ki Kur'an'da firar fiili kullanılır) pek de olumlu bir anlam yüklenmediğini sezeriz. Allah inananlara, inanmak isteyenlere; "Allaha kaçınız" diye emir veriyor. Bu, dünyada her halükârda bir kaçamak ve kaçacak yer bulunacağına delildir. Ancak ahirette inananlara ve inanmak isteyenlere "Eyne'l-mefer?" "Nereye kaçacaksınız şimdi?" diye

³⁵ Halvor Moxnes, *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans*, Leiden-Brill 1980, 131.

³⁶ Bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, 139-159.

soracak. Yaratma soruyla başlamıştı “Elest bezminde”: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” Yine soruyla bitecek: Ey nefer! “Eynel mefer?” Âdem’in hayırsız oğlu Kabil kardeşi Habil’i haksız yere katlettiği için firar eden ilk figür(an) olarak kutsal metinlerde anılmaktadır.

Kendimi beyin damarlarımın en küçük hücrelerine kadar anlamak için zorlasam da, kutsal metinlere göre kimi peygamberlerin firar etmelerini anlayabileceğimi sanmıyorum. Bu öğrendiğim ve inandığım peygamber anlayışına aykırı geliyor. Eski ve Yeni Ahit’te olduğu gibi Kur’an’da da Yunus peygamberin memleketinden kaçtığı açıkça beyan edilmektedir.³⁷ “De ki: “Eğer ölümden veya öldürülmekten kaçırıyorsanız, kaçmak size fayda vermez. Kaçsanız bile pek az bir zaman yaşatılırsınız (sonunda yine ölürsünüz).”³⁸ Bu ayetlerin kâfirlere ve münafıklara yönelik olduğu anlaşılıyor.

“O halde Allah’a kaçın, ben size O’nun tarafından görevlendirilmiş apaçık bir uyarıcıyım”³⁹ ayeti, geçmiş peygamberlerin ve özellikle kendisine inanmayanlara karşı Nuh’un bir uyarısını göstermektedir.

“Benim da’vetim, onlara kaçışlarını artırmaktan başka bir katkıda bulunmadı.”⁴⁰ Nuh senelerce hiç sinmeden sineleri güzellikle fethetmek için kavmine çağrıda bulunmuştu. Lakin nafile. İnanmayan kavmin özelliği yine ortaya çıkmıştı. Yine değişime direndiler. Kaçıp gittiler, ama nereye? Başka bir yere değil, sadece Nuh’un huzurundan kaçtılar, başlarını kuma gömdüler, onlar kaçtılar, Nuh ise hicret etti.

“Sizden korkunca aranızdan kaçtım, sonra Rabbim bana hükümdarlık verdi ve beni elçilerden yaptı.”⁴¹ Hz. Musa elçilikten önceki hayatını hikâye ederken Firavun’dan korkup kaçtığını itiraf ediyor âdetâ. Musa aynı korkunun izlerini hayatı boyunca da unu-

³⁷ Yunus, 1:1 vd; Saffat, 139-147; Matta, 12:39-41.

³⁸ Ahzab, 16.

³⁹ Zariyat, 50.

⁴⁰ Nuh, 6.

⁴¹ Şuara, 21.

tamamış ve bu yüzden kardeşi Harun'un da sürekli yanbaşında bulunmasını istemiştir. Ancak Musa'nın bu elçilik döneminde bütün korkularına karşın Firavun'dan korkup kaçma şansı yoktur.

“O gün insan: “Kaçacak yer neresi?” der”⁴² ayeti artık denizin bittiğini, gemilerin yakıldığını, umutların yıkıldığını, dünyada sağa sola kaçarak kendini kurtaran, kamufle eden insana “kral çıplak” dendiğini haber vermektedir. O gün durak da, duracak yer de Allah'ın huzurudur.

Kimi zaman hicret edilmesine yardım etmek hicret etmek kadar erdemlidir. Daha 13 yaşlarında bir çocuk iken Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in yatağında saklanarak O'nun hicret etmesine yardım etmesi tarihte az görülen bir fedailiktir.

Ya Hz. Ömer? Güpegündüz hicret etmemiş miydi? Yani kaçmamıştı, korkmamıştı. O giderken şöyle meydan okuyordu: “Anne babasını evlatsız, karısını kocasız bırakmak isteyen babayiğitlerinizi, işte şu vadide bekliyorum. Ardım sıra gelsin.”

Hz. Ömer'in hicretiyle karşılaştırıldığında, bizzat Hz. Peygamber'in hicreti esnasındaki ince ayarlara, tedbirler, planlara ve projelere, taktik ve stratejilere şaşırıp kalıyor insan. Yol arkadaşı ile beraber gece kapının arkasından, belki de parmaklarının ucuna basarak, kuzeye değil de en az beklenen güneye doğru yönelmesi, Ebubekir'in kölesi Amir b. Fühayra'yı ise ayak izlerini imha etmesi için geri göndermesi, Sevr mağarasında üç gün boyunca çilelere katlanarak kalması insanı hayretler içinde bırakıyor. Oysa aynı Rasul değil miydi göz açıp kapayıncaya kadar İsra ve Miraç hicretlerini yaşayan? Miraçtaki ve hicretteki hikmeti anlayana aşk olsun. Acaba Rasulullah hangisiyle bize örnek olmak istedi? Hicretle mi, miraçla mı? Birinde sebeplere ve vesilelere dört elle sarılma var, birinde sebep yok, vesile yok, el yok, yapışma yok. Sadece var olan bir şey var. Ve eşsiz bir varoluş.

Hicret ve Duygu

Dinlerin Ruhu adlı eserinde Edgar Quinet; “kâinat mutlak bir teslimiyet içinde. Huzursuz olan sadece insandır. Dış dünyanın sessizliği çılgına döndürüyor insanı. Ne istiyor? Aradığı ne? Bilmiyor ki. Yürüyor, boyuna çırpınıyor. Yer değiştiren yalnız vücudu mu? Hayır; insiyakları, duyguları, tanrıları da mütehavvil. Sonsuza susuz. Sonsuzluk peşinde hep.”⁴³ Quinet “insan yek katre-i hûn ve hezar endişe” diyen Sadi’yi haklı çıkartıyor. “İnsan bir damla kan ve baştanbaşa endişe.”

Hicret güle oynaya olmaz. Gözyaşı, hüzn, endişe, tedirginlik içermeli. Arkadaşlık, güven ve sadakat esasına bina edilmeyen bir hicret akamete uğramaya mahkûmdur. İşte Hz. Ebubekir. Mağaraya Hz. Peygamberden önce giriyor; tehlikeleri izale ediyor. Dizini yastık yapıp Peygamberin uyumasını sağlıyor. Gözyaşı damlıyor vech-i nuranisine seyyidil enbiyanın. O da, “Korkma! Allah bizimle beraberdir” cevabıyla arkadaşının gözyaşı katresine karşılık veriyor.

Yukarıda, hicret evvelemirde keşfetmek, değişmek, değiştirmek demiştik. Bu yüzden zordur. Zorlu yokuştur. Yokuştaki kuştur, ele geçiremezsin. Uçar gider. Sadece bakakalırsın ardından. Hele günümüz dünyasında hicret esnasında karşılaşılan garip/yabancı gelenekler ve bilinmeyen yabancı diller insanı daha da bir duygusal kılıyor, gözyaşlarını kalbe akıtmaya sebep oluyor.

Hicret yeni bir yaratış ve yaratılışa açılan bereketli bir kapı olarak görülmüştür. Tarih boyunca büyük insanlar, kahramanlar, şairler, sanatçılar, edipler, filozoflar tebdil-i mekân eylemişlerdir. Bazılarının ancak ölüleri dönebilmiştir memleketlerine. Memleket ne güzel bir kelime. Meliklik, malikiyet, meleklik, mülk gibi şeyleri çağırıştırıyor. Hicretten sonra gidilen yer memleketimiz olmuyor hiçbir zaman. Uzun süre gözler arkada kalanları özler. Memleketin aydınlığından, güvenliğinden gurbetin kasvetine tedirginliğine düşen ve kendilerini sürekli öksüz, yetim görenler kendi içlerine

⁴³ Meriç, *Kırk Ambar II*, 190.

dönüyorlar ve üretiyorlar. Sürekli bir arayış. Sürekli bir hicran sürekli bir çatlak olur kalpte ve beyinde.

Kalp ile akıl arasında gidip gelmeler hicretin belki de en d/ağlatıcısıdır. Bu koşuşturma esnasında ilham pınarları açılır bir bir. Nitekim şiir ve sanat bizzat birer hicret değil midir? Şairler şiirde kelimeleri asıl anlamlarından/vatanlarından koparıp sadece kendilerine özgü garip bir vatana taşımıyorlar mı? Sanatta da objeler yine asıl varlıklarından kopartılarak adeta başka bir ülkeye/ilkeye götürülmekte, herkes ona anlamalı gözlerle bakmaktadır. Bunun gibi peygamberler de tarihin şairleridir. Yerleşmiş anlayışları değiştirmişler, insanları alışılmış düşünce, anlayış ve yaşayışlarından uyandırmışlar, hicret ettirmişlerdir.

Hicretin Çağrıştırdıkları

Tarihte cereyan eden örneklerine baktığımızda hicretin uzun bir ilahî davet esnasında karşılaşılan dayanılmaz zorluklardan sonra gerçekleşmiş olduğunu görürüz. Sözelimi, Peygamberimiz birçok hakaretler, saldırılar, itham ve iftiralar arasında tam 13 yıl mesajını duyurmaya çalışmıştır. O'na büyücü, sihirbaz, mecnun denildi. O'na inananları vicdansızca yıldıldılar, öldürdüler. Bütün peygamberlere de benzerleri yapıldı. Dahası değişik işkencelerden sonra hicret etmeye bile imkân ve fırsat bulamadan öldürülen enbiya bile olmuştur. İşte Zekeriya, Yahya, İsa vb.

Ehl-i hicret, Allah'tan bir vahiy ve işaretten sonra hicrete koyulmuşlardır. Bunun biricik istisnası Yunus peygamberdir. O kavmine çok kızmış, öfkelenmiş ve yola erken koyulmuştur. Bunun için Allah Hz. Muhammed'i uyarıyor: "Sen Rabbinin hükmüne sabret, balık sahibi (Yunus) gibi olma. Hani o, sıkıntidan yutkunarak (Allah'a) seslenmişti."⁴⁴

Demek ki hicret şirk ve korku, güvensizlik yurdundan islam ve iman yurduna intikaldir veya mistik anlamda mekânsal olmasa da bir halden başka bir hale intikaldir.

Hız. Peygamber ashabından bir kısmına Habeşistana hicret etmelerini şu sözlerle istemişti: “Orada kimseye zulmedilmesine izin vermeyen bir kral var.” Bu bir emn-ü eman hicreti idi. Ama Medine’ye hicret iman yurduna hicretti. Şu halde “darül eman” ve “darül iman” olmak üzere hicretin iki türünden bahsedilebilir.

Genel olarak zahirî hicret ve batınî hicretten bahsedilir. Batınî hicret kötülüğü emreden nefsin bu isteklerinden ve şeytanın vesveselerinden hicrettir. Zahirî olanı ise imtihandan dolayı din için bir yerden başka bir yere intikal etmektir. Batınî hicrete göndermede bulunulan Buhari’den menkul bir hadiste nebiy-i zışan diyorlar ki: “Müslüman, kendisi dışındaki Müslümanların elinden ve dilinden güvende oldukları kişidir. Muhacir ise Allah’ın yasakladıklarından içtinap edendir.”⁴⁵

Yine cismin ve kalbin hicretinden bahsedilmiştir. Bedenen iki mekân arasındaki hicret ve kalbin Allah ve Rasulüne hicreti. Asıl hicret işte budur. Çünkü beden kalbe tabidir. Bu yolla mümin Allah sevgisinden gayrısını, Allaha kulluktan ötesini terketmiş olur. Yani “Allaha kaçınız” ayetinin anlamı da budur, “senden sana sığınırım hadisinin de.” Öyleyse hicret bir intikal-i bedenî değil inkıyad-ı Rabbanî’dir.

Hicretin üvey evlatlarının, hormonlu meyvelerinin adı belki de getto ve diasporadır. Hicreti tam olarak anlayamamış, hicretin manevi boyutunu ihmal etmiş, öldürmek veya olmak için değil de, daha çok ölmek veya öldürmek için gerçekleştirilmiş göçlerin sonucunda oluşan toplanma kamplarına getto veya diaspora olarak bakılabilir. Getto hicretin tersine, öteki ile kaynaşma amaçlı değil ayrışma amaçlı, şehirde fakat şehirli olamayan, şehrin merkezine giremeyen göçmenler grubu. Diaspora ise birlik ve kaynaşma hedefli değil, kurtuluş amaçlı kaçış gösteren, toplanmayı değil yayılıp saçılmayı öngören, köklere bağlı kalmayı değil, sadece hayatta kalmayı merkeze koyan, siyasal ve ekonomik rengi ağır basan, çoğunlukla etnik ve dar dinsel kökene dayanan bir dalgalaştır; asla duruluş değil.

⁴⁵ Buhari, İman, 3.

İnsanlık tarihinin en yaygın, etkili, dönüştürücü uygarlığı Batı uygarlığıdır. Çünkü bu uygarlık kavimler göçü, Slav göçleri, Cermen göçleri, Yahudi göçleri ve nihayet Zenci, Budist, Hindu, Çin ve Müslüman göçleriyle âdeta bir güç kazanmıştır. Beyin göçü sayesinde devamlılığını sağlayan bir medeniyet. Öbür yanda ise ruh göçünün temsil ettiği Uzakdoğu medeniyeti.

Sonuç olarak; ölmeden önce ölünüz emri gereğince, hesap gününde bize sorulacak olan soruyu bu âlemde sorarak “eyne’l-mefer” dedikten sonra, çağdaş savrululardan kurtulabilmek için “fe firrû ilallah” cevabıyla, dalgalı denizlerde sağlam limana demirmemeyi bir hicret türü olarak tercih etmenin zamanı gelmiştir diyebiliriz.



Is There Relief in Changing of Place or Where is the Refuge?

Citation/©: Albayrak, Kadir, (2008). Is There Relief in Changing of Place or Where is the Refuge?, MİLEL VE NİHAL, 5 (3), 81-104.

Abstract: Migration (or Hijra) is a very important phenomenon in human history. Prophets, heroes, nations and even some animals migrated throughout history. Essentially, it can be said that human history started with migration. Migration is a obligatory preference. Because it is last alternative. On the other hand, all prophets and religion founders had migrated in their life, but exceptions. So we can say that civilizations are fruits of migration. Islamic civilization also had developed and spread after the Prophet’s migration. The calendar year of Islam begins with this migration.

We attempted in this essay to write a semi-academic and aesthetic article about the phenomenon of migration. But it was an inquiry rather than a solution.

Key Words: Migration, hijra, religions and migration, migration today, escape, prophets and migration.



Almanya’da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din

Celaleddin ÇELİK*

Atıf/©: Çelik, Celaleddin, (2008). Almanya’da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din, Milet ve Nihal, 5 (3), 105-142.

Özet: Bu makale, Almanya’da yaşayan Türk göçmenlerin kimlik ve dinle ilgili sorunlarını, zaman içerisinde anlam ve boyut değiştiren konularına göre tartışmaktadır. Dış göç ve göçmenlerin konumunu açıklayan çeşitli kuramsal yaklaşımlara değinilmiş, ancak göçmenlerin öznel anlatılarına önem veren nitel bir yaklaşım izlenmiştir. Bu çerçevede yapılan gözlem ve mülakatlar, yazının temel veri kaynağını oluşturmaktadır. Türk göçmenlerin Almanya’daki statü ve konumlarının geçicilikten kalıcılığa dönüşmesiyle birlikte değişen sosyo-kültürel pozisyonları, konunun göçle ilgili klasik yaklaşımların dışında ele alınmasını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dış Göç, Göçmen, Göçmen Dindarlığı, Kimlik.

Giriş

Türklerin yaklaşık yarım asır önce başlayan Almanya’ya iş göçü serüvenleri, süreç içerisinde yeni sosyokültürel boyutlar kazanarak devam eden bir olgu mahiyetindedir. Bu olgu, sosyal bilim çalışmalarında kısmen paradigmatik yaklaşımların da devreye girdiği

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

pek çok araştırma ve incelemenin konusu olmuştur. Söz konusu çalışmalar, Türk işçi göçünün kendine has özellikleri nedeniyle konunun özgün bir perspektiften ve kendi özel kavramları bağlamında ele alınmasını öne çıkarmıştır. Kuramsal yaklaşımlardaki bu gelişmelere rağmen, özünde çok boyutlu bir fenomen özelliği gösteren Türk işçi göçü, kavramsal ve konumsal olarak değerlendirme zorlukları içermektedir. Bu zorluk, göçün uzun zaman sürecindeki anlam ve boyutlarının, yaşanan sosyoekonomik ve kültürel dönüşümlere bağlı değişebilen yapısından kaynaklanmaktadır. Her şeyden önce Türk göçmen işçilerinin şimdiki durumları başlangıçtaki niyet ve eğilimlerinden çok farklı bir konumu temsil etmektedir. Bununla birlikte altmışlı yıllardan sonra başlayan yabancı işçi göçü içerisinde en ağırlıklı grubu oluşturan Türkler¹, zamansal-mekânsal ve mesleki hareketlilik bakımından misafirlik statüsünü aşan bir düzeye gelmiş olsalar da halen başlangıç durumunu gözeten göç ve uyum sorunları bağlamında tartışılmaktadırlar.

Alman ve Türk hükümetlerinin planlarına göre geçici bir çalışma dönemini içeren işçi göçü, zamanla öngörülenden farklılaşarak süreklilik kazanan bir olguya dönüşmüştür. Söz konusu olguda özellikle, iş gücü olarak gelenlerin süreç ilerledikçe ailelerinin de göçe dâhil olmasının belirleyici bir etkisi olmuştur. Eş ve çocukların da katıldığı göç süreci, ekonomik konumun yanı sıra eğitim ve kültürel imkânların paylaşılması oranında, 'geri dönüş' niyeti de artık sürekli olarak ertelenmiş ve kalıcılığın ortaya çıkardığı sorunlar tartışılır olmuştur. Göçmenlerin zamanla ulaştıkları niceliksel büyümeye bağlı sosyal ve kültürel iletişim ağlarının sağladığı dayanışmanın yanı sıra, memleketle bağların daha yoğun ve canlı hale gelmesini sağlayan iletişimsel teknolojik gelişmeler, bir yandan gurbette olmanın duygusal ve zihinsel sıkıntısını, diğer yandan da memleketle olan özlem ve sıla hasretinin yakıcılığını hafifletmiştir. Türkler süreç içinde kendi kültür dünyalarına ait her türlü maddi, manevi unsuru mevcut yaşam çevrelerine dâhil etmişler, sosyal mekânlarını ve yaşama alanlarını kültür köklerine

göre değiştirmişlerdir. Her ne kadar yaşama çevrelerinde özgün sosyokültürel muhitler inşa etseler de Türklerin beşte biri Alman vatandaşlığına geçmiş, mesleki statü bakımından yatırım ve üretime dönük girişimlerde rol oynamaya başlamış, eğitimsel ve kültürel donanımları yükselen yeni kuşaklarla birlikte sosyal pozisyonları da artık kırk yıl öncesine göre oldukça farklılaşmıştır. Bütün bu süreçte Türkler artık yalnızca duygusal, zihinsel ve kültürel bakımdan değil, aynı zamanda ekonomik bakımdan da kırk yıl öncesinden çok farklı bir yerdedirler. Göçün her iki boyutunda ve ülkelerde yaşanan değişimleri de eklediğimizde, söz konusu olgunun mahiyetine klasik göçmen sorunları perspektifinden bakmanın yetersiz kalacağı açıktır. Göçmenlerin entegrasyonu ile ilgili bütün resmi düzenlemelere, geçen yıllar ve tecrübelerin verdiği yeni kazanımlara rağmen, Türklerle toplumun diğer üyeleri arasındaki hukukî, siyasî, kültürel ve ekonomik mesafelerin azalmamış olması, bu teoriler ve projeleri tartışmaya açık hale getirmektedir. Türkler çeşitli şekillerde ana toplum yapısına ve onun sosyal etkinliklerine katılmaya çalışmakta, hatta giderek artan karma evlilikler yoluyla yerleşiklik niyetlerini perçinlemeye çalışmaktadırlar. Bununla birlikte, Türklerin toplumsal statülerinin, kamusal haklardan yararlanma ve bilinç düzeylerinin, halen yeterli düzeyde olduğunu söylemekte güç görünmektedir.² Göçmenlerle ilgili yaklaşımların verili durumu ortaya koymanın ötesinde, bu duruma yol açan etkenleri bertaraf etmede de stratejiler üretme sorumluluğunu hatırdta tutmak gerekmektedir.

Bu makale genelde Almanya'daki Türk toplumunun ve özelden önemli bir kısmı Almanya'da doğan ve orada büyüyen Türk gençlerinin, kimlik, aidiyet ve din anlayışlarını söz konusu problemler bağlamında inceleme amacı taşımaktadır. Almanya'ya işçi göçü ve göçün, vatandaşlık, entegrasyon, yasal ve sosyal güvenlik problemleri, kültürel karşılaşma ve çatışma, seyahat ve serbest dolaşım, ırkçılık gibi çeşitli boyutları hakkında çok geniş yerli ve yabancı literatürün bulunduğu bilinmektedir. İlgi konusu hususlarla birlikte makalenin temel problemi, göçmenlik deneyimi için-

² TAM Vakfı, 2001.

de Türklerin sosyokültürel kimlik algılamaları ve dini yaşayışları konusundaki öznel yorumlarına odaklanmıştır. Göçmenlik halinin nitel çözümlemeleri, göçün öznelerinin sosyal yaşam pratiklerinde ilişki ve süreçlere attettikleri anlamlardan hareketle oluşturulmuştur. Veri kaynakları, mikro-sosyolojik düzeyde yaşanan deneyimleri tanımlamaya ve az sayıdaki göçmenle görüşerek geliştirilen ilişkiler temelinde göçmen pratiğinde inşa edilen sosyal gerçekliği anlamaya dönük olarak, katılımlı gözlem, mülakat ve metin değerlendirmelerine dayanmaktadır.

Göçmenlik Tecrübesinde Sosyokültürel Değişimin Başlıkları

Türk işçilerinin yarım asra yaklaşan Almanya göç tecrübesi, gurbet teması etrafında şekillenebilecek bazı başlıklarla sorunsallaşmıştır. Bunlar kuşkusuz ekmek parası uğruna yerinden-yurdundan göçen bir kitlenin zaman içerisinde her iki ülkede ve toplumda bıraktığı izler, yarattığı problemler etrafında şekillenmiştir. Esasen göçmenlik tecrübesinin öznesi olan Türk işçileri, bu süreçte pek çok madî-manevî sıkıntı, çatışma ve dramlara maruz kalmakla birlikte, yabancı bir kültürle karşılaşma ve ilişki kurmanın zorluklarıyla baş edebilme ve burada yeni bir hayatı inşa edebilmenin özgül pratiklerini de sergilemiştir. Bunu yaparken özellikle kimlik, aile, gençlik, din gibi belli başlı konularda dile getirilebilecek sorunlarla karşılaşmış, kişisel ve grupsal deneyimlerin dışında çoğu zaman bu hususlar göçün tarafı olan her iki toplumun kurumları tarafından çözülmeye çalışılmıştır. Göçmenlik pozisyonunda öne çıkan çatışma unsurları ise, kültürlerarası karşılaşma ve etkileşim, yabancı düşmanlığı ve ayrımcılık, asimilasyon ve dışlama, kurumsal ilişkilere intibaksızlık, güvensizlik ve gettolaşma gibi olgulara odaklanmaktadır. Elbette bütün bunlar başlangıçta geçicilik özelliğiyle tanımlanan göçün zaman içerisinde kalıcılık karakteri kazanması ve Türklerin Almanya'da sosyal, kültürel ve ekonomik bakımlardan önemli bir toplumsal kesim olarak yer almasıyla gelişen sorunlardır. Ancak resmî makamlar veya kurumlar nezdinde göçmenlerin sosyokültürel hayatı, çoğu zaman toplumsal ilişkilerde görünenden farklı bir şekilde, özellikle de çatışmayı ve uyum-

suzluğu öne çıkaran bir bağlamda ele alınmaktadır. Dışarıdan bakıldığında bilimsel, aktüel ve resmi raporlarda bile göçmenler ve sorunları üzerine yapılan tanımlama çabalarının çoğunlukla değer yüklü kavramları işlevselleştirmeye çalıştıkları görülür. Bu durum büyük ölçüde Türklerin Almanya'daki niceliksel ve niteliksel gelişimini bir bütün olarak değerlendiren istatistiksel raporların diline bağlı bir yansıma gibidir. Elbette göçmenlik tecrübesi göç eden ve göç alan topluluk arasındaki ilişki ve etkileşimlerde somutlaşan bir yaşam pratiğidir. Bu yaşam pratiğinin en anlamlı ifadesi, bizzat onu yaşayanların dilinde karşılık bulan anlatılar olacağı için, göçmenlerle ilgili istatistikî bilgiler kadar onların yaşam dünyaları, kültürel, kimliksel sorunları ve gelecek tasavvurları özellikle kendi öznel değerlendirmelerinde ayrıntılarını gösterecektir.³

Göçmen kimliği üzerine yapılan çalışmalar, Türk işçilerini bu sürece ilişkin farklı kavramlarla ifade edilen bir tanımlama etkinliğinin öznesi yapmıştır.⁴ Bu anlamda Türklerin göçmenlik tecrübesi, sosyal bilimsel incelemelerde, 'diasporik kimlik'ten⁵, izole, kapalı, getto kültürüne kadar uzanan farklı sosyolojik değerlendirmelerin konusu olmuştur. Kimlik ekseninde yapılan bazı değerlendirmelerde, belli bir kapalılık içermekle birlikte bir 'Alman-Türk' nitelemesinin kullanılması dikkat çekicidir.⁶ Türk göçmenlere ilişkin tanımlama eğilimleri ve kavramlaştırmalarda giderek üst bir kimlik olarak Avrupa kimliğe yapılan vurgunun giderek artışı, süreç içinde değişimin yansımalarını göstermektedir. Bu kimlik tanımlamasındaki güçlü 'Batılılık' iması, bir yandan Türkiyeli yani doğulu olandan farklılığı ve bir yandan Avrupalı bir geçmişe yapı-

³ Göç alan toplum üyelerinin göçmenlerle ilgili duygu, düşünce ve yaklaşımlarının incelenmesi elbette bu tür çalışmaların bulgularını tamamlayabilecek önemli bir boyut olarak düşünülebilir.

⁴ Bu anlamda özellikle Türkiye'de 'Gurbetçi', 'Almancı', 'Alamancı', 'Almanyalı', sonraları 'Avrupalı Türkler', Almanya'da ise 'Gastarbeiter', 'Auslander', gibi sözcükler yalnızca dıştan yapılan bir yükleme değil, çoğu zaman göçmenlerin kendilerini ifade etmede de kullandıkları kavramlar olmuşlardır. Bu tanımlamaların çoğu zaman önyargısal, dışlayıcı ve aşağılayıcı bazı kavramlarla da genişlediğini de belirtmek gerekir. Bk. Göksu 2000, 36.

⁵ Kaya 1999.

⁶ Nohl 1999, 91; Kaya'nın çalışmasında kullanıldığı gibi "Euro-Türkler" şeklinde bir kavramsallaştırma da bulunmaktadır. Bkz. Kaya 2007.

lan iki yönlü bir atfı içermesi nedeniyle anlamlı ve amaçlı bir yorumlamadır. Bu durumda, değişimin her iki yönüne de tanık ve konu olan göçmenler, hem Almanya'daki hem de Türkiye'deki sosyal yaşam pratiklerindeki farklılaşmaya göre değişen tutum alışlara yönelebilmektedir. Bu etkileşimin en belirgin göstergelerinin ortaya çıktığı boyut ise kimliksel alana ilişkin olanlardır. Kimlik çatışması, arayışı ve kurgusunun dışında önemli değişim başlıkları olarak din ve değerler gibi, yine kimlikle bağlantılı sayılabilecek bağlamlar öne çıkmaktadır.

Kimlik Tartışmalarının Öznel ve Nesnel Temelleri

Türk işçi göçünün geçicilikten kalıcılığa dönüşmesiyle pek çok sorunlarla karşılaşan göçmenler, bunlar içinde özellikle kültürel kimlikle ilgili olan sorunları kuşaklar boyunca yaşamaktadırlar. Kimliksel etkileşim, her şeyden önce içinde bulunulan toplumla ilişkilerin artışına bağlı olarak, kültürel planda değerler, normlar ve anlayışlar arasındaki farklılıkların, sosyoekonomik düzlemde ise farklı düzey ve statülerin karşılaştırılması ile başlamakta, ancak asıl tetikleyici güdüsünü ise hissedilen ve uğranan ayrımlarda kendini göstermektedir. Türklerin kimlik sorunlarının öznel temelleri süreç içinde ev sahibi toplumla artan etkileşimlerde, nesnel temelleri ise buradaki statülerinin kalıcılığa dönüşmesiyle maruz kaldıkları tepkilerde ortaya çıkmaktadır. Göçmenlerde ve azınlık gruplarında kimliksel yönelimin çoğulcu, uyumcu olması ile dışlayıcı, entegrist olması arasındaki farkın nesnel temeli, daha çok ev sahibi toplumla kurulan sosyopsikolojik temasa göre şekillenmektedir.

İslami kültür ve geleneklerin belirleyici olduğu bir yaşam dünyasından kopup gelerek, modern, sanayileşmiş bir toplumun bireyci kültürüyle karşılaşan göçmen Türk işçileri, bu sürecin çok yönlü etkileşim ve sarsıntılara maruz kalmıştır. Süreç içinde nitelik ve anlam değiştiren gurbet, farklılıklardan daha çok ayırım, çatışma ve dışlamaların kışkırttığı bir aidiyet bilincini üretmiştir. Burada tepkisel unsurların motive ettiği kimlik, sarsıntının şiddetiyle ya kendi kültür köklerinden uzaklaşma, ya da kimliği, değer

ve inançları aşırı yüceltme gibi karşıt pozisyonlarda temsil edilebilmektedir. Göçmenler ilk dönemlerde gerek kültürel kaynaklara olan uzaklığı gerekse kültürel karşılaşmanın sarsıntılarını *heim* gibi toplu yaşama mekânlarında telafi etmişler, süreç içinde dernekleşme, cemaatleşme ve kitle iletişim araçlarının kullanım yaygınlığı ile kimliksel referanslara daha kolay ulaşabilmişlerdir. Bu çerçevede göçmen kimliği, yaşanan gurbetin niteliğine, toplumsal ve kurumsal yapıyla ilişkilere, göçe atfedilen anlama, özdeşleşilen aidiyet gruplarının dinî, siyasî, millî, etnik vb. söylemlerine göre değişen bir çeşitliliği içermektedir. Kimliğin toplumsal kökene, Almanya'da kalış süresine, Alman toplumundaki sosyo-ekonomik statüye ve memleketle ilişkilere göre farklılaşan desenleri, onun duruma göre nitelik değiştiren ama yalnızca reaktif olarak açıklanamayacak yapısını göz önünde tutmayı gerektirir.

Türk işçileri göçmenlik deneyimlerinde kültürel bakımdan kimliği etkileyen asimilasyon, entegrasyon, ayrılma ve marjinal kalma gibi değişen politika ve pozisyonlarla karşı karşıya kalmıştır. Göç eden grubun sosyal ilişkilere katılım düzeyi, ev sahibi toplumla temas ve ilişki mesafesi, yeni kültür unsurları ile gelecekte beklenenler, kendisine karşı oluşan sosyal tutumlar ile aldığı sosyal destekler, uyumla ilgili farklı konuların nedenini oluşturmaktadır.⁷ Ancak göç konulu araştırmalarda özellikle 'bütünleşme' kavramına odaklanılması, buna karşılık 'asimilasyon' sözcüğüne pek rastlanmaması bir eleştiri konusu olmuştur.⁸ Esasen resmi politikalarındaki bütünleşmeye yapılan aşırı vurgu, asimilasyonla ilgili tepkilerin de kaynağını oluşturmuştur. Göçmen işçilerin Almanya'daki mevcudiyetinin geçicilikten kalıcılığa dönüşmesi, ev sahibi toplumda da, daha önce farklılık hakkını savunan politikaların ikili bir toplum yapısı doğurabileceği endişesiyle değişmeye başladığı anlaşılmaktadır. Almanya'da da göçmen işçilere yönelik demokratik perspektifler bütünleşme kavramına dayanmaktadır. "Ancak bu bütünleşme, toplumun amaçlarını paylaşma ve ortak bir bilinç taşımayı öngördüğü zaman asimilasyon anlamına da

⁷ Kümbetoğlu 1997, 271.

⁸ Beaud-Noiriel 2003, 15.

gelebilir. Bütünleşmenin asimilasyona dönüşmemesi için, yabancı işçilerin yurttaşlık sözleşmesinin gereklerine uymakla birlikte, grupsal kimliğini, özgül bilinç ve amaçlarını da koruyabilmesi gerekir.”⁹ Oysa grup kimliğini koruyabilme konusunda zaten ciddi sorunlar yaşayan Türkler, Almanya da asimilasyondan ayrıştırılması zor olan bütünleşme söylem ve politikalarına pek de güvenememektedirler. Almanya’nın yabancılar ve göçmen politikaları, göçmenlere daha iyi yarımlar hazırlamaktan uzak, bir o kadar da asimilasyona yakın görünmektedir.¹⁰

Kimlikle ilgili çalışmalarda sosyolojik özneyi dışlayıcı bir analiz ve argüman kullanılması ise, bir yöntem ve kavramsallaştırma sorunu olarak dikkat çekmektedir. Nitekim Almanya’da yaşayan yeni kuşak Türklerin kimlik sorunları bağlamında yapılan tanımların çoğu, onları “iki kültür arasında sıkışmış kurbanlar” olarak yorumlamaktadırlar. Oysaki göçmenlik deneyimindeki Türkler, her halükarda kültürler arasındaki o hareketli zemin üzerinde varolma yeteneği geliştiren özel kültürel bir kimliği temsil etmektedir. Kaya, bu anlamda sürekli etkileşimde bulunan kültürler arasındaki diyalogun ürünü olarak ‘diyasporik kimlik’ kavramını kullanır.¹¹ Bu bağlamda göçmenler kendilerini çevreleyen tekli kültüre karşı bir anlayış geliştirerek hayatta kalırlar. Göçmenin kültürler arasındaki yolculuğu, kendini yeniden keşfetmek ve yaşamını değiştirmek için harcadığı enerji ve azim, hayatta kalma konusunda onu ustalaştırırken, diğer yandan huzursuz yaşamı ve devamlı olarak bir mekândan diğerine taşınması, kalıcı dostluklar ve komşuluklar kurmasına izin vermez.¹² Ancak Türk göçmenleri ‘etnik koloni’ olarak adlandırılan ikame grupsal dayanışma ağları ile göçü anlamlı kılan bir yapılaşma sergilemişlerdir. Etnik koloni, Avrupa kentlerinde yabancıların kendi iç dinamiklerine dayanarak ürettikleri sosyal ilişki ve ağları tanımlamada kullanılmaktadır. Koloniler, kimi yaklaşımlara göre içinde yerleştikleri toplumla etkileşerek sosyal ilişki ve ağlarını geliştirmekte, bireylerin geniş

⁹ Bilgin 1995, 90-93.

¹⁰ Canatan 1990, 63-64.

¹¹ Kaya 1999, 42-43.

¹² Zaptçioğlu 2005, 14-15.

topluma uyum sağlamları kolaylaştırmakta, kimilerine göre ise grup içi dayanışmayı artırdığı için dışa açılmayı engellemekte ve göçmen toplumu gettolaştırmaktadır.¹³ Göçmen cemaatlerinin etnik azınlıklardan ayrı özelliklerini vurgulayanlar, onların kök-süzleşmeden kaynaklanan aşırı bir kırılganlığa sahip olduklarını ve kendilerini birdenbire tümüyle yapılanmış bir toplum ile karşı karşıya bulduklarını vurgular.¹⁴

Göçmenlerin kimlik ve aidiyet arayışları, yabancı bir kültürle karşılaşmadan doğan tedirginlik ve kaygıyla birlikte, daha çok sosyal, ekonomik ve politik dışlanmışlık algılamasının etkisiyle güçlenir. Üstelik bu kenara itilmişlik, ezilmişlik ve mağduriyet algılaması çoğu zaman göçmenlerin marjinal, radikal kimliklere yaslanmasının öncelikli nedenini oluşturur. Bu bağlamda resmî göç politikaları yalnızca kamusal alanı düzenlemekle kalmamakta, aynı zamanda bireysel ve toplumsal kimlikleri ve kimlikler arasındaki ilişkileri de etkilemektedir.¹⁵ Bir başka deyişle burada Alman toplumuyla ve resmi kurumlarla yürütülen kültürel ve kurumsal etkileşimde, kendilerinin dışlayıcı, aşağılayıcı tavır, uygulama ve eylemlere maruz kaldıklarını algılamaları önemli bir etkidir:

“Evet, Türk gençlerinde uyumsuzluk, şiddet, radikal eğilimler varsa bunun nedeni yalnızca Türk gençliği değil, bu tepkiyi üreten Alman toplumuna özgü negatif etkidir. Bu sonuç etkiye tepki olarak görülmelidir...” (Ş.B.)

Kültürel kimlik vurgusunun özellikle ikinci ve üçüncü kuşakta ortaya çıkması anlamlı görünmektedir. Burada birinci kuşağın aksine ikinci ve üçüncü kuşaklar kendilerini yeni ülkenin aynı yaş grupları ile kıyasladıkları için, yoksun bırakıldıkları fırsat ve olanakları daha keskin biçimde algılamaktadırlar. Oysaki ilk gelenlerde ülkenin bir parçası olma amacı yoktu ve düşük statülerine rağmen anayurda kıyasla durumlarında bir yükselme görüyorlar-

¹³ Heckmann-Unbehauen 1999, 79.

¹⁴ Beaud-Noiriel 2003, 22.

¹⁵ Bu konuda özellikle Almanya ve Hollanda örneğinde farklılaşan kanun ve uygulamaların göçmen Türk topluluklarında farklı yansımalarını ele alan özgün bir çalışma için bk. Tol 2008.

dı.¹⁶ Bu durumu genç kuşaklar ve özellikle Türk öğrenciler üzerinden analiz eden bir öğretmen şöyle demektedir:

“Kuşaklararası farklılaşma vardır. Ancak zannedildiği gibi değil. Bugün ikinci ve üçüncü kuşaklar diyebilirim ki Türkiye’deki gençlerden daha bilinçli ve dirençli. Çünkü bu gençler artık eski, birinci kuşak gibi dil bilmeyen içine kapalı bir toplumda değil, Almancayı biliyorlar ve kendilerine yapılan ayrımcılığın farkına vardığı için cevap verebiliyor, kavgasını veriyor...” (Ş.B.)

Kimliksel yönelimlerin temel etkenlerinden birisi, ev sahibi toplumla ve ötekiyle ilişkilerin mahiyetinde ortaya çıkmaktadır. Ancak Türk göçmenlerin ev sahibi toplumla temasları, daha çok mesleki yaşamda gerçekleşen sınırlı bir ilişkidir. Göçmen kimliği bu anlamda özellikle ilk dönemlerde onur kırıcı ilişkilerin tecrübesini yaşadıkça içe kapanan, kendi dünyasına dönen bir kimliğin belirtilerine sahip görünmektedir. Bu durum Almanya’da daha bireysel ve korunmasız, ancak aynı zamanda daha fazla meydan okuyan bir yaşamın içinde göçmen öz kimliğinin yeniden tanımlanması zorunluluğunu doğurmuştur.¹⁷ Almanya, artık geri dönüş gündemine sahip olmayan Türkler için yaratılan yeni bir vatanıdır. Almanya’da Türk kültürünün hemen bütün özelliklerinin yaşandığı, öğretildiği ve temsil edilebildiği yeni mekânların, diasporik özneler için sembolik değer taşıdığı ortadadır. Bu mekânlar her türlü yapısal ve kültürel dışlamaya karşı korunmaya, hem de kendi kültürel aidiyetini ve kimliksel özelliklerini belli bir etkileşim ortamında sürdürmeye imkân vermektedir.¹⁸ Göçmenin baş etmesi zor olan düşük gelir, elverişsiz çalışma ve barınma koşulları, sosyal uyum ve devinim fırsatlarının yokluğu, ayrımcılık ve dışlanmanın yarattığı güvensizlik gibi güçlükler, onları donanımsal zayıflıklarını bertaraf edebilecekleri ve kendilerini güven içinde hissedebilecekleri dayanışmacı ağlara yöneltebilmektedir. Bu güçlüklerle şekillenen göçmenin toplumsal pozisyonu, belli ölçüde radikal değişim imkânı sunan yapılanmaların da güç kaynağını oluşturu-

¹⁶ Unat 2002, 182-185.

¹⁷ Richter-Yağlı 2005, 21.

¹⁸ Kaya 1999, 52.

19 Çok farklı dinî, etnik ve mesleki örgütlenmelerin gerçekleştirdikleri sosyokültürel aktiviteler, kimliği onore etmeye, yeniden üretmeye ve aidiyet ihtiyacını gidermeye dönük işlevleriyle cazibe unsuru olmaktadır.

Kimliksel sorunların çok boyutlu yapısı onun sadece bir aidiyet probleminden ötede, gündelik hayatın inşasına, ilişki ve süreçlere atfedilen anlamlara dikkat edilmesini gerektirmektedir. Abdelmalek “çifte yokluk” kavramıyla göçmenlerin süreç içindeki yaşadıklarını tanımlamaya çalışır ve sorar; *“Uzun süren geçicilik olgusu yalnızca zamansal bir çelişkiyi değil mekânsal bir çelişkiyi de üretir ve ‘aslında olmadığımız bir yerdeki varlığımız nasıl sürdürebiliriz?’ Bununla bağlantılı olarak yalnızca kısmen varolmayı nasıl becerebiliriz? Bedenen olduğumuz yerde manevî açıdan olmamaya nasıl alışabiliriz? Bir yanda kökenimizin ait olduğu toplumun geleneksel-cemaatsel düzeni, diğer yanda göç sürecinde keşfettiğimiz, maruz kaldığımız ve öğrendiğimiz bireysel düzen arasındaki çelişkidir yaşanan.”*²⁰ Bu çatışmalı süreçte kültürel kimlik mücadelesi, göçmenin varolma stratejilerinde en önemli uğraklardan biridir. Bu durumda zamansal ve mekânsal düzlemde ilişkiler nasıl kurulmaktadır? Öncelikle baş edilmesi gereken, ev sahibi toplumla ve buradaki kurumsal yaşamla ilişkilerin niteliği sorunudur.

Göç Alan Toplumla ve Kurumsal Yaşamla İlişkiler

Almanya'da yaşayan Türkler, geçen süre içinde kendilerini “misafir işçi” tanımından çıkmış görseler de, ev sahibi toplumun bu daimi ikamet halleri üzerine pek de olumlu düşünmediği kanaatindedirler. Bir yabancı olarak büyük ölçüde Alman devletinin sosyal hizmet ve desteklerinden yararlansalar da, bu yardımların zaman içerisinde azalma eğilimi gösterdiği, yeni çıkan kanun ve düzenlemelerin mevcut durumu sürekli olarak kötüleştiren ve geri dönüşü özendiren bir nitelikte olduğu vurgulanmaktadır. Bütün bunlarla birlikte Alman vatandaşlığına geçen Türklerin oranı sürekli olarak artmaktadır. Göçmen politikalarının bu konuda belirleyici bir etkisi olmakla birlikte, bu eğilim Türklerin Almanya'da

¹⁹ Taştan 2003, 42.

²⁰ Sayad 2003, 27.

misafir değil kalıcı olduğunu göstermektedir.²¹ Öte yandan Almanya'da doğan Türk vatandaşlarının oranı ve sayısı Türk göçmenlerinin süreç içinde geldikleri aşama hakkında bir bilgi verirken, göçmen profilinin de giderek değiştiğini göstermektedir.²²

Türklerin Almanya'da kalış süreleri arttıkça, Almanlarla ilişkilerde araya mesafe koyma tutumunun düşme eğilimi göstermesi, bu değişimin sosyolojik göstergelerinden biri olarak okunabilir. Ancak bu ilişkilerin sıklığını etkileyen faktörlerden birisi de vatandaşlıkla ilgilidir. Alman vatandaşlığına geçen Türklerin Almanlarla olan ilişkileri (her ne kadar daha çok iş hayatıyla sınırlı kalsa da) diğer Türklerden daha fazladır.²³ Dolayısıyla Alman vatandaşlığına geçme kalıcılık dışında ev sahibi toplumla ilişkilerin de artışı etkilemektedir.

Göçmenlerdeki bu değişime rağmen Almanlarda Türklere karşı dışlayıcı önyargıların zaman içerisinde giderek artışı gösteren emareler bulunmaktadır. Nitekim kişisel olarak Alman komşularıyla iyi ilişkilere ve onların olumlu özelliklerine vurgu yapmakla birlikte, Türkler hakkındaki genel algılama ve kanaatlerinin olumsuzluğu konusunda hemfikir oldukları bile söylenebilir.²⁴ Bu tutumları kısmen Almanların Türklere karşı dinsel ve tarihsel önyargılarına bağlamakla birlikte, önemli oranda da Türklerin yanlış ve rahatsız edici tutumlarından, uyum güçlüklerinden, eğitimsel ve kültürel donanımsızlıklarından kaynaklandığı belirtilmektedir. Bu konuda Türklerin özeleştiriden kaçınmadıkları, kendi içlerindeki olumsuz tipleri kıyasıya eleştirdikleri görülmüştür. Hatta yer yer Alman devletinin haklarda ve hizmetlerde geriye giden uygulamalarına bu tür hatalı ve olumsuz tutumların etki ettiğini düşünmektedirler:

²¹ 2000 yılı sonu itibarıyla 424.513'tür. Yılda 80 ila 100 bin Türk Alman vatandaşlığına geçmektedir. Bkz. Berlin Büyükelçiliği 2002, 9.

²² Almanya'da yaşayan Türk vatandaşlarının üçte birinden fazlası (%37,36) bu ülkede doğmuştur. Bkz. Berlin Büyükelçiliği 2002, 5.

²³ Moellendorff, 24-26.

²⁴ Nitekim Der Spiegel'in, yapılan bir araştırmadan aktardığına göre Almanların nerdeyse yarısı (%48) Türkleri diğer yabancı azınlıklardan "daha az sempatik görmekte", ve ayrıca Pakistanlı ve siyah Afrikalılardan da "daha itici" bulmaktadır. Göksu 2000, 22.

“Almanya doğumluyum, bir alman kuyumcunun yanında çalışıyorum. Yanında çalışan 11 kişiden yalnızca Türk olan benim. Almanlar arasında yaşayan bir Türk olarak, onların Türkler hakkındaki düşünceleri, çok kötü. Maalesef Almanların Türkler hakkındaki düşünceleri hiç iyi değil. Ne kadar kötü, pis iş varsa, nerde ahlâksızlık, fuhuş, hırsızlık varsa hep bizimkiler bu işlere karıştı. Bu yüzden Almanların kafasında çok olumsuz bir Türk imajı var. Ben kendim bile çarşıda yürürken, hareket ve davranışlarından kimin Türk olduğunu çok iyi anlarım...” (N.K.)

Göçmen ailelerin çevresel anlamda içe kapalı bir hayat yaşamaları, onların sosyal ve kültürel taleplerinde de çekingen ya da donanımsız kalmalarına yol açmakta; dolayısıyla bu durum onların kurumsal ilişkilerden uzak kalmalarına, bir takım sosyal hizmet ve danışmanlık hizmetlerinden yeterince yararlanamamalarına yol açmaktadır.²⁵ Kurumsal yaşamla ilişkilerde sosyoekonomik düzey kadar Almanya'da kalış süresi de belirleyici olmaktadır. Birinci kuşak Türk göçmenlerin çok büyük bir kısmının, aslında ihtiyaç duyduklarını söyleseler de, sosyal yardım almayı reddettikleri de bilinmektedir. Çünkü sosyal yardım alınması, Almanya'da varlık nedenlerini çalışmak ve para kazanmak üzerine anlamlandırmış olan birinci neslin, bu durumu gurur kırıcı bir durum olarak değerlendirmesi söz konusudur.²⁶ Elbette bu konuda göçmenlerin kurumsal yaşamla ilişkilerini düzenleme ve fırsatlardan yararlanabilme becerileri, aynı zamanda ev sahibi toplumun bu anlamda yapacağı düzenlemelerle de ilgili bir boyut taşır.

Türklerin kurumsal ve kamusal yaşamla ilişkileri, göç alan toplumun kültürel bir kimlik olarak Türklere bakışı, resmi kurum ve organizasyonların uygulamaları ciddi bir etken olarak görülmektedir. Örneğin Alman toplumunda artan yabancı düşmanlığı olgusu, Türkler söz konusu olduğunda daha da şiddetli boyutlara ulaşmaktadır. Bu bağlamda Alman toplumu kültürel bakımdan kendinden oldukça farklı gördüğü Türkleri, kendi yaşam tarzı için bir tehdit olarak algılayabilmektedir. Bu algının artan işsizlik ve

²⁵ Nünning 2007, 218.

²⁶ Şahin 2007, 262.

ekonomik sorunlarla birlikte güçlendiği, şiddetlenerek yeni ırkçı hareketleri beslediği söylenebilir. Kendilerini bir tür dışlama ve ayırma tabi tutma eylem ve politikalarının öznesi olarak gören Türkler, mevcut dayanışma ve kimlik ağlarına daha farklı anlamlar yükleyebilmekte, bir toplumsal protesto işleviyle beliren marjinal gruplara sığınabilmektedir. Bu durumda Türklerin ev sahibi toplumla sağlıklı iletişim kurmaları, hem kendi sosyal donanımsızlıklarından, hem de kendilerine dönük önyargılar ve olumsuz yaklaşımlardan kaynaklanan içsel ve dışsal engellere takılabilmektedir.²⁷

Ancak gerek modern Batılı bir toplumun demokrasi geleneğinde insan hakları, demokrasi ve kültürel çoğulculuk gibi değerlerin bağlayıcılığı, gerekse bir hoşgörü ve bir arada yaşama gibi tarihsel birikim ve deneyimlere sahip Türk grup kimliğinin karakteristik özellikleri, her iki toplumda da sembolik düzeyde de olsa birbirini tanımaya ve ilişki kurmaya dönük girişimlerin anlamlı temellerini sağlamaktadır. Bu çerçevede entegrasyona katkıda bulunma amacına bağlı diyalog girişimleri dikkat çekmektedir. Nitekim çeşitli Alman gruplarının diyalog amaçlı olarak bazı dini dernek ve örgütlenmelerin camilerine zaman zaman ziyaretlerde buldukları gözlenmiştir. Aynı şekilde Almanya'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türklerin Alman komşularıyla birlikte düzenledikleri toplantılara da Türk din görevlilerinin bilgilendirme amacıyla katılmaları, bu ilişkilerin karşılıklılığını göstermektedir. Bu toplantılardan birinde, uzun süre birlikte yaşayan Almanların Türk komşularıyla önemli bir iletişim sorunu yaşamadıkları, ancak Türkiye'den gelen din görevlilerinin Almanca bilmemeleri, kendilerinin genç nüfuslarının azalmasına rağmen, Türklerin çok çocuklu aile yapıları, İslamiyet'in kadına yaklaşımı, Türk kadınlarının sosyal etkinliklerde geri planda durmaları vb. konularda eleştirel bir tutum içinde olmaları dikkat çekmiştir. Öte yandan bütün bu ortak etkinlik ve programlarda Alman topluluk ve gruplarının Türklerle olan ilişkilerini özellikle din dolayımında kurmaları önem taşımaktadır. Yani kültürler arası etkileşim, tanışma ve bilgilenme toplantılarının adı daha çok dinlerarası diyalog bağlamında

geçmektedir. Kuşkusuz bunun dışında da grupsal düzeyde sosyal temasların olduğu söylenebilir. Ancak İslam, Türklerle kurulan ilişki ve etkileşim ortamlarının hem asıl nedeni hem de zeminini oluşturmaktadır.

Hissedilen Ayrımcılık: Toplumsal Güvensizlik

Azınlık-göçmen topluluklar için, “uyumsuzluk, çatışma ve suç eğilimleri”nin potansiyel kaynağı olarak görülmek, ilişkilerde ve özsayıda dezavantaj yaratan bir önyargıdır. Sosyal, kültürel ayırım ve dışlamaların zeminini oluşturan önyargılar, göçmenler için sosyal ilişkilerde ve mesleki hareketlilikte baş edilmesi gereken engeller anlamına gelmektedir. Üstelik bu önyargılar, ekonomik sorunlar, işsizlik ve sosyal çatışmaların arttığı durumlarda, bütün olumsuzlukları ve kötülükleri azınlıklara ve göçmenlere yükleyen ırkçı saldırılara dönüştürme tehlikesini her zaman içinde taşır. Türkler giderek artan yabancı düşmanlığı nedeniyle ırkçı saldırıların hedefi haline gelme kaygısı içinde yaşamaktadırlar.²⁸ Nitekim ayrımcılığa ve ırkçılığa karşı yürütülen politikaların da bazen kendilerini koruyamayacağına ilişkin değerlendirmeler bunu gösteriyor:

“Alman devleti bu ayrımları adeta destekliyor. Almanya’da bir milyon Türk varken sadece bu eyalette 800 Türkçe öğretmeni vardı. Şimdi nüfusumuz tam üç katı oldu, ama Türkçe öğretmen sayısı şu anda 150 civarında; sayısı oldukça azaltıldı. Üstelik bu öğretmenlerin belli bir Türkçe eğitimi almaları, Türkçe öğretmeni olmaları da şart değil. İlgisiz, alakasız mesleklerden kişiler, hem de adamını bularak, aracı koyarak bu işe alınıyorlar. Bu tür işleri Türklere özgü bildik, ama bu konuda Almanlar da böyle davranıyor. Peki, bunda amaç ne? Amaç, Türk çocukları dilini öğrenmesin, Türkçeyi öğrenmeden büyüsünler diye politikalarını buna göre yapıyorlar...”

²⁸ Bu konuda özellikle Alman medyasına güvensizliğin had safhada olduğu anlaşılmaktadır. Görüşülen kişiler kendilerinin neo-nazilerce saldırıya uğramasına rağmen, bu tür olaylarda polisin ve medyanın yanlı tutumlar takınarak, kendilerini suçlu gösterdiklerini belirtiyorlar. Türk devletinin kendilerine sahip çıkmasını ısrarla vurguluyorlar. Yabancı düşmanlığının artışı, geçmişte Yahudilerin başına gelenleri travmatik bir şekilde Türklerin kâbusu haline getirmekte, Alman siyasetçilerinin meseleye bakışını ise oportünistçe bulmaktadırlar.

“Almanlar milliyetçi değil, ondan da aşırı, damarlarında Nazi kanı taşıyorlar. En ayrımcı olmayanı bile bir dereceye kadar öyledir. İşte bütün bunlar Türk çocuklarını kışkırtmaya yetiyor. Ama ben de diyorum ki, iyi ki Almanlar bu ayrımcılığı yapmışlar, yoksa çocuklarımızın direnci tamamen kaybolmuş olacaktı. Çocuklar kendilerine yapılanlar karşısında kendi kimliklerine sarılıyorlar...” (Ş.B.)

Moellendorf’un araştırması, Almanya’da Türklerin kendilerini ayrımcılık yapıldığına ilişkin kanaatlerinin ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre Türkler, Almanya’daki yaşamları hakkında çoğunlukla olumlu bir değerlendirmeye katılırlar da, Alman toplumunda haksızlığa uğradıklarını düşünmektedirler. Moellendorff, Türklerin üçte ikisinin Almanya’da ikinci sınıf vatandaş muamelesi gördüklerini tespit etmiştir. Ancak bir yandan onların çoğunluğunun Almanya’daki yaşamlarından memnun ve geleceğe iyimser bakmaları ile diğer yandan haksızlığa uğrayan bir topluluğa ait oldukları inancı arasındaki çelişkiye bir anlam verememiş görünmektedir.²⁹ Oysaki doksanlı yıllarla birlikte Alman devletinin yabancılar politikasının ortaya koyduğu ayrımlar giderek artmakta, yeni düzenlemelerde ülkeye gelişi, seyahati, ikameti kısıtlamaya ve hatta ikameti sona erdirmeye ilişkin daha etkin araçlar yaratılmaktadır. Ayrıca medyanın da Alman kamuoyunda önyargı oluşturacak şekilde, Türk gençleri arasında artan İslamlaşma, kendi kendini gettolaştırma eğilimleri ve genç göçmenlerin şiddete yakınlığını irdeleyen yayınlara ve ırkçı yaklaşımlara ağırlık verdiği anlaşılmaktadır.³⁰ Göçmenlerin çelişkisi, aynı anda, yüksek sosyal standartlara ulaşma imkânı ile haksızlığa ve ayrımcılığa maruz kalma pozisyonlarının yarattığı gerilimde yatmaktadır

Yapılan araştırmalar göstermektedir ki, aslında Türk gençleri şiddete ve suç işlemeye eğilimli değil, aksine sosyal bir fenomen olarak Türklerin ve ailelerinin sosyal entegrasyonu ne kadar başarılı ise, şiddet kullanma oranı o kadar düşük olmaktadır. Hatta şiddet oranlarının bölgesel olarak dağılımında görülen farklılıklar,

²⁹ Moellendorff, 24.

³⁰ Ayata 1999, 10, 18.

genç göçmenlerin çevrelerinde ne kadar kabul edildikleriyle yakından bağlantılı görülmüştür. Öte yandan geleneksel aile yapısının yanı sıra Almanya'da kalış süresi ile imkânlarla ulaşım düzeyi arasındaki farklar da, gençlerde şiddet eğilimlerini açıklamada dikkate alınması gereken faktörler olarak öne çıkmaktadır.³¹

Gençler özellikle sosyal katılım ve buluşma gerektiren ortamlarda bir takım dışlayıcı ayrımsal uygulamalarla karşılaşabilmekte, bunun sarsıcı etkisi çoğu zaman rencide eden topluma karşı bireysel ve kimliksel bir öfkeye dönüşebilmektedir. Bu bağlamda sıklıkla, göçmen çocuklarının bu tür ilişkilerde fark ettikleri dışlanma ve kendilerine karşı mesafeli duruşun, onlarda Türk olma bilincini uyandırdığının ifade edilmesi önemlidir. Böylece, daha önce söz konusu olmayan kendilerini Türk olarak mı, Alman olarak mı hissettikleri sorusu bu aşamada ciddi bir yönelişi ortaya çıkarmaktadır. Burada gençlerin sosyalizasyonu aile ile toplum, özellikle de eğitim ve arkadaş grupları bağlamlarında çıkan çatışma noktalarında bir takım sendelemeler içermektedir. Kendi aile ortamlarında kendi kültürlerine göre Türk gibi yetişen çocuklar, sosyal süreçte Alman gibi davranmaya koşullanmaktadırlar. Türk gençlerinin okul ilişkilerinde de daha çok Türk ve diğer yabancı kökenli çocuklarla arkadaşlık etmeleri,³² göçmen çocuklarının hangi sosyalleşme süreçlerine ve muhite ait olduklarına anlamak bakımından önemlidir.

Göksu, yabancı düşmanlığı ve ırkçılığın Almanya'da yaşayan Türklerin en önemli problemi olduğu kanısındadır. Türklerin Almanya'daki en büyük yabancı topluluk olması, zaman zaman yükselen yabancı düşmanlığının da birinci hedefi haline gelmelerinin nedenidir. Her ne kadar Almanya'da yabancı düşmanlığı ve ırkçılık karşıtı bir toplumsal muhalefet ve dayanışma bulunsa da Türkleri asıl kaygılandırıcı gelişme Alman Devletinin, politikacılarının ve medyasının uygulama ve pratiklerinde yabancı düşmanlığını teşvik eden tutumlar içinde olmasıdır:

³¹ Pfeiffer&Wetzels 2000, 4-5, .

³² Akın 2005, 38

“Alman devleti ve kurumları sürekli bizimle ilgili çalışmalar, anketler yaparak, bizimle ilgili yeni kanunlar çıkartıp, işimizi giderek güçleştiriyor. Bizi buradan atmak için elinden geleni yapıyor... Alman devleti rasist bir devlet. Son zamanlarda dünyanın her tarafında göçmen kabul ediyor; onları kabul ediyor, biliyor musun niye? Çünkü Almanya’da karşılarında büyük bir Türk kitlesi var, merkezde Türkler var. Bu gücü dengelemek için Afrika’dan bile yabancı kabul ediyor. Bize ise Almanca şartı getiriyor...”(T.A.)

“Alman medyası asla tarafsız değil, tam tetikçi bir basın. Türklerle ilgili en ufak olumsuz bir haberi kullanıyor. Etik yok, etik davranmıyor. Birçok olumlu haberi görmezken, olumsuz bir haberi alabildiğine kullanıyor...” (S.A.)

“Alman polisi iki alman veya iki Türk kavga ettiğinde ayırım yapmıyor. Ancak bir Almanla bir Türk kavga ettiğinde Almanı tutuyor. Ne ayırım yokmuş, hem de nasıl ayırım yapıyor...” (Z.Ö.)

Bu yaklaşım ve düzenlemelerin doğal sonucu Türkler, sosyal kayıplara en fazla uğrayan ancak en az korunan bir toplumsal kesim olarak, ekonomik dalgalanmalardan en fazla ve ilk etkilenenler olmaktadır.³³ Türkler giderek pek çok alanda kendilerine yapılan ayırımın farkında, ancak bu ayırımların onların entegrasyon probleminden kaynaklandığını düşünenler var. Düzen bozucu hareketler ve suç eğilimlerinin Türklerin arasında yaygın olduğunu Türkler de kabul etmekte,³⁴ ancak bunun birinci derecede içsel nedeni olarak buradaki Türk aile yapısının dayanıksızlığı, dışsal nedeni ise Türklere karşı kullanılan önyargılara işaret edilmektedir.

Türk göçmenler her ne kadar zaman içinde bir takım ayrımlar ve olumsuzluklar yaşasa da, Almanya’ya göçün getirdiği sosyal ve ekonomik kazanımlardan da vazgeçmeleri söz konusu değildir. Göçmenlerin çocukları ve torunları ya uzun süredir Almanya’da

³³ Göksu 2000, 94-95.

³⁴ Ancak araştırmalar gösteriyor ki, Türkler’in işledikleri suçlar, Almanya’da bulunan yabancıların ortalamasından daha düşüktür. Bkz. Berlin Büyükelçiliği 2002, 50.

ya da zaten orada doğmuşlar ve artık geri dönmek istemiyorlar.³⁵ Nitekim Türkler arasında Alman toplum düzenine olumlu yaklaşım eğiliminin yüksekliğini gösteren sonuçlar bu anlamda dikkat çekicidir. Konrad Adenaur Vakfı'nın araştırmasına göre Türkler arasında adil veya kısmen adil bir toplumda yaşadıklarını düşünenlerin oranı %90'dan fazladır. Oysa bu oran Almanlarda %50 düzeyinde kalmaktadır. Bir başka deyişle Almanların yaklaşık yarısı kendi toplum düzenlerinde adaletsizlikler olduğunu düşünmektedir.³⁶ Ancak bu tutum ve kanaatlerin, karşılaştırma değişkenlerine göre farklılaşabileceği söylenebilir. Örneğin kendilerini öncelikle geldikleri koşullara göre karşılaştıran birinci kuşak Türklerle, Almanya'da doğan ve buradaki toplumsal sistemde yer almaya çalışan sonraki kuşak Türklerin bu konuda farklı tepkilerde bulunması, gözlemlerimizle teyit edilen yüksek olasılıklı bir varsayımdır.

Göçmenlik Deneyiminde Değişen Aile Yapısı

Yurtdışına işçi göçü, Türk toplum yapısında yeni bir aile tipinin kavramsallaştırılmasına yol açacak kadar derin etkiler bırakmıştır.³⁷ 'Almanca aile' göçe bağlı olarak ekonomik statüsü yükselmiş, kültürel etkileşimin bazı özelliklerini de transfer eden, ama kısmen parçalanmış bir aile tipidir. Ancak iki kültür arasında yaşanan karşılaşma ve çatışmaların derin sarsıntıları da bu aile tipinde somutlaşmıştır. Parçalanmış göçmen ailesinin maruz kaldığı sorunlar, her ne kadar bazı destek mekânizmalarıyla telafi edilse de fiili durum aile içi ilişkiler düzenini değiştirmeye zorlamıştır. Göçün her iki tarafında yer alan aile bireyleri için bu yeni durum, geleneksel aile dokusunun giderek farklılaşması anlamına gelmekteydi. Aile içi yaşantılarda Anadolu'dan taşınan gelenekler belirleyici iken, okul ve işyeri gibi kamusal sosyal ortamlardaki modern Batı kültürünün davranış normları arasında belli bir çelişki ve çatışma söz konusuydu. Bu duruma orada inşa olan göçmen dernek, örgüt ve cemaatleşmelerinin sunduğu çelişkilerde eklenince, çocuklar ve

³⁵ Zaptçioğlu 2005, 14-15.

³⁶ Moellendorff, 8-9.

³⁷ *Almanca Aile* kavramsallaştırması için bk. Yasa 1979, 183-184.

gençler başta olmak üzere bu gelişmeler en çok göçmen ailesinde sarsıcı etkilere yol açmıştır.³⁸ Öte yandan Almanya'da veya Türkiye'de, ailenin geriye kalan üyeleri; koruyan, esirgeyen, ilgilenen bir aile büyüğünün eksikliğini hep hissetmişlerdir. Parçalanmış aile en büyük etkisini, çocuklar üzerinde gösterir:

“Almanlar genelde Türklere karşı işlerinde iyi şeyler beslemiyorlar. Gerçi bunda Almanların biraz katkısı olmuştur. Kendi çalışmadıkları ağır ve pis işlerde biz çalıştık, ama Türk çocuklarının bu duruma düşmesinde birinci sorumlu bence *aile yapısı*... İlk kuşak kayıp kuşak, onlar çalışmaktan eve ve çocuklara ilgi göstermediler. Çocuklar evde eğitim ve huzur bulamıyorlardı, sokakta büyüyorlar ve eğitiliyorlardı. Sokaklar ise kötülüklerle doluydu. Ben kendim de her pisliği yaşadım, her şeyin içinde oldum. Eğer ailelerimiz bize zaman ayırsalardı, bizimle ilgilenselerdi, ailede huzur olsaydı, Türk çocukları böyle olmazdı...” (H.R., Teknisyen)

Yeni ve farklı bir gurbet mekânı olarak Almanya, sosyal dayanımı zayıf ve dil bilmeyen Türk işçileri için çalışma ritminden, hayat koşullarına, insan ilişkilerinden sosyal çevresine kadar çok zorlu bir yaşam dünyasına geçişi ifade ediyordu. İnanç, kültür ve davranış sistemleri bakımından tamamen farklı ve yabancı bir toplumda, aile büyüklerinin, hem kendileri hem de çocukları için iletişim, sağlık, eğitim ve ekonomik anlamda çözmesi gereken devasa sorunlar bulunuyordu. Oysa bunlarla baş edebilmek için, ne zaman ne de imkân vardı ve bu süreçte en büyük bedeli çocuklar ödüyordu. Başlangıçta bekâr işçiler olarak başlayan Türk göçmen ailesinin yapısı, zaman içerisinde aile birleşimlerine rağmen, boşanmalar, ikinci evlilikler, karma evlilikler³⁹, anlaşmalı evlilikler

³⁸ Günay 2003, 59.

³⁹ İlk dönemlerde Türk erkeklerin Alman kızlarıyla Müslüman olma koşuluna bağlı olarak gerçekleşen bu evliliklerin zaman içerisinde nitelik değiştiği, Müslüman olma şartının giderek kaybolduğu görülmektedir. Karma evliliklerde ikinci dalga, Türk kızlarının yabancı erkeklerle önce Müslümanlığa geçmeleri koşuluyla evlenmeleri olgusudur. Ancak zaman içerisinde, artık her iki tarafın da kendi dininde kalması anlayışı kabul görmeye başlar. Bu olgunun kabulü ve tutum değişimine dindar ailelerde bile rastlanması dikkat çekici bir gelişmedir. Ancak bu tür evliliklerde kültürel kodların ve geleneklerin zaman içerisinde çatışmasına bağlı olarak büyük oranda ayrılıkların ortaya çıktığı ve çocukların başlı başına bir aile sorunu haline geldiği anlaşılmaktadır.

gibi, bu sürece özgü bir dönüşümün etkilerinde şekillendi. Yıkılan yuvalar, karma evlilikler, sahipsiz kalan ya da yabancı anne veya babada kalan çocuklar bu aile yapısına ilişkin yaşanan travmanın göstergeleridir. Çocuklarda sıcak aile ortamına özlem, bu durumu yansıtan sinema, film ve dizilere olan ilgide kendini gösteriyor:

“Ben babamın kılına zarar gelmesine izin vermem. İşte ben bu tür şeyleri seviyorum, bu yerli dizi aile değerleri ve bağlılığı için mesaj veriyor. Bu diziden bunu seviyorum.”(M.B.)

Göçmen ailesinde aile içi ilişkiler sistemi giderek değişmekte, bu değişimin en büyük sancılarını ise kız çocukları ve kadınlar çekmektedir. Çalışabilen Türk kadınları belli ölçüde ekonomik imkânlarla ve özgürlüğe sahip olmakla birlikte, ev hanımı olarak kalan ve çalışamayanlar ise psikolojik sorun ve bunalımlarla karşı karşıyadırlar. “Göçmenlerle yerleşik toplum arasındaki daha çok kültürel farklılıktan kaynaklanan mesafeli yaşamla birlikte, azınlık toplumuna ve kültürüne karşı önyargılar ortaya çıkmaktadır. Bu ön yargılar, özellikle Avrupa'daki toplumsal yaşamda fazla yer almayan Türk kadınına yönelik olarak yoğunlaşmaktadır.”⁴⁰ Özellikle Türk kadını bağlamında tartışılan ‘aile içi şiddet’, ‘zorla evlilik’ ve ‘töre cinayetleri’ gibi konu başlıkları onları baskı altında yaşayan ve ezilen bir figür olarak tanımlamaktadır. Türk kadını böylece ‘dil bilmez’, ‘eğitim seviyesi düşük’ ve çoğu zaman da ‘katı dindar’ gibi kalıp yargılarda resmedilen bir uyumsuzluk sembolüdür. Ancak bu yargılara rağmen araştırmalarda, otuz yaş altı Türk kadınlarının %77'sinin Almanya eğitimli olduğu, erkeklerden daha iyi bir Almanca seviyesine sahip oldukları anlaşılmıştır. Üstelik kadın ve çocuklara yönelik şiddete erkeklerin kadınlardan daha fazla karşı çıkmaları, Almanlarla yoğun bir irtibata sahip olmaları da⁴¹ bu çerçevede bilinen kalıp yargıları bozmaktadır.

Almanya'da ki Türk kadınlarının gerek toplumsal statü ve gerekse maddî refah bakımından Türkiye'den daha iyi konumda oldukları, çekirdek aileye geçişle birlikte kadına aile karar alma

⁴⁰ TAM Vakfı 2006, 1.

⁴¹ TAM Vakfı 2006, 1, 5.

mekânizmalarında daha fazla yer verildiği ifade edilmektedir.⁴² Ancak çekirdek aileye dönüşse bile Türk göçmen ailesinin Almanya'daki en ağır yükünü ve problemlerini kadınların taşıdığı anlaşılmaktadır. Alman kamuoyunda da Türk kadını, 'İslam ve Kadın' başlıklı tartışmaların öznesi olarak algılanmaya ve bu çerçevede yeri tayin edilmeye çalışılmaktadır. İslamiyet ve Kadın üzerine pek çoğu oryantalist-özcü bakış açısını yansıtan yayınlar, Türk toplumunda ve Almanya'da yaşayan Türk kadınlarının toplumsal pratiğini görmezden gelmektedir. Bu durum ister istemez Türk kadınlarına yönelik önyargıları pekiştirmeye yaramaktadır.

Dindar göçmen ailesinde kadınların çifte izolasyonla karşı karşıya olduğu ifade edilmektedir. Buna göre onlar öncelikle kendi yaşam çevrelerinde geleneksel ve dinsel kabullerden dolayı evle sınırlı kalmakta, sosyal ve kültürel etkinliklere katılamamaktadırlar:

"DİTİB'de Kadınlar Kültür Merkezi var, ama pek faaliyet yok. Kahvehane erkeklere hizmet ediyor. Almanya'da kadınlar bunalım içinde, ben inanıyorum ki hepsinin psikolojik desteğe ihtiyaçları var. Burada kapana kısılmış durumdadılar...." (A.K.)

"Bayan din görevlilerinin bilgice yeterli olmadığını düşünüyorum. Bizim dinimiz son din, hak din, ancak papazların bizim imamlardan daha iyi daha iyi yetiştirildikleri ve daha fazla bilgiye sahip olduklarını düşünüyorum. Kadınların bu konuda o kadar çok yardıma ihtiyacı var." (F.D.)

Ancak diğer yandan da çok büyük oranda Müslüman Türk kadını meslek sahibi olarak kendi kişisel ve maddî özgürlüğünü inşa etmiştir. Dolayısıyla bu durum geleneksel aile yapısında ve cinsiyet rollerinde değişimlere yol açmıştır.⁴³ Alman hükümetinin Almanca öğrenme ve kursa gitme şartı en çok kadınlar tarafından yerine getirilmekte, kadınlar Almanca kurslarına yoğun bir şekilde katılmaktadırlar. Bütün bunlarla birlikte Almanya'da Türk ailesi, eğitim, ekonomi, din, sosyalleşme ve dini yaşantı gibi başlıklarla

⁴² Göksu 2000, 244.

⁴³ NRW 1997, 68.

ilişkisi içinde yapılacak projektif ve stratejik araştırmaların odağındaki yerini korumaktadır.

Gençlik; Varolma Tecrübelerinde Şekillenen Kimlik

Gençlerle ilgili sorunlar temelde aile yapısıyla bağıntılı olsa da, bir sosyal kategori olarak gençliğin ayrı bir başlık altında değerlendirilmesi gerekmektedir. Almanya'da Türk gençliğinin sorunları çoğunlukla ikinci veya üçüncü kuşak çalışmalarının konusu olarak ele alınmıştır. Ancak gençlerin problemleri belli kuşaklar ve dönemle sınırlanamayacak kadar çeşitlilik arz etmektedir. Bu bağlamda gençlerin cinsiyet, eğitim, toplumsal köken, aile yapısı, ekonomik durum gibi düzeylerde farklılaşan sorun ve deneyimlere sahip oldukları söylenebilir. Almanya'da eğitimin türü ve özellikle Türk çocuklarının almış oldukları eğitim ve başarı düzeyleri, onların sosyal konum ve devingenliklerini etkileyen bir faktör durumundadır. Ancak özellikle üçüncü ve dördüncü kuşak Türk çocuklarının temel sorunlarından biri anavatanın dili ve kültürünü yeterince öğrenememeleri gerçeğidir. Yeni kuşak Türk gençleri genel anlamda kendilerini iki kültür arasında kalmış gibi görmekte, her iki tarafın kısmî özelliklerini yaşayan ama gerçekte hiçbir tarafa ait olmayan bir kültürel kişiliğin problemlerini yaşamaktadırlar. Türk gençlerinin imkân ve fırsatlardan yararlanamaması gerçeği, onların marjinalliklere ve suça yönelme eğilimlerini yaratan yapısal faktörlerden biridir.⁴⁴ Almanya'daki Türk gençlerinin kimlik sorunları çoğu önyargılı sayılabilecek kavramsallaştırmalarla tartışılmıştır. Kaya'nın belirttiğine göre Türk gençleri 'kimliksiz', 'kültürsüz', 'kayıp kuşak', 'dejenere olmuş', 'arada kalmış' ve 'kimlik krizi yaşayan' topluluklar olarak tanımlanmışlardır. Bu değerlendirmelerin yalnızca akademik çevrelerle sınırlı kalmadığını, hatta göçmenlerin kendileri tarafından da adeta kabul gördüğü gözlemlenmiştir. Ancak Kaya'ya göre Türk gençlerini iki kültür arasında sıkışmış kurbanlar olarak algılayan bütün yaklaşımlar, sosyolojik özneyi dışlamaktadırlar. Zira Türk gençleri de kültürler

⁴⁴ Göksu 2000, 77-80.

arasındaki o hareketli zemin üzerinde varolma yeteneği geliştiren zengin kültürel bir kimliği temsil etmektedir.⁴⁵

Bu durumda göçmen çocuklarının nasıl bir kültürel etkileşim içinde oldukların bilmek, dönüşümü anlamak açısından önem taşımaktadır. Anlaşılan gençler, aile ve topluluk tarafından aktarılan kültürel biçim ve değerlerle, göç alan toplumun kültürü arasında bir seçim yapmaktan çok, her iki kültürel biçimin arasında bir üçüncüsünü yaratmaktadırlar. Gençlerin evde, okulda ve sokakta tamamen farklılaşan kültür çevreleriyle muhatap olması ve bunlar arasında denge kurmaya çalışmaları, yaşanan kültürel çatışma sorununun nedenini oluşturmaktadır. Gençler, aile ve topluluk tarafından aktarılan kültürel öğeleri, kendi algılama biçimlerine ve bu öğeleri yeniden bir araya getirme biçimlerine göre farklı bir şekilde inşa ederek değişikliğe uğrattıklarından, onlara başta aktarılan kültür öğeleri kendi içsel tutarlılığını yitirmekte ve bambaşka bir temsil biçimine dönüşmektedir. Bu farklı temsil biçimleri büyük ölçüde Türkiye'nin ve Türklerin göç alan ülkedeki imgelerinin de etkisinde kalmaktadır.⁴⁶

Almanya'da Türk gençleri ile ilgili çalışmalar, onları çoğunlukla ikinci kuşak hatta üçüncü ve dördüncü kuşak kavramı altında ele almışlardır. Ancak bu terimin bazı yaklaşımlarda eleştirilerek, göç ve göçmenlik tecrübesinin esasen göç eden birey ve ailelere has olduğu, ikinci kuşak gibi terimlerin göçmenlik tecrübesiyle ilişkisinin olmadığı da belirtilmektedir.⁴⁷ Bu anlamda Almanya'da yaşayan Türk gençlerinin durumu çok çeşitlilik göstermektedir. Aileleriyle birlikte göçen, daha sonra aile birleştirme kapsamında gelen ve Almanya'da doğan gençlerin birbirlerinden farklılaşan yön ve sorunları bulunmaktadır:

"Almanya'da üçüncü kuşak Türklerin büyük sorunları var. Bana göre artık Türkçe de düşünemiyorlar. Ailelerle çok ciddi problemleri var. Çocuklar ailelerini, aileler çocuklarını dinlemiyor. Gelecek kuşaklar açısından gelecek pek parlak görünmüyor." (H.Ö.)

⁴⁵ Kaya 1999, 42-43.

⁴⁶ Fırat 2003, 81.

⁴⁷ Fırat 2003, 73.

Görüşme yaptığımız bir ailenin Almanya'da doğan ve orada büyüyen üçüncü kuşak çocuklarının evde bile Türkçe konuşmaması dikkat çekici bulunmuştur. Bu durumun genel bir olgu haline geldiğinin pek çok kişi tarafından ifade edilmesi ise konunun boyutlarını göstermesi açısından son derece önem arz etmektedir. Türkçe neredeyse bu çocuklar için bir yabancı dil haline gelmektedir ve bu olgu ciddi bir kültür ve kimlik problem olarak Türk ailelerinin karşısında durmaktadır. Ancak ailenin büyüklerinden birisi, orada kaldığı yirmi yıla rağmen en büyük problemin dil bilmemek olduğunu belirterek, Türklerin genelde bu konuda dile getirdikleri cümleleri paylaşıyor: "Dil bilmiyorsan şansın yok", "Eğer Almanca'yı Türkçe kadar iyi konuşabilseydim, siyasî anlamda daha etkili olabilirdim. Benim için burada başlıca sorun dil, zaten tüm ilk kuşak işçilerin sorunu bu..."⁴⁸

Twardella, birinci kuşağın geleneksel dinsel bir sosyalleşme sürecinden geçmesine rağmen, Almanya'da büyüyen ikinci kuşağın sosyalleşme tecrübesinin gerek Almanya'da okumaları gerekse buradaki kültürden oldukça etkilenmeleri nedeniyle belli ölçüde farklılaştığını belirtir. Elbette burada her iki kuşağın nasıl bir ortak yaşam tecrübesi geçirdiği sorunu kolaylıkla yanıtlanabilir bir şey değildir. Ancak her iki kuşakta da çok farklı etkileşim kalıpları tespit edilebilir.⁴⁹

Kecskes'in araştırmasına göre, Türk gençleri üzerinde özellikle komşuluk ve eğitim kurumları çok güçlü bir etki ve ağ bireşimine sahip görünüyor. Topluluk içi evlilik tercihlerinde özellikle dindarlık ve cinsiyetin güçlü bir etken olduğu tespit edilmiş bu göstergelerin yanında cami ziyaret sıklığı, hem ağ içi ilişkileri hem de topluluk içi evlilikleri önemli ölçüde etkilemektedir.⁵⁰ Bununla birlikte, daha çok Almanya'da doğan ve büyüyen gençlerin düzgün Türkçe cümle kuramamaları ve yalnızca kelime düzeyinde konuşabilmelerine ilişkin gözlemlerimiz, olgunun hangi boyutta ele alınması gerektiğini göstermektedir. Bu görüşmelerde bazı

⁴⁸ Algan 2005, 61.

⁴⁹ Twardella 2002, 65-66.

⁵⁰ Kecskes 2000, 61.

gençler, din hakkında hiçbir düşünceye sahip olmadıklarını, fakat zaman zaman Cuma namazına, onu da tanıdıklarıyla buluşma ve görüşme amaçlı olarak gittiklerini ifade etmişlerdir. Nitekim üçüncü kuşak Türk gençlerinin bizzat kendi ifadelerinde en büyük problem olarak “dine ilgisizliği” işaret etmeleri, üzerinde önemle durulması gereken bir sonuçtur. Yine onların en önemli ikinci problemi ise ailevi problemlerdir.⁵¹ Bu durum, gençlerin problemlerinin başında özgüveni sağlanmış güçlü bir kimliksel tanımlamayla ilgili bir boyutun göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu çerçevede Almanya’da yaşayan Türklerin en önemli problemlerinden birisi gençlerin kültürel aidiyet ve ilişkileri gibi konularda odaklanmaktadır. Gençler, gerçi buldukları ülkenin dilini ebeveynlerine göre daha iyi konuşabilmektedirler, ancak onlar bu durumda giderek kendi öz kültürlerinden de uzakta yetişmekte ve bir aidiyet sorunu yaşamaktadırlar.

Gençlerin aidiyet sorunu, özellikle kendilerinin yabancılığını hissettiren sosyo-kültürel ilişkilerde ortaya çıkmakta, bu durumlarda gelişen kimliksel refleksler tartışma konusu olmaktadır. Türk gençlerinin yalnızca sosyal hayatta sürdürdükleri ilişkilerde değil, okullarda da örtülü bir ayrımcılığın ve önyargılı tutumların muhatabı oldukları, ancak bu durumun onların kendi kimliklerine yönelmelerine neden olduğu sıklıkla ifade edilmektedir:

“Bugün gençlik iki arada kalmıştır. Radikallikler varsa bunun nedeni Türklere uygulanan ayrımcılıktır... Alman toplumu ‘uyum’ sözüyle asimilasyonu kastetmekte aslında. Kanunlar ırkçılığı, ayrımcılığı yasaklıyor, ancak toplum içinde, eğitim kurumlarında yaşanan ayrımcılığa bu kanunların yapabileceği fazla bir şey yok... Okullarda Türk çocukları her türlü ayrımcılığa ve aşağılamaya maruz kalmaktadırlar. Öğretmenler kasıtlı olarak ders gereği olmadığı halde Ermeni sorununu getiriyorlar. İşte siz Türkler Ermenileri katlettiniz, siz böyle bir milletin çocuklarıdır diye aşağılıyorlar. Ancak bu çocuklar artık babaları gibi değil, kendilerine yapılanları anlıyor, ayrıma-aşağılamaya uğradıklarını hissediyorlar. Bu şekilde konuşan öğretmenlere karşı çıkı-

yorlar. Öğretmenler ise bu çocukları sorun çıkaran uyumsuz tipler olarak dışlıyorlar. Ondan sonra 'Türkler zaten problemli, bütün kötülükler onların bu tutumlarından kaynaklanıyor' diyorlar." (A.T.)

Kültürler arasındaki hareketli ve çatışan bir zeminde varolma mücadelesi veren Türk göçmen çocukları, dil, eğitim, kimlik, din ve sosyalleşme gibi konularda göç tecrübesi yaşamayan yaşlılarına göre daha yoğun gerilimlerle baş etme sorumluluğu yüklenmektedirler. Esasen bütün entegrasyon ve diyalog politikalarının da hedef kitlesi olan gençler, bu süreçte bir aile sıcaklığı kadar, bir güven unsuru olarak Türk devletinin ve resmi kurumlarının sahiplenici ilgisini daha fazlasıyla ve daimi biçimde görmek istiyor.

Anlam ve İşlev Sistemi Olarak Göçmenin Dini

Dini aidiyet Almanya'daki Türklerin kültürel kimliklerinde ve sosyal ilişkilerinde çok boyutlu anlam ve işlevler taşımıştır. Aşkın boyutunda hayatı ve varoluşu anlamlandıran din, sosyal gerçeklikle ilişkisi içinde göçmenin de ihtiyacı olan meşrulaştırma, dayanışma, kimlik ve aidiyet gibi boyutları ikame ve inşa etmiştir. Göçmen topluluğun gurbetteki varoluşunu anlamlandıran, birleştiren ve güç haline getiren dini bağlılık, ötekiyle ilişkilerde de özel bir iletişim dili geliştirmeye imkân verir. Ancak dini yaşayışın bazı özgül yansımaları, içinde yaşanan toplumun değer ve normlarıyla ortaya çıkan çatışmaların da temelini oluşturur. Gruplararası ilişkilerde bağlayıcı ya da dışlayıcı motiflerin kaynağını oluşturan din, özelde ise dinsel etkileşimin sarsıcı değişimleriyle karşı karşıya kalır. Almanya'ya göç, kişinin bir yandan kendi dininden farklı bir dinle, diğer yandan da kendi dininin Almanya'ya özgü yapılaşmış şekilleriyle karşılaşması anlamında çarpıcı bir tecrübedir.

Almanya'daki Türklerin dini hayatı, buradaki sürecin belli ölçüde izlerini taşımakla birlikte, daha çok Türkiye'deki dini grup, cemaat ve hareketlerin lokal söylemlerinin ve parçalanmışlıklarının adeta bir izdüşümü görünümündedir. Dini yapılanmaların söylem içeriği ve ideolojik duruşları büyük ölçüde Türkiye'de belirlenen gündemi takip etmekte, geçmiş tasavvurları gibi gelecek

tasarımları da söz konusu ideallere göre şekillenmektedir. Gerçi “göçmenler için din ve dini yaşayış her ne kadar önceki kültürün bir devamı gibi görünse de, o yeni kültür çevresinde yepyeni bir anlam kazanmakta ve farklı işlevleri yerine getirmektedir.⁵² Ancak bu farklılaşan işlevleriyle birlikte, “Almanya’daki Türkler içinde çoğunluğu oluşturan kesim ‘Anadolu Müslümanlığı’ kültürüne bağlı ve Almanya’ya beraberlerinde getirdikleri gelenek ve göreneklerini sürdürüyor. Alman medyasındaki yansımalara bakılırsa, yaşanan sorunların başında, görücü usulü evlilikler, namus cinayetleri, örtü-türban tartışmaları geliyor. Dindar muhafazakâr Müslümanların, bireysel ve bağımsız yaşama biçiminin yansımaları olan özgürleşme ve cinsel özgürlüğe ve genel olarak dine ve dolayısıyla İslam’a yönelik eleştirilere karşı tepkili oldukları ifade edilmektedir. Aynı şekilde İslam’la yoğrulmuş kültürel çevrelerden gelen insanların, laikleşmiş Batılı bir topluma entegre olmalarının kolay olmadığı, ama bunu bir dogma haline getirmenin de o kadar yanlış olduğu savunulmaktadır.”⁵³ Göç sürecinde İslam’la karşılaşan Alman kamuoyunda, özellikle İslam ve entegrasyon konusunda belli farklılaşmalar bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre; “İslamiyetin Alman toplumundaki çok kültürlülük eğilimi için bir şans olduğu gibi entegrasyonu hızlandırabileceği”, “İslamiyet’in Türklerin Alman toplumuna uyumunu engellediği” ve “İslam dinî sadece Türk toplumunun entegrasyonunu engellemekle kalmayıp aynı zamanda marjinalleşerek bir tehlike unsuru olduğu” şeklinde üç farklı eğilim öne çıkmaktadır.⁵⁴ Ancak İslamiyet artık bütün Avrupa için bir göç fenomeni olmanın ötesinde yerleşik hale gelen bir gerçekliği de ifade etmektedir.

Yaşanan pratiğe hangi kavramla yaklaşırsa yaklaşılsın, her halükarda göçmenlerin dini yaşantıları ve dinle olan ilişkileri, yaşadıkları sosyokültürel sorunlardan bağımsız ele alınamayacak kadar iç içe ve etkileşimseldir. Ancak dini anlayış, tutum ve davranışlarla örgütlenmelerin etkileşimsel boyutu daha çok Alman-

⁵² Taştan 2003, 75. Göç sonrası dinin kazandığı anlam için ayrıca bkz. Usta 2008, 40.

⁵³ Deutschland 5/2008/, 36-37.

⁵⁴ Güllü 2003, 30.

ya'da karşılaşılan sosyokültürel sorunlarla ilişkili iken, ideolojik çerçeve ve karakteristik özellikler ise özellikle anavatanındaki geleneksel ve dinsel unsurlarca belirlenmektedir. Dış göç süreci kırsal geleneksel yapıdan kopup gelen Türk işçilerinin her şeyden önce kendi geleneksel dünyalarından tamamen farklı bir sosyokültürel dünyaya adım atmaları nedeniyle, sarsıntılı ve sancılı bir karşılaşmanın tecrübesidir. Elbette bu süreçte kültürün en önemli unsuru, bir dünya kurma ve anlamlandırma sistemi olarak dinin konumu ve dinle ilgili anlayışlar çok belirleyici olmuştur. İşçilerin kendi aralarında oluşturdukları aile, yakın akraba, arkadaş ve hemşerilik gibi birincil ilişki grupları, hem geçmişle bağları, hem de yeni toplumda geleneksel tutum ve davranışları sürdürme imkânı sağlamıştır. Anavatanla anlamlı kültürel temasların sıklık ve yoğunluğu yeni toplumdaki etkilenme derecesini belli ölçülerde sınırlandırmıştır. Bu çerçevede bir dayanışma ve himaye ağı olan dini grup ve cemaatler de göçmen işçiler için bir koruma, güvenlik ve dayanışma ile birlikte dini değerlere dayalı bir kimliğin kaynağını oluşturmuşlardır.⁵⁵ Ancak Almanya tecrübesinde farklılaşan ve belli ölçüde işlevselleşen Müslümanlık anlayış ve tanımlamaları, bu sürece özgü parçalı ve çatışmacı bir geleneğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sosyal donanımsızlık içindeki Türkler için yabancı bir ülkede yaşanan mağduriyet, yalnızlık ve dışlanmışlık duygusunun büyüttüğü kimlik ve sığınma arayışı, bir dayanışma ve kimlik ağı olarak marjinal dini grup ve cemaatlerin, bu ihtiyaca cevap verme potansiyellerini harekete geçirmiştir.⁵⁶ Kültürleşme, entegrasyon, marjinalleşme, içe kapanma ve kimlik sorunları ile karşı karşıya kalan göçmenlerin hayatında din, özellikle bir sığınak, bütünleşme, dayanışma, telafi ve başvuru kaynağı olarak çok boyutlu ve çok işlevli bir olgu olarak yer almıştır. Bu durumda din aynı zamanda bazı radikal oluşumlar için hem bir savunma hem de protest ideolojiye dönüşen bir çatışma faktörü olarak da karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷ Özetlemek gerekirse, göçmenler için dinin ve dinsel nitelikli grup ve cemaatlerin işlevleri, ya 'sosyalleşme' ya da 'kim-

⁵⁵ Taştan 2003, 130.

⁵⁶ Perşembe 2005, 9.

⁵⁷ Günay 2003, 64.

lik' yaklaşımlarıyla ele alınmıştır. Sosyalleşme yaklaşımı, dinin yeni kültür çevresindeki gerçeklik yorumlarına karşı, göçmenlerin kendi içinde bir dayanışma grubu oluşturmalarını vurgulayan bir açıklamadır. Kimlik teorisi ise, göçmen grupların dini kendilerini yücelten bir anlam sistemi olarak algılaması ve dinin, kimliği belirleyen en önemli faktör olarak öne çıkmasına işaret eder.⁵⁸

Öte yandan Almanya'da son dönemlerde çok tartışılan bir sorun olarak özellikle dinin etkisinde farklı kesimlerin birbirinden kopuk yaşamaları olgusu "paralel toplumlar" kavramıyla ifade edilmektedir. Bu durumun önlenmesi için diyalog ve entegrasyonun gelişmesine katkıda bulunmak üzere ilk olarak 2006 yılında Almanya İslam Konferansı gerçekleştirilmiştir. İslam Konferansı gibi oluşumların amacının, İslami inancın özünü koruyarak, ama aynı zamanda sahiplenilen değer yargılarını ve gelenekleri Alman hukuk ve değerler sistemiyle bağdaştıracak bir yol bulunarak bir tür "Avrupa İslamı" geliştirmek olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹ Bu bağlamda Avrupa pratiğinde, giderek Avrupa Birliği içindeki Müslümanları kapsayan ve büyük ölçüde Avrupalı değerler ve kimlikle özdeşleşen bir İslam anlayışına yani Euro-İslam tartışmalarına Türkler de dahil olmaktadır. Ancak bu kavramlaştırma belli ölçüde sosyolojik temellere sahip olmakla birlikte, farklı göçmen politikaları ve göçmenlik deneyimleri nedeniyle daha çok stratejik değerlendirmelerin konusu gibi görünmektedir.

Göçmenlerin Avrupa tecrübesine bağlı dini eğilim, tutum ve davranışlarında meydana gelen değişimler, özellikle kuşaklararası boyutta ortaya konmaktadır. Buna göre birinci kuşağın büyük ölçüde geleneksel İslami yaşayışlarına bağlı kaldığı, ikinci kuşağın bir taraftan geleneksel İslam'ı keşfetmesi ve diğer yandan içinde yaşadıkları toplumla etkileşimi nispetinde özellikle dinin Batılı değerlerle örtüşen yönlerine önem verdiği, üçüncü kuşağın ise öncekilerle kıyaslanmayacak bir manevi boşluk olgusu içinde pa-

⁵⁸ Hans Mol "Theory and Data on the Religious Behaviour of Migrants" dan naklen Taştan 2003, 47.

⁵⁹ Konuyla ilgili haber için bkz. Deutschland, Sayı5/2008 Ekim/Kasım, 53, Avrupa İslamı konusunda bkz. Deutschland, 37.

raley inançlara yöneldiği vurgulanmaktadır.⁶⁰ Ancak yine de dinsel anlayışlar ve pratiklerin böyle kuşaklarla sınırlı kalmayan çeşitliliği göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Bir başka deyişle her kuşakta birbirinden çok farklı dinsel oluşum ve yönelimlerin mevcudiyeti söz konusudur. Ortak olan ise, bu dinsel kimlik ve yönelimlerin farklılaşma nedenlerinin anavatana; yapılanma, etkinlik ve etkileşim kaynaklarının ise göçmenlik tecrübesine dayanmasıdır.

Türk göçmen kitlesinde yaygın dindarlık biçimleri, Anadolu'dan getirilen geleneksel din anlayışına dayanmakla birlikte, Almanya'da şekillenen din organizasyonları tarafından da kısmen yönlendirilmektedir. Türklerin göç sürecinde kurduğu cami, dernek, birlik ve çatı organizasyonları, kültür, boş zamanlar ve sosyal hizmetlerle ilgili girişimler, spor dernekleri ve yine kadın, gençlik, işadamları, öğretmenler ve benzeri mesleki örgütlenmelerle büyük çeşitlilik içermektedir.⁶¹ Göçmenin sosyal hayatında özel bir takım anlamlandırma ve dayanışma gibi işlevleri yerine getiren din, bunu daha çok organizasyonel boyutta gerçekleştirir. Türk din organizasyonları göçmenlerin geçiş koşullarıyla ilgili bir himaye ve destek ağı olmakla birlikte, genel anlamda Türkiye'deki toplumsal kodlara göre çok parçalı bir görüntü sunarlar. Grupsal kimlik, yapısal hedefler, yönlendirici motifler ve tartışma başlıklarını Türkiye'deki köklerinden alan dinî ve nitelikli organizasyon ve oluşumların, nispeten kendi mensup ve bağlıları için bir himaye sistemi gibi çalıştıkları, üyelik sisteminden çok gönül bağına dayalı yapılanmalar oldukları anlaşılmaktadır.⁶²

Dini organizasyonların simgesel ve yapısal çevresi, bir ibadet mekânı olan 'cami'de somutlaşmıştır. Ancak cami, Almanya'da yaşayan Türkler için, salt ibadet mekânı olmanın dışında farklı sosyal işlevler yüklenmiştir. Cami, anavatandan taşınan kültür ve değerlerin paylaşıldığı, bir takım kurs ve eğitim hizmetlerinin su-

⁶⁰ Taştan 2003, 130-131.

⁶¹ Özcan 1989, 23.

⁶² DİB'in ilk din görevlilerini 1979 yıllarında göndermeye başladığı Almanya'da 2200 civarında Cami derneği bulunmaktadır. Bkz. Altıntaş 2003, 101-103.

nulduğu, karşılaşılan sorunların çözümüne çalışıldığı, ev sahibi toplumla dinsel ve kültürel ayrılıkların sembolize edildiği bir mekândır.⁶³ Mekânsal birlikteliğin odağında yer alan cami, bir yandan ibadet mekânı olma işlevini yerine getirmekte, diğer yandan kitabevi, kahvehane, bakkal, market, dil ve eğitim kursları, hanımlar bürosu, seyahat acentası ve konferans salonu gibi iç içe geçmiş yapılarla göçmenlere bir sosyokültürel ortam sunmaktadır. Bütün bu anlamlarda cami neredeyse anavatanın kültürel temel unsuru olarak görülmektedir.⁶⁴ Kutsal mekânlarda icra edilen dinsel pratiklerin, topluluk içerisinde dayanışmaya yardımcı olma ve grup kimliğinin birey tarafından hissedilmesini sağlama⁶⁵ gibi işlevleri göz önünde tutulduğunda, göçmenler için camilerin özel anlamı ortaya çıkar. Öte yandan cami, Türklerin Almanya’da maruz kaldıkları kurumsal ve kültürel dışlanmalara karşı, oluşturdukları dinsel temelli örgütlenmelerin de bir mekânıdır. Yerel düzeyde cami dernekleri etrafında oluşturulan örgütlenmelerle, ilerleyen aşamada “şemsiye-çatı örgütlenmeleri” gerçekleştirilmiştir.⁶⁶ Ancak camilerle birlikte bütün sivil örgütlenmenin, daha çok Türkiye’deki sosyopolitik tartışmalara duyarlı çatışmacı ve parçalanmış görüntüsü, Türkler tarafından zaman zaman eleştirilmekte ve kendilerine yapılan haksızlıklara karşı güçsüzlüklerinin ve mağduriyetlerinin bir nedeni olarak gösterilmektedir:

“Burada üçbuçuk milyon Türk yaşıyor, ama bizden çok daha az topluluklar bile haklarını çok daha kolay bir şekilde savunabiliyorlar. Biz bu kadar bölük-pörçük olmasaydık, Türklere karşı yapılan haksızlıklara güçbirliği içinde cevap verebilseydik, Alman hükümeti bizimle ilgili olumsuz kararlar alamazdı...” (M.A.)

Almanya’ya işçi göçü, orada örgütlenmiş bazı dinî gruplarca Peygamber’in hicretiyle kavramsal bir benzetmenin konusu olmuş, anavatanla ilgili özlem ve duyguları da ifade eden bir boyut olarak benimsenmiştir. Benzer şekilde, ancak bu sefer Almanya’nın sosyal

⁶³ Taştan 2003, 15.

⁶⁴ Unat 2002, 115.

⁶⁵ Atay 2004, 21.

⁶⁶ Güllü 2003, 35.

devlet ortamı içerisinde eğitim, sağlık ve işsizlik gibi konularda bireyi koruyan pratikleri karşısında bazı Türkler, yaşadıkları sosyal devlet gerçeğini “asrı saadet” kavramıyla özdeşleştirilerek ifade edebilmektedirler. Bu çerçevede Alman devletinin özellikle sosyal güvenlik, sağlık ve eğitim gibi alanlardaki sosyal devlet anlayışıyla somutlaşan hizmetlerine yönelik olumlu yaklaşımlar dikkati çekmektedir.⁶⁷ İşsizlik, çocuk, eş yardımı gibi tamamen bireyi korumaya dönük sosyal devlet uygulama ve hizmetleri, kimilerince ideal bir İslam toplumunun özelliklerine benzetilmekte ve onaylanmaktadır. Ancak görüşmelerimizde, Alman devletinin bireye sunduğu bu sosyal hizmet ve güvencelerin, bazı göçmenler tarafından suiistimal edilmesi nedeniyle, bu iyileştirici ve koruyucu uygulamaların giderek daha sınırlı hale getirildiği, sıkı kontrol ve beyanlarla denetim altına alındığı da ifade edilmiştir. Türk göçmenler arasında sosyal hizmetler alanındaki bu daralma ve geriye gidişin sorumlusu olarak çok sayıda Türk'ün bu yasa ve düzenlemeleri istismar edecek şekilde davranmalarına işaret edilmektedir. Bununla birlikte bu değerlendirmelerin şahit olunan ve dile getirilen marjinal örneklerden hareketle içe dönük bir eleştiri niteliğinde olduğu göz önünde tutulmalıdır. Sosyal güvenlik ve hizmetler alanındaki daralmanın daha çok Almanya'nın kendi ekonomik ve sosyal sorunları bağlamında etkin olan nedenleri bulunmaktadır. Alman ekonomisinin içinden geçtiği süreç, nüfusun giderek yaşlanması, sosyal sigorta ve emeklilik sisteminin artan yükü ve Avrupa Birliği ile Doğu Avrupa ülkelerinden gelen nüfusun artırdığı sorunlar da bu gerilemenin nesnel etmenleri olarak öne çıkmaktadır.

Göçmen Dindarlığı, Öznel Sekülerleşme ve Diyalog

Batılı bir toplumda farklı dinlerle etkileşim ve bir arada yaşama tecrübesi, göçmen dindarlığında öznel sekülerleşme diyebileceğimiz bir eğilimi güçlendirmiş görünmektedir. Nitekim bir araştır-

⁶⁷ Almanya'da yaşayan Türkler büyük ölçüde bu yapısal özelliklerinden dolayı devlet ve toplumsal kurumlara oldukça yüksek düzeyde güven duymaktadırlar (Adalet, Anayasa Mahkemesi, Hükümet, Polis %45'ten fazla). Fakat aynı şey, Federal Almanya ordusu (%26) ve Hristiyan kiliseleri (%16) için geçerli değildir. Bkz. Moellendorff, 3.

ma, Almanya'da yaşayan Türkler arasında sekülerleşme eğilimlerinin yüksekliğini şaşırtıcı bir sonuç olarak değerlendirmektedir. Araştırmaya göre, Türklerin yarısı için din 'önemli' bir rol oynamaktadır; Türk kökenli Alman vatandaşlarında ise bu oran yalnızca üçte birdir. Almanya'daki Türklerin oldukça büyük bir kısmı (%77), Hıristiyanlığı da eşit bir din olarak kabul eden, 'hoşgörülü bir İslamiyet'e inandıklarını belirtmişler.⁶⁸ Dindarlık düzeyleri ile ilgili Kaya'nın araştırması, çok sınırlı (%8) bir kitlenin dinî inançları tözselleştirdiği ve görece seküler yaşamdan uzak kalmaya çalıştığını tespit etmektedir. Bu sınırlı İslami diasporik kimliğin dışında kalan geniş kitle ise, "İslam dinini tözselleştirmeden yaşayan, dini, yer yer sembolik bir düzeyde tecrübe eden, seküler bir yaşam tarzını benimseyen, farklı din ve kültürlerin biraradlığını mümkün bulan ve kendilerini Almanyalı-Müslüman-Türk şeklinde tanımlamakta sakınca görmeyen"⁶⁹ ana gövdeyi oluşturmaktadır. Kuşkusuz sekülerleşme eğilimleri konusunda özellikle dindarlığın toplumsal boyutu ile ilgili özel araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Göçmen-azınlık psikolojisinin dinsel aidiyeti bir kimliğe dönüştürme eğilimi ile senkretik ve çoğulcu bir din anlayışına yol alma arasında farklılaşan tepkiler geliştirmesi muhtemeldir. Sekülerleşme eğiliminin bu durumda, göçmenin yaşadığı sosyo-kültürel şartlar ile dinî bilgilenme kaynakları ve kimliksel yönelimleri arasında çok sıkı bir ilişkisinin bulunduğu açıktır.

Bir kimlik ve aidiyet aracı olarak işlev gören din, aynı zamanda bu kimlik aracılığıyla ötekiyle ilişki kurabilmenin de dil ve zeminini yaratmaktadır. Dinsel farklılık bir kimliği çok keskin bir şekilde ötekenden ayırt ederken, diğer yandan paradoksal olarak ötekilerle ilişki kurabilmenin de bir gerekçesini sunuyor. Almanya'da çok farklı dinden ve kimlikten insanlarla karşılaşma tecrübesi, göçmenlerde dinsel partikülarizmi zayıflatıcı bir etki yapmaktadır. Farklı dinsel kimlikler ve cemaatlerle karşılaşma, bazılarında kendi dinî kimliğine yönelik sıkı bir bağlılığa ve içe kapanmaya yol açarken, bazılarında farklılıklara hoşgörülle yaklaşılabilir ve

⁶⁸ Moellendorff, 3-4.

⁶⁹ Kaya 2007, 242-243.

çoğulcu din anlayışlarını uyandırmaktadır. Algılama veya yorumdaki bu farklılık, Almanya'da yaşanan göç tecrübesinin niteliği kadar gelinen sosyokültürel muhit ve yaşama bakış açıları da belirleyici olmaktadır.

Farklı dinlerle karşılaşma ve bir arada yaşama tecrübesi, bir sosyal faaliyet olarak dinlerarası diyalog ve etkileşimi Türk göçmenlerin ilgi alanına sokmuş görünmektedir. Bu çerçevede Türkler ve Almanlar arasında çeşitli vesilelerle ortaya konan faaliyetler özel bir önemi hak etmektedir. Ancak burada işaret edilen olgu, günümüzde çeşitli dinî gruplarla özdeşleşmiş ve bir proje olarak ifade edilen "dinlerarası diyalog" değildir. Diyalog temelinde yürütülen faaliyetler, esasen uzun süredir bir arada olan Türk ve Alman toplumları arasında dinî organizasyonlar aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Dinler arası diyalog konulu toplantı veya etkinlikler, kuşkusuz belli bir akademik ve entelektüel birikime sahip uzmanlar yönetiminde yürütülebilecek bir girişimdir. Fakat son derece önem arz eden bu etkinliklerin kurumsal ve düşünsel alt yapısının yeterliliği ve denetimi konusunda sorunlar olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan toplumsal düzlemde farklı din mensuplarının yakın sosyal ilişkilerine rağmen, tarihsel ve teolojik temelli tartışmalarda farklılıkların ve rekabetin öne çıktığına şahit olunmaktadır. Bazı göçmenlerce, bu tür etkinliklerin sosyal ilişkilerin dışında bir fayda sağlamadığı, hatta bazı durumlarda Türklerin aleyhine bile olabilecek sonuçlara yol açtığı ifade edilmektedir:

"Bence diyalog-miyalog hikâye, hiçbir yararı yok, bu kadar senedir yapılan diyaloglarda Almanların bir adım bile bize yaklaştıklarını görmedim, hatta diyalog bizim çocukları dinden çıkarıyor, bizim aleyhimize oluyor." (Y.F.)

Dinlerarası diyalog girişimlerine rağmen Alman toplumunda da Türklere ve onların dinlerini yaşama biçimlerine karşı çoğunlukla bilgisizlik, kişisel deneyim eksikliği ve önyargılardan beslenen ihtiyatlı bir yaklaşımın bulunduğu söz edilebilir. Ancak yine de "Müslümanların dinlerinin gereklerini yerine getirme hakları", Almanların büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş görünmektedir. Nitekim KAV'ın araştırmasına göre "Yakınlarda bir

caminin bulunması” çok az kişi tarafından rahatsız edici bulunmaktadır. Bununla birlikte aynı ölçüde de “Müslümanlardan kendi kültürel kimliklerinden vazgeçmeksizin çevrelerine saygılı olmaları” istenmektedir.⁷⁰ Alman kamuoyunun bu ihtiyatlı yaklaşımında İslam’ın teorik ve sosyolojik görünümünün, Batılı kültür değerlerine göre şekillenmiş toplum düzenlerini bozabileceğine yönelik bir kaygının izleri görülebilir. Açıktır ki bu endişe ve önyargılar medyanın manipulatif yayınlarıyla da güçlendirilmektedir. Ancak derinliğine bakıldığında, farklı inançlara saygı ve hoşgörüyeye dayalı bir tecrübeyi temsil eden Türk Müslümanlığının, bu türden kaygıları ve spekülasyonları hafifleten tarihsel bir arka plana sahip olduğu görülecektir.

Sonuç

Yurtdışına işçi göçü Türk toplum hayatında bıraktığı etkiler bakımından sosyal bilim araştırmalarının da temel konu başlıklarından birini oluşturmaktadır. Göçün zaman içerisinde değişen niteliği ve anlamı, göçle ilgili çalışmalarda da farklı kuram ve modellerin devreye girmesine yol açmıştır. Başlangıçtaki geri dönüşe ayarlı göç sürecinin, kalıcılık eksenine ve yeni yurttaşlık ilişkileri temelinde kayması, göçmenlerle ilgili araştırma ve politikaları da, söz konusu değişimi kendi sosyal gerçekliğinde anlama ve yorumlamaya zorlamaktadır. Türklerin göç serüvenleri, eğer göç alan ülke açısından ele alınıyorsa entegrasyon, uyum ve göçmen yasaları gibi sosyopolitik düzeyde, göçün öznesi açısından yaklaşıyorsa da kültürel karşılaşma, çatışma, yabancı düşmanlığı, ırkçılık gibi kavramlarla sosyokültürel düzeyde tartışılmaktadır. Göçmen kimliği Türk ve Alman kamuoyunda, meselenin kendilerine yansıyan yönleriyle kavramsallaştırılmış, sosyolojik incelemede ise bu deneyim, diasporik kimlik, gettolaşma ve etnik koloni gibi, yaklaşımlara göre farklılaşan kodlarda ele alınmıştır. İki kültür arasında ya da kültürler arası hareketli zeminde varolma mücadelesine giren göçmenin, başatması gereken kaygı, önyargı ve sosyal engellerin yükü karşısındaki tedirgin duruşu, onu çoğu zaman kültürler ara-

sında sıkışmış ve yabancılaşmış bir kurban gibi tanımlanmasına yol açmıştır.

Nitel yönteme göre göçmenlerle yaptığımız görüşmelerde ifade, diyalog ve sembolik anlatımlarının tanımlayıcı analizinden hareketle, kültürel kimlik, sosyal güvenlik ve yurttaşlık hakları ile bir sosyalizasyon ve aidiyet unsuru olarak din gibi konuların konuşmalara hakim temalar olduğu saptanmıştır. Göçmenler için gurbetin anlamı, ulaşılan yaşam standardı, kültürel etkileşim ve toplumsal statüye göre nitelik değiştirmekte; sosyoekonomik kazanımlar, kültürel ve yasal haklar ile donanımı yükselen Türkler kendilerine Almanya'da bir gelecek düşünürken, sosyal ve kültürel kayıplara uğrayan, ayırım ve dışlama tecrübesi yaşayan, yabancılaşma ve kültürel kimlik kaygılarını hisseden Türkler ise Almanya'daki gelecekte pek umutlu olmadıklarını vurgulamışlardır. Bununla birlikte hemen bütün Türkler, göçmenlerle ilgili tartışılan entegrasyon, uyum ve göçmen yasası gibi sosyopolitik düzenlemeleri kendilerine dönük ayrımcı yönelimleri pekiştireceğini düşünmektedirler.

Dinin göçteki ve göçmenlik deneyimindeki anlamı göç öncesine göre farklılaşır. Hatta din, göçmenin süreç içindeki değişen konum ve yaşam düzeyine göre de farklılaşan anlam ve işlevler ortaya koyabilir. Göçün başlarında daha çok sosyalizasyon işleviyle öne çıkan din, kendini ayırım ve dışlamaya maruz hisseden yaralı ruhlar için bir kimlik aracı ve yüceltilmiş aidiyet formunda sığınak olabilmektedir. Göçmen dindarlığı ile ilgili kuramsal yaklaşımlarda da din, bu nedenle, ya sosyalizasyon ya da kimlik aracı olarak işlevsel yönleriyle öne çıkarılmakta, dinsel yönelimler daha çok kültürel kimlik tartışmalarında ve özellikle organizasyonel ve siyasal etkileşimdeki boyutuyla dikkate alınmaktadır. Oysa dinin gündelik hayat gerçekliği içinde göçmenlerin kendi sosyokültürel dünyalarını inşa ederken içsel bir dinamik olarak çok geniş bir anlam sistemini ifade ettiği ve sürekli yeniden inşaların potansiyel kaynağı olduğunu görmek gerekmektedir. Bu durum, dinin, çoğulcu bir kültürde, farklı dini yaşama kalıp ve anlayışlarının bir

arada bulunduğu bir ortamda, hem kendini koruma hem de ötekiyle diyalog kurma açısından yeni yorum potansiyelini de göz önüne çıkarmaktadır. Bütün bunlarla birlikte Almanya'da yaşayan Türkler için din, kendini Avrupalı Türkler olarak gören kesimler için, bazen Avrupa-İslamı formunda bazen de diyaloga açık, bireyci yorumuyla sekülerleşmiş bir biçime dönüşmekte, ama daha genel ve yaygın kitle için folklorik ve geleneksel özellikleri içinde kimlikle bütünleşmiş ve onu tamamlayan bir unsur özelliğiyle tanımlama aracı olmaya devam etmektedir. Organizasyonlar ve derneklerle çeşitli dinî grup ve cemaatleri örgütleyen dindarlık ise, özellikle dayanışma ve himaye sistemine dayalı olarak varlığını sürdürmektedir. Anlaşılan göç sürecinde dinsel sistem, kültürel biçim ve yorumlarını öz kimliğin derinlerinde taşısa da, içinde yaşanılan toplumla yapısal ve kültürel ilişkilerin etkisine açık, yeni çevreyi ve o çevreyle olan bağları inşa etmenin zemini olmayı sürdürmektedir.



Turks in Germany: Permanent Alienation, Cultural Conflict and Religion

Citation/©: Çelik, Celaleddin, (2008). Turks in Germany: Permanent Alienation, Cultural Conflict and Religion, MİLEL ve NİHAL, 5 (3), 105-142.

Abstract: This article discusses the problems of religion and identity of Turk emigrants who live in Germany according to status meaning and dimension that change in time. In this article, it is touched on the various theoretical approaches that clarifies the status of external migration and emigrants, but followed the qualitative approach that gives importance to the special narration of emigrants. The observation and interviews that occurred in that perspective are resources of data bases in this article. With reference to this fact, the status of Turks emigrants in Germany transformed from temporary to permanent statue. This change of social-cultural position of emigrants is required to handle this issue aside from classical approaches.

Key Words: External Migration, Emigrant, Identity.



Diasporada Diyalog? Batı'da Müslüman Grupların Dinlerarası Diyalog Perspektifleri

Mustafa ALICI*

Atıf/©: Alıcı, Mustafa (2008). Diasporada Diyalog? Batı'da Müslüman Grupların Dinlerarası Diyalog Perspektifleri, *Milel ve Nihal*, 5 (3), 143-187.

Özet: Batı çoğulculuğuna katkı sağlayan göçmen veya mühtedi Müslümanlar, inanç, uygulama, bayram ve diğer sembolik değerlerini en derin huşu içinde tam olarak ifa etmek için çaba harcarlar. Bu makale, etkili sömürge imparatorluğu çok kültürlü yapısı, bir diğer kadim sömürgeci devlet Fransa'nın diyalog- laiklik diyalektiğine sıkışan karma kültürel çoğulculuğu, Almanya'nın asimilasyondan ziyade entegrasyon talep eden iş gücü ağırlıklı dünyası ile ABD'nin hem Amerikalı hem de etnik dindar olmaya izin veren liberal çoğulculuğu ile belirginleşen Batı'da öteki din mensuplarıyla birlikte barış içinde ve toplumla barışık yaşamak isteyen farklı etnik kimliklerdeki Müslümanlar için dinler arası diyalogun çok boyutlu" anlamını" irdelemeye çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinlerarası Diyalog, Diaspora, Çoğulculuk, Batı'da Müslümanlar.

Giriş: Trans-Nasyonalizm ve Çoğulculuk Kültürü Bağlamında Batı'da Müslüman Gruplar

XXI. Asırda Batı toplumları, çok kültürlü, çok dilli, çok uluslu ve çoğulcu sosyolojik yapıya sahiptir. Öyle ki dünyanın bu bölgesi, küreselleşmenin daha fazla hissedildiği ve daha fazla sistemli ve bir o kadar karmaşık ayrışmaların veya bir araya gelmelerin görüldüğü ortamları sunar¹. Buna karşın kültürel kırılma, devamlılık

* Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Clifford Geertz, *Available Light*, Princeton 2000, 245- 247.

hatta entegrasyon veyahut asimilasyonlara bağlı artan gerilimlerle örölü bu ölkelerdeki farklı millet ve költürdeki insanlar arasındaki sorunlar, her zamankinden daha fazla hoşgörü, diyalog ve yakınlashmaları davet etmektedir. Bilhassa Avrupa ve Kuzey Amerika, geçirdiği önemli fikri ve tarihsel süreçler sonucu bizzat kendi sakinleri tarafından “uluslararası toplum”, “költürlerin buluşma noktası”, “çoğulcu cemiyet”, “modern dünya” “iletişim toplumu” veya “çok uluslu toplum” gibi etiketlerle yaftalanmaktadır². Dahası çoğu göçmen için Batı, “çağdaşlık fenomeni”, “refah alemi” veya “költür” anlamına gelebilmekte ve coğrafi bir alandan ziyade “insanlığın doğal evriminin zirve noktası ve olgunluk safhası” sayılabilmektedir³.

Günümüzde kendi vatanlarından kopup gelen göçmen grupları için trans-nasyonalizm ve diaspora kavramları küresel göç teorisyenlerinin sıkça kullandığı anahtar kavramlardır. “Diaspora”, genel olarak geçmiş asırlarda Yahudiler ve Ermeniler için kullanılan bir kavram olsa da günümüzde daha geniş bir kullanım alanına sahip bir kavram haline gelmiştir. Hatta sosyal çoğulculuk teorisyenlere göre zorlayıcı şartlar altında harekete geçen bir topluluğun “bir başka mekân ve bağlam hakkındaki kolektif bir hafıza “olarak algılanan göçmen költürü, zaman içinde daha özel anlamda etnik ve költürel kimliklere bürünerek yeni mahalli alanlara girmek, daha küresel bir anlama sahip olmak gibi kavramlarla⁴ hatta alt- költürler, misafirler, geçici işçiler ve azınlıklar gibi yeni terimlerle zorunlu ilişki içine girmiştir⁵. Bu bakımdan Batıya giden göçmenlerin, sözde asimilasyon, aşırı uyumlu olma veya bütün-

² Claire Kramsch, “In Search of the Intercultural”, *Journal of Sociolinguistics*, 6/2 (2000), 275- 276.

³ Ataulloh Siddiqui, *Christian- Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Great Britain 1997, 130.

⁴ Caroline B. Brettel, “Introduction: Global Spaces/Local Places: Transnationalism, Diaspora, and the Meaning of Home”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 13 (2006), 327.

⁵ Gerard Chaliand, Jean- Pierre Rageau, *The Penguin Atlas of Diasporas*, New York 1995, XIII.

leşme gibi fiziki meydan okumalarla karşılaşmaları sosyal plüralizm teorisyenlerinin ana meseleleri arasındadır⁶.

Trans-nasyonalizm bazen diaspora yerine kullanılmışsa da daha çok bir dizi ekonomik, siyasi, sosyal faktörler ve sömürge sonrasına ait sebeplerden dolayı kendi ulus devletinden “gönüllü” olarak farklı bir ülkeye göçen veya sürgüne gitmeyi kabul eden bireylerin sosyal kurumlarını, hareket alanlarını ve kültürlerarası etkileşimlerinin tamamını kapsar⁷. Göçmen ağırlıklı farklı kültürlerle sahip ülkelerin çok sıkça yaşadığı kültürlerarası iletişim, kendini hayati bir araç olarak ortaya koyar. Bu tür toplumlarda antropolojik açıdan kültür daha çok öğrenilen, sürekli paylaşılan, kalıplaşan etnik tavırları, sosyal organizasyonları, etnolojik temele dayanan ideolojileri ve popüler dinî inançları içerir⁸.

Trans-nasyonalizm ve diaspora hareketlenmelerinin yoğun olarak yaşandığı “ana muhatap mekânlar” olarak Batı toprakları, tek sesli bir ulus kültürü yansıtmayan aksine sosyal ve teolojik çoğulculuğu öne çıkaran çok uluslu, daha fazla diyalojik bir iletişimle, söylem ve pratikte çok dinli farklılıkları işbirliğine dönüştürmek isteyen karakteristiklere sahiptir⁹.

Daha özel anlamda Batı’ya göçen ve yaşamaya başlayan Müslümanlar için din, kendilerine kimlik ve anlam katan en temel unsur olduğu için dindar kalmak, Müslümanları “bir başka varlık moduna” yeni yaşam mekânlarına taşıyacaktır¹⁰. Müslümanlar için diaspora kültürü esasen yoktur. Yeryüzünün mescit kılındığı, iki doğunun ve iki batının Rabbine inanan Müslümanlar için mekânda yabancılaşmak veya getto kültürü oluşturmak dinsel değil belki etnik kökene bağlı tali konulardan sayılabilir.

⁶ Steven Vertovec, *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, London- New York 2000, 141- 142.

⁷ Brettel, 329; Peggy Lewitt, “Transnational Migration: Taking Stock and Future Direction”, *Global Networks*, 1 (3) 202.

⁸ L. Groff, “Intercultural Communication, Interreligious Dialogue, and Peace”, *Futures*, 34 (2002), 702.

⁹ Kate Mc. Farlane, “Diaspora, Cultural Practice and Syncetic Visuality”, *Journal of Intercultural Studies*, 25/2, 2004, 175- 183.

¹⁰ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 119- 120.

Bu doğrultuda Batı çoğulculuğu içindeki göçmen ve muhtedi Müslümanlar, inanç, uygulama, bayram ve diğer sembolik değerlerini en derin huşu içinde tam olarak yapmak ve eskisi gibi yeniden yaşamak için çaba harcayacaklardır. Ancak bunu hissetmek için ise çoğulcu ortam gerçekliğini en başından kabullenmeleri ve ötekiyle yakın teması doğru ve vazgeçilmez bir araç görmeleri gerekecektir¹¹.

Göçmenlere evsahipliği yapan Batı'da Müslüman grupların varlığı bilhassa II. Dünya Savaşı'ndan sonra artmıştır. Avrupa'da oluşan insan gücü ihtiyacı veya bu dönemden itibaren Kuzey Amerika'ya başlayan sömürge sonrası beyin göçleri ve diğer göç dalgaları ile başta Müslüman ülkelerden olmak üzere pek çok insan bu ülkelere gitmiştir. 2006 yılının rakamlarıyla Avrupa Birliği'ne üye olan ülkelerin %6'sı (380 milyonun 25 milyonu, 12. 5 milyonu Batı Avrupa'da) daha özel olarak Fransa'nın (60,1 milyon) %10'u, İngiltere'nin (59.3 milyon) %2,5'i, Almanya'nın (82,6 milyon) %3,7'si, İtalya'nın (57,5 milyon) %2, 4'ü, İspanya'nın (41,3 milyon) %1,2'si, Hollanda'nın (16,2 milyon) %5,4'ü ve Belçika'nın (10,4 milyon) %7'si Müslüman gruplarca oluşturulmaktadır. Bu ülkeler aynı zamanda hızlı ihtida hareketlerinin yaşandığı alanlardır. Mesela sadece 1995- 2005 yılları arasında 50 bin Fransız'ın Müslüman olduğu tahmin edilmektedir¹². Bunun yanında yenedünya Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'nin (291,5 milyon) %2, 11'i çeşitli Müslüman gruplarca meydana getirilmektedir¹³.

Avrupa'da yaşayan ve farklı ülkelerden farklı adet ve geleneklere sahip Müslüman göçmen grupları Sünni (Arap, Türk, Afgan, Malay, Urdu, Hinli), Şii (İran ve Tanzanyalı) ve Ahmedi (Pakistanlı ve Nijeryalı), Sufi (Senegalli) ve Nakşibendî (Bangladeşli)

¹¹ Mustafa Malik, "Muslim Pluralize the West, Resisit Assimilation", *Middle East Policy*, 11/1 (Spring 2004), 56.

¹² Avrupa'da Müslüman varlığı konusunda geniş bilgi için; Philip Jenkins "Demographics, Religion, and the Future of Europe", *Orbis*, (Summer 2006), 520- 539; Talip Küçükcan, "The Making of Turkish- Muslim Diaspora in Britain: Religious Collective Identity in a Multicultural Public Sphere", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24/2 (October 2004), 244- 245; www.islamicpopulation.com/europe_islam.html (15/03/2007)

¹³ http://www.islamicpopulation.com/america_islam.html (15/03/2007).

kökenliler oluşturmaktadırlar. Bunlara ilave olarak Avrupa kökenli mühtedilerin oluşturdukları özgün gruplarda varlıklarını güçlü olarak hissettirmek istemektedirler¹⁴.

Batı'daki etnologlara göre Müslüman gruplar genel olarak kırsal kesimlerden ziyade büyük şehirlerde veya bu şehirlerin banliyölerinde kümelenmişlerdir. Öyle ki bazen yerli halk kendi ülkesinde "yabancı kalmış" gibi hissedebilmektedir. Yine bazen vasıfsız göçmen hükmünde sayılan eğitimsiz kitleler kendilerini yabancılaşmış, sosyalleşememiş veya bulunduğu ülkenin kültürel yapısına ayak uyduramamışlardır. Ancak yine de yapılan araştırmalarda, radikal grupların haricindeki ana göçmen grupların çok kültürlü Batı toplumlarına uyum sağladıkları, barışçıl atmosfere yeni soluklar kazandırdıkları, kendi toplumlarının gelişmesi için katkıda buldukları ve mevcut politik sisteme ayak uydurdukları söylenebilir¹⁵. Buna rağmen bazı kötümser düşünürler ise Müslümanların Batı'da azınlık gibi görüldüklerini ve kültürel açıdan bir tür bir ırkçılıkla karşı karşıya olduklarını söylerler¹⁶.

Günümüzde Batı'daki Müslüman varlığı, ülkelerin fiili pozisyonunu, siyasetini ve geleceğini etkileyecek önemli faktörlerden biridir. Geçmişten beri bir tehdit olacağı öngörülen bu varlık uyumlu oluşuyla dikkatten kaçmamıştır. Bu yönüyle İslam, zamanla tarihten günümüze Batı medeniyetini şekillendiren Greko-Romen, Yahudi- Hıristiyan gibi dört temel unsurun yanında bir beşincisi olarak kabul edilmektedir¹⁷.

Günümüzde ve doğal olarak gelecekte Batı, büyük ölçüde Hıristiyanlık, İslam ve Sekülerizm üçlemesinin karşılıklı ilişki içindeki durumlarıyla şekillenecektir. Öyle ki Batı dünyasında İslam ile Sekülerizmi iki önemli meydan okuma gören pek çok eser kaleme

¹⁴ Justo Lacunza Balda, "Muslim- Christian Dialogue in the United Kingdom Challenge and Opportunity- London 28th February 2002", <http://www.catholic-ew.org.uk/unity/documents/COF-MuslimChristianDialogueintheUK28Feb02.pdf> (14/05/2007).

¹⁵ Amity Etzoni, *From Empire to Community*, New York 2000, 30- 150.

¹⁶ Atallah Siddiqui, *Christian- Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Great Britain 1997, 179.

¹⁷ Siddiqui, 199.

alınmıştır¹⁸. Sekülerizmi bir tarafa koyarsak Batı'da genel anlamda İslam ile karşılaşmada iki önemli tepkiden bahsedilebilir; birincisi kötümser yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu yaklaşımı dillendiren çağdaş şarkiyatçı (İslam Tarihi uzmanlarından) Prof. Dr. Bernard Lewis, 2004 yılında verdiği bir mülakatta şöyle der“son göstergelere göre İslam XXI. Asrın sonunda Avrupa'da çoğunluk durumuna geçecek ve Avrupa, Magrib'in bir parçası olmaktan kurtulamayacaktır”¹⁹. Bu olağan tavır, özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra pek çok Batı ülkesinde (bilhassa ABD, Britanya ve Kanada'da) yaşayan Müslümanlar üzerinde dini öne çıkararak kimlik krizlerine bilhassa sosyo-kültürel güven bunalımlarına doğru sürükleyen negatif bir tesir meydana getirebilecektir²⁰.

Bunun yanında iyimser hatta eklektik bir yaklaşım da vardır; bu, günümüzde sosyolog ve antropologların üzerinde durduğu bir önemli nokta olarak Avrupa'ya uygun onunla uzlaşabilen bir İslam tipi (*Euro-Islam*) anlayışıdır. Bu araştırmacılara göre Avrupa'da doğup büyüyen ikinci ve üçüncü nesil Müslümanlar, yavaş yavaş bir evrimle yeni bir İslam anlayışı geliştirmişlerdir. Bu İslam anlayışı, daha liberal, her iki taraf için de daha entegral ve daha diyalojik bir yaklaşım tarzı sunabilmektedir²¹. Bu yönde Hollandalı Dinler Tarihçisi ve İslamolog Jacques Waardenburg'a göre İslam, Batı toplumlarında etnik farklılıkların da önüne geçerek gittikçe din merkezli yeni bir toplum ortaya çıkarmaktadır²². Sonuçta genel anlamda Hıristiyanlar, İslam'ı ve Müslümanları, kendileri için

¹⁸ Bunların en önemlileri Juan Jose Tamayo- Acosta, *Adios a la cristiandad*, (*Hıristiyanlığa Elveda*) Madrid 2003; Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800- 2000* (Britanya Hıristiyanlığının Ölümü; Sekülerleşmeyi Anlamak (1800- 2000)), Routledge 2001; Bat Ye'or, *Eurabia: The Euro- Arab Axis* (Avroarabistan;Avro- Arap Eksenii), Fairleigh 2005.

¹⁹ Jenkins, 522.

²⁰ Cynthia Baker, “ Globalization and the Cultural Safety of an Immigrant Muslim Community”, *JAN Original Research*, (July 2006), 297.

²¹ Talip Küçükcan, “Avrupa'daki İslam: İçerideki Tehdit?”, *Anlayış*, 18 (Kasım 2004), 59. Avrupa İslam'ı konusunda yapılan diğer önemli çalışmalar arasında Jorgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, Warwick 2000; Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim*, Leicester 1999.

²² Jacques Waardenburg, “The Institutionalization of Islam in the Netherlands, 1961- 86”, *The New Islamic Presence in Western Europe*, ed. Tomas Gerholm- Ynvge Gorg Lithman, New York 1988, 81.

siyasî, kültürel ve dinî açıdan bir tehdit olarak görebilmektedirler. Bilhassa Batı Avrupa'da pek çok sıradan Hıristiyanları için "İslâm" kavramı, hala kutsallık adına yapılan kanlı savaşlar, terörizm, fanatizm, fundamentalizm, şiddet, kadınlara zulüm ve onları aşağılama, çağdaş yaşam standartlarını kör bir şekilde inkar ve temel insan haklarını ihlal etmekle özdeş görülmektedir. Ancak Hıristiyanlar, böyle yaparken kendi inançlarının etkisinde kalarak İslâm ile Müslümanları özdeş gördüklerinin farkında değildirlere²³.

Batı'daki göçmen Müslümanlar, genel olarak öz vatanlarından "uzak" olmanın bilinciyle ilk başlarda kendi kültürel bağlarını gettolar oluşturmadan sınırlar çizerek korumak isterken, ya diğer insanları "yabancı", "batıl" "tehdit" hatta "düşman" olarak görmek yahut tarihsel, teolojik ve sosyolojik açıdan dinlerarası ilişkiler tecrübelerine sahip bir geleneğe mensup olarak "kendini ifade etme," diğer kültürlerle başa çıkma ve ötekine değerler aktarma gibi misyonlar üstlenerek mutlu ve barış içinde yaşamak ikilemi arasına sıkışmışlardır²⁴.

Batıdaki entelektüel Müslümanlara göre ait oldukları cemaatler, başta diyalog ve çoğulculuk olmak üzere buldukları ülkelerde çok kültürlü, çok dinli ve çok ırklı cemiyetlerin uyumlu birliklikleri için hayati katkılar sağlamaktadırlar²⁵.

Bu bakımdan dinlerarası diyalog, farklı milletlerden ve kültürlerden gelen insanların buluşma ve "akış" yerleri olan ve olmayı sürdüren Batı ülkelerinde önemli ve hayati bir kavramdır. Batı inisiyatifinde ortaya çıkan diyalogun mahiyetine ait temel yapı taşlarına baktığımızda sırasıyla farklı dinlere mensup insanların inançlarını ve düşüncelerini birbirlerine zorla kabul ettirme yolunu seçmemek, eşitlik, hoşgörü, doğruluk, samimiyet, sevgi ve saygılı bir iyi niyet içinde ortak olan veya olmayan bir meselede barış, hürriyet ve açıklık atmosferinde, ötekini öğrenmek, bilmek, tanı-

²³ Mohamed Arkoun, "Is Islam Threatened by Christianity?", *Cross-Currents*, (Winter 1995), 469.

²⁴ Johannes Lahmann, "Interreligious Understanding: Communities Developing at Different Tempos in a Local Context", *British Journal of Religious Education*, 22 (3), 142- 143.

²⁵ Ataullah Siddiqui, 132- 133.

mak, dinlemek ve anlamak amaçlanır. Bu ortamda tarafların karşılıklı konuşabilmeleri, işbirliğine gidebilmeleri, birlikte yaşayabilmeleri ve birbirlerini tecrübe edip hatta uzlaşabilmeleri temel hedeflerdendir²⁶.

Bu bağlamda her ülkeye ait farklı bir bağlam meydana geldiğinden daha somut perspektiflerin ortaya çıkarılması adına soyut bir kavram olan genel batı kavramını daha özel hale getireceğiz. Buradan hareketle biz bu çalışmada Britanya, Fransa gibi eski güçlü sömürgeci ülkelere ve Almanya gibi daha çok sosyo-ekonomik sebeplere dayalı iş gücü transferlerine sahne olan bir ülkeye ve Yeni Dünya rüyasının” temel odağı Amerika Birleşik Devletleri’ne yöneleceğiz. Bunu yaparken söz konusu ülkelerin çoğulculuk açısından dinî demografisini, Müslüman diyalog gruplarının aktivitelerini ve o ülkedeki etkin Müslüman akademisyen ve katılımcıların diyaloga yönelik yaklaşımlarını yansıtacağız.

I. Sömürgecilik Sonrası Dönemde Çok Kültürlü Britanya’daki Müslüman Grupların Dinlerarası Diyalog Perspektifleri

Dinî çoğulculuk açısından Britanya (veya Birleşik Krallık), sırasıyla İngiltere, Galler, İskoçya ve Kuzey İrlanda’yı kapsayan bir ülke olarak Dünyanın önemli dinlerine mensup insanları barındıran eski sömürge imparatorluğudur. Bu coğrafya, 2001 nüfus sayımı verilerine göre halkının %76’sının kendisini dindar olarak tanımladığı ve Hıristiyanlar (42 milyon) başta olmak üzere Müslüman (1.5 milyon), Hindu (560 bin), Sih (336 bin), Yahudi (267 bin), Budist (152 bin) ve Bahaîlerden (50 bin) oluşan dinî cemaatlerin beraber yaşadığı açık diyalog toprakları olarak görülmektedir²⁷. Öyle ki Britanya sadece kendisine özgü bir anlayışla uzun bir tartışmadan sonra pek çok yerde okullarda ortak sabah dua toplantıları veya kolektif ibadet toplantılarına evsahipliği bile yapmaktadır²⁸.

²⁶ Mustafa Alıcı, *Müslüman- Hıristiyan Diyalogu*, İstanbul 2005, 20; Michel Despland, “Dialogue as a Literary Form Used in Western Inquiries into Religious Diversity”, *Unterwegs New Paths in the Study of Religions*, ed. Christoph Kleine, Monika Schimpf München 2004, 149-166.

²⁷ <http://www.interfaith.org.uk/gettinginvolved.htm> (15/03/2007).

²⁸ Johannes Lahnemann, “Interreligious Understanding: Communities Developing at Different Tempos in a Local Context”, *British Journal of Religious Education*, 22 (3), 148.

Britanya Avrupa'daki Müslümanların en geniş haklara sahip oldukları bir ülkedir. 2004 yılı rakamlarına göre bu coğrafyada 1500 cami, 100 kadar Müslüman eğitim kurumu bulunmaktadır. Müslümanlar, genel olarak eski sömürge dönemi ülkelerden (Hindistan, Pakistan, Malezya, hatta Kuzey Kıbrıs) gelen Müslümanlardan gelen göçmenlerdir²⁹.

İngiltere'ye Müslüman göçü genel anlamda XIX. asrın ortalarından itibaren başlamış özellikle 1869'daki Süveyş Kanalı projesi dolayısıyla İlk Müslüman işçilerin Cardiff, Liverpool, Pollock-shield ve Londra'ya yerleştikleri sanılmaktadır. Müslümanların gittikçe arttığı sömürge döneminde İngiliz halkının da bu göçmenlerin inançlarına ilgi duydukları yine Müslüman ülkelerden eğitim için çok sayıda Müslüman'ın geldiği gözlemlenmektedir. Bu elit göçmenlerin İngiliz aristokrasiyle kaynaştıkları ve İngiltere'de İslam'ın iyice yerleşmesine katkı sağladıkları söylenebilir. Söz gelişi II. Dünya Savaşı'ndan sonra entelektüel olmayan ve dini daha çok gelenek olarak görenlerin bilhassa (Pakistanlı Müslümanların) İngiltere'ye kitleler halinde göçü hızlanarak devam ederken onlara 1960'lardan itibaren Malezya, Pakistan, Hindistan, Bangladeş, Irak, Suudi Arabistan gibi Müslüman ülkelerden eğitim için gelen Müslüman gençler katıldı. İkinci büyük göç dalgası Doğu Afrika ülkelerinden geldi. Bu göçmen Müslümanlar çoğunlukla tekstil ve çelik sanayi için gerekli iş gücünü karşılamaktaydılar. Sayıları gittikçe artan elit sınıfından Müslümanlar ilk olarak 1962'de Federation of Islamic Societies adıyla bir kuruluşa sahip oldular. Bu kurumdan başka U.K. Islamic Mission (1962), The Muslim Student's Society (1962), The Union of Muslim Organisations (1970), The Islamic Council of Europe (1973), Young Muslims (1984), The Islamic Party (1989), The Islamic Society of Britain (1990) ve Muslim Council of Britain (1997) bulunur. Günümüzdeki çok yeni yapılar arasında The Muslim Parliament, The Muslim Council of Co-operation in Europe, The UK Action Committee of Islamic Affairs, The World Islamic Mission oldukça faaldir. Bunlar içinde 380 kuruluşu barın-

²⁹ Geniş bilgi için; www.islamicpopulation.com/europe_islam.html (15/03/2007).

diran İngiltere Müslüman Konseyi, (Muslim Council of Britain) Müslümanların ülke çapındaki en büyük temsil organıdır³⁰.

Britanya, çoğulculuk açısından bazı önemli karakteristiklere sahip bir ülkedir. Şöyle ki bu ülke, farklı etnik kökenli ama aynı dinden çoğulculuk kategorisi açısından örnek memleketlerden biridir. Yine etnik, cinsiyet, sınıf ve dil farklılıkları daha fazla öne çıkaran, etnik sorunlara anında müdahale etmek ve acil çözüm bulmak isteyen bir devlet siyasetine sahiptir. Ulusal bir yapıda ortak ve beraber yaşamak için tam bir vatandaşlık hakkına sahip farklı gelenekten gelen din mensubu olma bilincini yaygınlaştırmak hedeflidir. Dinin etkinliğinin azaltıldığı bir hayat anlayışına sahip cemiyet fakirleşir. Müslümanlar dahil dindar insanlar, kendi sıkıntı ve problemlerini daha fazla gündeme taşımak isterler. Yapıcı ve olumlu dinler arası ilişkiler aynı zamanda Britanya'da yaşayanların refahın yükseltir. Dinlerarası önyargı, polemik veya husumetler ortaya çıktığında devlet kontrolündeki eğitim sistemleri ve resmi medya sorumlu davranmak zorundadır³¹.

Britanya'daki çoklu diyalog toplantıları, 1972'de Dünya İnançlar Kongresi'nin teşkiliyle başladı. Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman katılımcılar, tek Tanrı'ya inanmanın ve aynı ortak atadan gelmenin bilinciyle biraraya gelmeye başladılar. İngiltere'deki Müslümanlar bu temaslar sırasında daha çok yerel sorunları öne çıkarmak isterler; genel olarak sömürge topraklardan gelen insanlardan oluştuğundan gayr-ı Müslim bir ülkede yaşamının verdiği beşeri his, dil güçlükleri, kültürel farklılıklar, eğitim sorunları ve beklentileri gibi bir dizi sosyal bağlam sorunlarının yanında, Pazar günleri dolu ve capcanlı kiliseleri ve dinî ruh taşıyan dindarlarıyla, Tanrı, peygamberler özellikle İsa Mesih gibi diriliği hiç bitmeyen dinî konularıyla, televizyonlarındaki tartışmalarıyla, fabrika, okul gibi kamu binalarında derinden hissedilen Hıristiyan atmosferle kuşatılan Müslümanlar, büyük bir meydan okumayla karşı karşıya kalabilir hatta kendi İslam algılarının yeterli olmadığı veya kültü-

³⁰ Ataullah Siddiqui, "Muslim in Britain: Past and Present", *The Bulletin of Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, November 1995, 230-232; ayrıca Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, 130-133.

³¹ *Statement on Inter-Religions Relations in Britain*, London 1991, 3-16.

rel din algularıyla iyice sulandırılmış olduğunu da fark edemeyebilirler.

Britanya Kiliseler Konseyi'ne ait Protestan kiliselerine ve özel olarak Anglikan Kilisesi'ne mensup yerli halkın yaşadığı Britanya'daki Müslümanlar, aynı zamanda hem küresel hem de ülke çapında diyaloga önemli akademik katkılar sağlayan ülkelerin başında gelir. Mesela 1973 yılında İngiltere, Leicester da kurulan *The Islamic Foundation*, bu yöne ağırlık veren bir kurumdur. Başlangıçta İngiltere'deki müslüman gençlerin eğitim problemlerine yönelik çözümler üretmek üzere faaliyet gösteren vakıf, aynı zamanda birlikte yaşadığı toplumun çoğulcu anlayışının farkında olarak diğer din mensuplarıyla diyaloga girmişti³².

Britanya'daki Müslüman gruplar, ülke çapında faaliyet gösteren dinlerarası diyalog forumlarının da etkin üyesidirler. Bunlar içinde en önemlisi the UK (Britanya için Dinlerarası Ağ) adıyla Londra'da 1987 yılında kurulan birlik olup yönetiminde Müslümanlarınkiler dahil 110 kuruluş bulunmaktadır. Bu ağın temel amacı ülkede yaşayan farklı din mensupları arasındaki memleket çapında veya bölgesel veya yerel anlamda diyalog faaliyetlerini koordine veya finanse etmektir³³.

Bu ağa bağlı olan ve Müslümanların da dahil oldukları etkin çok dinli diyalog grupları arasında şunları sayabiliriz; *Inter Faith Council for Wales, Northern Ireland Inter Faith Forum, Scottish Inter Faith Council, East of England Faiths Council, East of England Faiths Agency, Northwest Forum of Faiths, South East of England Faiths Forum, South West Council of Faiths, West Midlands Faiths Forum, Yorkshire and Humber Faiths Forum, Alif Aleph UK, Christians Aware Interfaith Programme, Christian Muslim Forum, East of England Faiths Agency, International Association for Religious, Freedom (British Chapter), International Interfaith Centre, London Society of Jews and Christians, Minorities of Europe, Inter Faith Action, Programme, Religions for Peace (UK), The Interfaith Foundation, The Three Faiths Forum, United*

³² Siddiqui, *Muslims' Concern in Dialogue*, University of Birmingham (Basılmamış Doktora Tezi) Birmingham 1994, 163- 165.

³³ <http://www.interfaith.org.uk> (20/04/2007)

*Religions Initiative (UK), Westminster Interfaith, World Congress of Faiths*³⁴.

Birmingham'da 1976'dan beri faaliyet gösteren *Selly Oak, İslâm ve Hıristiyan-Müslüman İlişkileri Araştırma Merkezi (The Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations)* adlı kurum ise Batı Avrupa'da gittikçe artan Müslüman göçmenlerin ve etnik azınlık cemaatleriyle ilişkileri sağlıklı temellere dayandırmak, İslam hakkındaki kötü imajları düzeltmek ve sözde tehditlerin var olmadığını göstermek amacıyla bilimsel çabalara girmeyi hedeflemektedir³⁵. Burası, Müslümanların da desteklediği bir akademik merkez olup Müslüman-Hıristiyan ilişkilerine dair ilmi makaleler yayımlandığı "Islam: Christian-Muslim Relations" adlı altı ayda bir çıkan önemli bir dergiye sahiptir. Bu dergi, hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından rağbet görmektedir. Bu kurum, aynı zamanda lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde eğitim vermektedir³⁶.

Britanya'daki Müslümanlar, başta Hıristiyanlar olmak üzere Hindu ve Budistlerle paylaştıkları ortamlarda, kurumsal açıdan desteklenen ve düzenlenen diyalog toplantılarına da hazırlıklı olmak zorunda hissederler. Kurumlar tarafından düzenlenen hayatla ilgili sorunların ele alındığı diyalog toplantıları, inançlardan ziyade bir insan olarak dindarları yansıtacağından aynı zamanda İslam'ın dünya görüşü ile sosyal hayatın problemlerine çözüm yollarını da karşı tarafa sunma fırsatını verecektir³⁷. Özelde yerel veya bölgesel diyalog toplantıları düzenleyen katılımcılar, kendi sorunlarının farkında olan, küçük sayıda katılımcı kabul eden, kısa

³⁴ http://www.interfaith.org.uk/mem_iforgs.htm

³⁵ Jörgen S. Nielsen, "Foreword", (Hugh Goddard), *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1996, VII.

³⁶ Michael Louis Fitzgerald, "Chiesa "Cattolica" e Dialogo "Mondiale" delle Religioni, Il Cammino delle Istituzioni", *Cristianesimo E Religione*, ed. Giupesse Angelini, Milano 1992, 76; Bekir Karlığa, "(Açılış Konuşması)", *Kültürlerarası Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 1998, 17.

³⁷ Siddiqui, 120.

sürmeyen aksine aylarca celseler halinde cereyan eden, öncelikle birbirleri hakkındaki şüpheleri gidermeye çalışan karakterdedir³⁸.

Britanya'daki Müslüman gruplar, aynı zamanda internetten faydalanmada en başarılı kesimlendendir. Din ve internet arasındaki bağı inceleyen çağdaş iletişim uzmanlarına göre siber çağda bilgi çok etkili bir kudret olduğundan, mesajlarını tüm insanlığa ait olarak gören büyük dinler, siber alemin fiziksel mekân kavramını aşan fırsatlar sunmasının farkındadır. Bu bilinçle batıdaki Müslümanlar, kurdukları net siteleriyle hem mahalli anlamda tanıtıcı hem de küresel anlamda işbirliği olanaklarına sahip olmuşlardır. 1997 yılının ilk yarısında dünya web ağı açısından en fazla siteye (%80) sahip olan Batılı Hıristiyan gruplardan sonra bu ülkelerde yaşayan Müslümanlar da bu imkândan faydalanma yoluna gitmişlerdir. Çünkü batılı bilgi toplumlarında yaşayan Müslümanlar, tüm insanlığa yönelik "İslam'ın sesi olmak" istemekte ve bu konuda İslam ülkelerinden daha başarılı görünmektedirler³⁹. Britanya'daki muhtedi Müslümanlar ise daha fazla bireysel tercihleri ön planda tutacak faaliyetleri önemsemekte bilhassa dinlerarası ilişkilerde mistik unsurlara daha fazla önem vermekte sonuçta sıcak ve manevî atmosferlerin doğurduğu bir semereyle İslam ile temas kurmalarını arzu etmektedirler⁴⁰.

Bu diyalog gruplarına bağlı olan ülkedeki Müslüman grupların genel diyalog faaliyetlerini özetlersek; bunlar, karşılıklı saygı ve anlayışla kendi ruhani miraslarına bağlı kalarak çoğulcu bir toplumda barış içinde yaşamak, farklı dini gruplar arasındaki anlayışı geliştirecek eserler yayınlamak, dinlerin ortak veya farklı yönlerine vurgu yapan diyalog eserleri basmak, her türlü polemikten uzak bir şekilde ortak tv ve radyo programları yayınlamak, farklı din mensupları arasında ortaya çıkan sosyal ve dinî sorunların çözülmesine katkı sağlamak, kutsal fenomen ve değerlere saygı

³⁸ A. Wingate, *Encounter in the Spirit: Muslim- Christian Meetings in Birmingham*, Geneva 1988, 34.

³⁹ Suha Taji- Farouki, "Muslim- Christian Cooperation in the Twenty -First Century: Some Global Challenges and Strategic Responses", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11/2 (July 2000), 189- 190.

⁴⁰ Ali Köse, *Conversion to Islam-A Study of Native British Converts*, London 1996, 142.

göstermek, çok özel bir konu üzerinde daha derinden çalışmak üzere çok dinli araştırma atölyeleri kurmak ve sonuçları kendi toplumlarıyla paylaşabilmek, genel mutabakat sağlandıktan sonra her bir toplum lehine olmak bir mesele üzerinde mümkün olan uzlaşma sağlamaya çabalamak, yanlış imajları düzeltmek, karşılıklı objektif bilgi akışını temin etmek, gerektiğinde tavsiye organları teşkil etmekten ibarettir⁴¹.

Daha özel anlamda Birleşik Krallıktaki Müslüman kuruluşlar, dinler arası faaliyetlerde çok önemli ve tutarlı ilgi göstermektedirler. Zira Müslümanların İngiltere'ye gelmesiyle beraber kiliselerin Müslümanlara ilgisi artmaya başlamıştır. Her iki din mensupları arasında iyi komşuluk ilişkileri ve dindarlar arasındaki anlayış artarak devam etmektedir. Genel anlamda inisiyatifler mahalli kiliseler tarafından başlatılsa da Müslümanların da katılmaya hevesli oldukları gözlemlenmektedir. İngiltere'de bilinen ilk resmi Müslüman- Hıristiyan diyalogu Mayıs 1973'de Wetherby'de "Hıristiyan Ruhani Bölgesindeki İslam" konusyla yapılmıştır. Bu karşılaşmanın en somut meyvesi, ortak bir çalışma panelinin oluşturulmasıdır. Nitekim bu forum, her iki dine göre aile (1974) ve her iki dine göre ibadet ve dua gibi daha ziyade uyumu ve ortak değerleri öne çıkaran konuları işleyen toplantılar yapmıştır⁴².

Bunun karşısında aynı sosyal çevreyi paylaştıkları yerli Hıristiyanlar için ise Müslüman birinin Hindu veya Sih'ten farkı olmayabilir. Dahası, 11 Eylül saldırılarından sonra siyasi çevrelerin öncülüğünde medyada yerli veya göçmen istisnasız tüm Müslümanların İngiltere'yi terk etmesi istenci doğsa da aktif Müslüman teşkilatlar nispeten bu meydan okumayı bertaraf etmek niyetinde olduklarını görüyoruz. Müslüman Britanyalılara göre bu ülkedeki Müslüman varlığı, toplumu çoğulcu hale dönüştüren onu diyaloga açık ülke haline sokan iç dinamiklerden birisidir. Hatta dine ve dinlerarası ilişkilere vurgu özellikle bu ülke için etnik milliyetçilik gibi ayrıştırıcı unsurlardan insanları koruyacak etnik bir asimilas-

⁴¹ *Interfaith Relations: UK in Europe, 2004 National Meeting Interfaith Network for UK*, London 2004, 61- 62.

⁴² Siddiqui, 232-235.

yon yerine çoğulcu bir topluma bütünleşmiş olmuş bir göçmen anlayışı ortaya çıkacaktır. Zaten diyalogun aslında imaj düzeltici etkisi derhal Britanya Müslümanlarının ilgisinden kaçmamış her zamankinden daha fazla diyaloga ihtiyaç duyduklarını ifade etmişlerdir⁴³.

Britanya'daki Müslüman akademisyenler de dinlerarası diyaloga perspektif kazandıran yaklaşımlar üretmektedirler. Bunlar arasında Hasan Askari, Hurşid Ahmad ve Ataullah Siddiqui sayılabilir.

Dr. Hasan Askari (1932-), Hindistan, Haydarabad doğumlu Şii bir Müslüman olup Osmaniye Üniversitesi'nde sosyoloji öğrenimi gördükten sonra 1970'lerin sonunda İngiltere'ye göç etti. Dinler Tarihçisi William Cantwell Smith, Protestan teolog Stanley J. Samartha gibi şahısların dostluğunu kazandı ve onların dinlerarası ilişkiler ve çoğulculuk fikirlerinden etkilendi. Ona göre Batı, ruhani diriliş için gerekli alt yapıya sahiptir ve dinlerarası diyalog fikrinin burada ortaya çıkması önemli bir evrim sürecidir. Bu ortamda Müslümanların, Hıristiyan diyalog fikrini bir tür din değiştirme yolu görmesinde birçok haklı sebepleri vardır;

- a. Hıristiyanlar Müslümanlara çok yabancı bir tavırla her asırda yenilenen ve genişleyen bir teoloji ve iman anlayışına sahiptirler,
- b. Geçen asırlarda Hıristiyanlık, sömürgeci ve emperyalist bir anlayışla Müslümanlara yaklaşmaktaydı şimdi ani bir değişimle diyalog istemektedirler,
- c. Hıristiyanlar, teknolojik ve bilimsel gelişmeleri kendi dinlerinden kaynaklandığının ileri sürmekte ve diyalogu bir kültürleştirme politikası olarak görebilmektedirler,
- d. Müslümanların diyaloga güvensizlikleri, teolojik veya dogmatik farklılıklarının ardında aranmamalı Müslümanlardaki kültürel ve siyasi tecrübelerinde yattığı artık bilinmelidir⁴⁴.

Askari, diyalogda Müslümanların artık diğerleriyle ilişkilerinde kendi gündemlerini dinamik tutup genişletmek için daha

⁴³ Mustafa Malik, "Muslim Pluralize the West, Resisit Assimilation", *Middle East Policy*, 11/1 (Spring 2004), 70- 73.

⁴⁴ Hasan Askari, *Spiritual Quest- An Inter-Religious Dimension*, Pudsey 1991, 80- 83.

fazla bağlamlarına dikkat ederek doğrudan kutsal kaynaklara müraacaat etmelerini, tarih boyunca bunların üzerlerine sonradan giydirilen teolojik tartışma ve sonuçları temel ölçüt olarak görmemelerini tavsiye eder. Bu yönde dinlerarası diyaloga girerken keskin ve ani metodolojik değişimlerden, hayati kavramlarda değişikliğe gitmekten (söz gelişi Kur'an semantiğinde olmadığı halde diyaloga semantik bir yer açmaktan) sakınmalarını ister⁴⁵.

Askari, bilhassa ehli kitap ile diyaloga girerken bu dinlerin inanç, vizyon ve tarihlerini iyi irdelemeyi, özellikle "Hıristiyanlık" ile "Hıristiyan dünyası" kavramlarının birbirlerinden ayrıştırılması gerektiğini ileri sürerek, daha derin bir yaklaşım olarak diyalogun her türlü cemaat kaygısından arındırılmasını savunur. Ona göre gerçek diyalog, bir insanı, Allah'ın kulu ve mahlûk olarak görebilen göz tarafından bütün samimiyetiyle icra edilen bir beşer karşılaşmasıdır. Bundan dolayı Askari, kurumsal diyaloglara nazaran kişisel diyalogları daha fazla önemser. Ona göre kurumsal diyalog bir türdür ama kişisel diyalog ötekini, kişi olarak görür⁴⁶.

Britanya'da ikamet eden bir diğer akademisyen Hürşid Ahmad (1932-) olup tıpkı Askari gibi Hint asıllı Müslüman'dır. İlköğrenimin Delhi'de tamamladıktan sonra Karaçi'de ekonomi ve İslami bilimler okudu. Delhi gibi çok kültürlü bir şehirde Müslüman, Hindu, Hıristiyan ve Sihlerle kişisel temas halinde uzun yıllar bulunduktan sonra 1966 yılında İngiltere'ye geldi ve 1969- 1972 yılları arasında Leicester Üniversitesi'nde araştırmacı olarak dersler verdi. Ona göre İslam dünyası ile Hıristiyan Dünyası hem buluşabileceği ortak noktalara hem de bir araya asla gelemeyeceği aykırı noktalara sahiptir. 1968 yılında bizzat kurduğu ve 1973 yılında resmen faaliyete başlattığı Islamic Foundation adlı vakıf ile ulusal ve uluslararası diyalog faaliyetlerine girdi. Bu faaliyetleri neticesinde 1974- 1978 yılları arasında İngiltere'deki Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar Konferansı (JCM) adlı yapının başkan yardımcılığını ve 1976- 1978 yılları arasında ise Birmingham'-

⁴⁵ Ataullah Siddiqui, *Christian- Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Great Britain 1997, 113- 114.

⁴⁶ Siddiqui, 120.

da bulunan *Centre for the Study of Islam an Christian Relations* adlı araştırma merkezinin danışma kurulu üyeliğini icra etti. 1976 yılında Roma'da Papalık Arap ve İslam Araştırmaları Enstitüsü (PISAI) 'nde İslam dini üzerine dersler verdi⁴⁷.

Göçmen bir bilim adamı olarak Hurşid Ahmad'a göre dinlerarası diyalog çok sade bir dille, "birbiri hakkında konuşmak yerine birlikte sohbet etmektir". O, buna diyalogun gerçek ruhu ve *ethosu* adını verir. Onun diğer din mensuplarıyla diyalogda temel dayanağı Kur'an'dır. Çünkü bu kitap, diyaloga girdiğinde mümine genişlik ve cesaret bahşeden kudrete sahiptir. Müslümanlar, ötekini dışlamadan ve kendilerini ötekilerden soyutlamadan doğal bir tavırla diğer din mensuplarıyla temas içinde, sohbet içinde ve diyalog içinde olmalıdır. İslam, tabiatı gereği davet dini olduğundan Müslümanın önemli bir karakteri, yüzünü ötekine dönmesi, her türlü ırkçı, ekonomik siyasi ve ideolojik menfaati bir kenara bırakıp inancını ötekiyle paylaşabilmek için herkesi kucaklayan bir davete sahip olmasıdır. Dolayısıyla davet bir tür hareket halindeki İslam'ı tanıttığından tüm insanların hayrına ve lehine olan iki kavram, davet ve diyalog örtüşebilmektedir. Hatta ona göre bilmek/tanımak eylemi hür bir şekilde tercih yapabilmek, öğrenmek, ulaşmak, sohbet etmek, tartışmak, ikna etmek, adaletli ve ihsan sahibi olmak gibi eylemleri içine alan hem davetin hem de diyalogun en önemli parçasıdır.⁴⁸

Ahmad'a göre Kur'an, inanmasak da kabul etmesek de diğer insanların ilahlarını suistimal etmemeyi onlara sövmemeyi açıkça emretmiştir. Bu durum, ötekilerle "birlikte var olmanın" temelidir. Dahası Ahmad'a göre Al-i İmran 3/64. ayeti⁴⁹, kelimenin tam anlamıyla diyalog ayeti (ayet'ül hivar) sayılmalıdır. Zira her diyalog sürecinde ortak bir zemin ve çözüm bekleyen konuşulacak aykırı noktalar bulunmalıdır. Aksi takdirde bu diyalog bir tür sağırlar ve

⁴⁷ Siddiqui, 123- 125.

⁴⁸ Ataullah Siddiqui, 125.

⁴⁹ "De ki Ey Ehl-i Kitap! Sizinle bizim aramızda ortak olan kelimeye gelin; Allah'tan başka mabud tanımayalım, O'na hiçbir ortak koşmayalım, birimiz bir diğerimizi de Allah'tan başka rabler edinmesin! -Eğer bundan yüz çevirirlerse- deyin ki : Şahit olun biz muhakkak ki ona teslim olanlar(Müslümanlar)ız".

dilsizler diyalogu olurdu. Ona göre Kur'an-ı Kerim bu süreci aynı zamanda Ehl- Kitabın kestiklerini helal görmesi veya onların kadınlarıyla evlenmeye izin vermesi gibi yaşam ve üreme gibi hayati konularda açık bir diyalogdan taraftır. Bu temel yaklaşımlardan hareketle Ahmad, diyalogun davetin önemli bir parçası olduğun kabul eder ve aksi bir durumu reddeder⁵⁰.

Sonuçta Britanya'daki Müslümanlar hem bu ülkeye ait olmak hem de Müslümanca yaşamayı umut ederek diyaloga girmek istemektedirler. Problematik meseleler bağlamında düşünürsek Müslüman gruplar, hükümet ve cemiyetin kendilerine tolerans ve saygı göstermesini ve karşılıklı anlayış ve işbirliğinin teşvik edilmesini, İslam karşıtlarının bertaraf edilmesini, ittifak edilmese bile birlikte yaşam için ortak çabaların gösterilmesini en az Hıristiyanlar kadar haklara sahip olmayı beklerler. Söz gelişi eşit temsil hakkına, siyasi haklara, dinî ve ırk dayalı ayırımcılıklara maruz kalmamaya, dinî uygulama özgürlüğüne sahip olmaya, İslam dininin meşru bir gelenek ve kültürel değerler sistemi olarak kabul edilmesi imkânına kavuşmayı arzu ederler⁵¹. Dolayısıyla İngiltere'deki Müslüman gruplar, kendilerini bir tehdit veya tehlike olarak anlaşılmak yerine işleyen sosyal mekânizma için hayati entegral bir parça olmak bu arada kendi evlerini de düzene koyarak hem bireysel hem de kolektif olarak kendi değer ve idealleriyle uyumlu bireyler olmak istemektedirler⁵².

II. Diyalog- Laiklik Diyalektiğinde Fransa'daki Müslüman Grupların Dinlerarası Diyalog Perspektifleri

6 Milyon Müslümanı barındıran (genel nüfus içindeki oranı %10) ve böylelikle Avrupa'daki en kalabalık İslam cemaatlerini barındıran Fransa, bu nüfusun çoğunu eski sömürge topraklarından gelen (başta Cezayir olmak üzere Kuzey Afrika Ülkeleri, Senegal, Mali gibi Sahra-altı Afrika ülkelerden) göçmenlere borçludur. Ayrıca

⁵⁰ Ataullah Siddiqui, 126- 128.

⁵¹ Selcuk R. Sirin- Siobhan Fahy, "Book Review- What Do You Muslim Wants? A Voice From Britain", *The Society for the Psychological Study of Social Issues*, 6/1 (2006), 285- 288; *Interfaith Relations: UK in Europe, 2004 National Meeting Interfaith Network for UK*, London 2004, 9- 54.

⁵² Siddiqui, 130- 131.

bu nüfusun (400 bini) çoğunluğu işçi statüsünde olan Türkler'den oluşur. İslam Konseyi adıyla resmi temsil organına sahip Fransa Müslümanları, 1200 camileri vardır. Bu yönüyle Fransa'da İslam, ikinci önemli dinî demografik yapıyı oluşturduğundan aynı zamanda gündem belirleyici güçtedir.⁵³

Dinî çoğulculuk açısından baktığımızda göçmen Müslümanlara göre Fransa, öncelikli olarak resmen katı laik politik yapısıyla çoğu kez dinî özgürlükler adına göçmen ve yerli Müslümanları gerilimli bir tehdit içinde bırakmaktadır. Bu ülkedeki Müslüman-Hıristiyan dinlerarası diyalog toplantıları, son yıllarda artış göstermesine rağmen, aynı laik politikaların ortak meydan okuması altındadır. Dinin sosyo-politik alandaki önemi nispeten zayıf olan dolayısıyla daha az dinî çoğulcu bir atmosferin hissedildiği Fransa'da dinlerarası diyalog faaliyetlerinin diğer Batı ülkelerinden (mesela Britanya'dan) doğal olarak ayrılan en önemli tarafı, formel ve dogmatik tarafa ağırlık vermesi, çoklu diyalog toplantılarından ziyade iki taraflı toplantılara daha fazla vurgu yapması, dindarların elit kesiminin (rahipler, imamlar, dinî cemaat önderlerinin), bir cemaate ait olduğunu özellikle vurgulayarak sıradan dindarlardan daha fazla diyalog katılımcısı olabilmesidir. Böylece bu ülkede dindarlar arasındaki diyalog faaliyetleri, hem laiklik bilincinin doğal sonucu olacak hem de farklı laiklik yaklaşımlarını da ortaya çıkaracaktır. Daha kısa bir ifadeyle Fransa'da diyalog, laiklik bağlamından kendini koparamaz. Gene de Fransa, Müslümanlara diyaloga daha fazla önem vermeleri gerektiği öğreten bir ortam sunduğu için, ötekilerle birlikte yaşam, yakın işbirlikleri aynı zamanda dinin sosyal ve siyasi etkinliğinin artırılmasında anahtar rol üstlenecektir⁵⁴.

Fransa'da ülke çapından ziyade diyaloga giren mahalli kurumlar açısından zengin bir ülke sayılabilir. Genelde iki din mensuplarına ağırlık veren Fransa'da bu yönde Müslüman ve Hıristiyan entelektüellerin oluşturduğu *Groupe Islamo- Chretien* gibi onlarca aktif diyalog grubu bulunmaktadır. söz gelişi bu gruba göre

⁵³ Geniş bilgi için; www.islamicpopulation.com/europe_islam.html (15/03/2007).

⁵⁴ Bkz; Malcolm D. Brown, "An Ethnographic Reflection on Muslim-Christian Dialogue in the North of France: the context of laïcité". *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 13/1 (1 January 2002), 5 – 23.

iki dine mensup insanlar farklı kültürel bağlamlarda düşünülmesi gereken tamamlayıcı dünya görüşlerine aittirler. Onlara göre diyalog, dengeli, dogmatik farklılıkları kabul eden, karşılıklı ruhani durumları yükseltici dostluğa dayanan süreçtir⁵⁵.

Ancak şu aşikârdır ki Fransa'daki Müslüman- Hıristiyan diyalog faaliyetleri *doğrudan laikliğin ortaya çıkardığı sorunlarla* sınırlı olmayan aksine bu bağlamdan kopmadan tahlil edilmek zorunda kalınan konulardan meydana gelmektedir. Söz gelişi diyalog- laiklik diyalektiğinde ortaya çıkan konular arasında sosyal insani meseleler, İslam'ın farklı temsil edilmesi, farklı dinî kimlikler, Cezayir ve Filistin'deki sorunlar, Fransız göçmen politikası, uyum sorunları, insanlık onuru, yabancılara karşı sorumluluklar, dua, hayat ve ölümün dinî anlamı, kültür gibi sorunlar sayılabilir. Hatta her iki tarafın dinî uygulamalarını yakından görme ve öğrenme konusunda gittikçe artan arzuları bile dikkatlerden kaçmaz⁵⁶.

Fransa'daki Müslüman akademisyenlerin diyaloga teorik katkısı da inkar edilemez. Bunlardan biri olan ve 1921 Tunus doğumlu olan Mohammad Talbi, Kuzey Afrika kökenli göçmenler arasında etkin bir isimdir. Zeytune Üniversitesi'nde teoloji öğrenimi gördükten sonra 1947'de Paris'e giden, Sorbonne'da tarih doktorasını tamamladıktan sonra 1947- 1966 yıllarında Fransa ile Paris arasında mekik dokuyan Talbi, Tunus'ta 1986 yılına kadar İslam Tarihi hocalığı yaptı ve 1986 yılında emekli olduktan sonra tekrar Fransa'ya döndü. Talbi'ye göre Müslümanlar, coğrafi sınırlarla belirlenmiş veya tek bir milletten oluşan bir *ümme*t kavramına artık sahip değillerdir. Aksine ümme, artık diğerlerine doğru kucaklarını açan açık fikirli kendi yetiştirdiği çevrenin sınırlarına bağlı kalmayan bir kucaklayıcılıkta olmalıdır. Müslümanlar, çoğunlukla ekonomik sebeplerden dolayı kendi vatanlarından ayrılmak zorunda kalınca milyonlarca gayr- Müslim ile beraber yaşamak zorunda kalmış ve kültürel bir fenomen olarak kendi dinlerine sarılmışlardır. Bundan dolayı ona göre İslam ümmeti, ötekilerle birlikte

⁵⁵ Guy Lepoutre, *Le Groupe d'amitie Islamo- Chretien du Hamutmont – Mouvaux*, Paris 1996, 3.

⁵⁶ Brown, 15- 16.

aynı kavşak noktalarında sürekli karşılaşılan çoğulcu bir evren teşekkül ettirmelidir. İslam, ötekilerin varlığını ve hukuki haklarını kabul edip saygı gösterdiğinden sürekli kendi iç dinamiklerini yenileyen bir Müslüman toplum diğer din mensuplarıyla birlikte daha çok anlamlı ve kendini tanımlayabilir bir vasıfta olacaktır⁵⁷.

Ötekilerle birlikte yaşayabilen bir Müslüman cemaat, hem iyi kurgulanmış idealist ve teorik kavramlarla bezenmeli hem de dindarlığını sürekli muhafaza ederek dinamik ve eylem dolu olmalıdır. Böyle bir cemaat, ötekilere yönelirken, onların farklılığını göz önünde bulunduran bir bilinçle karşılıklı anlayış ve yardımlaşma içinde maddi ve manevi her seviyede birlikte yaşayabilmelidir. Ona göre bu noktada diyalog kavramı öne çıkacaktır. Diyalog, en sade bir tanımla “bir zihin durumu bir atmosfer ve açıklık olarak bir dostluk ve anlayış tavrıdır”. Müslümanlar için hatta İslam dini için diyalog, en geniş anlamıyla tüm alemle temasın yeniden ve daha güncel olarak ikame edilmesi için en zaruri ve en hayati araçtır⁵⁸.

Talbi buna rağmen diyalogu “bir uzlaşma sanatı” olarak görmez. Ona göre diyalogda orantsız katılımcılar bile ciddi sorun oluşturur. Ancak o, bilhassa Hıristiyan alemindeki İslam uzmanlarının fazlalığına karşın, Müslümanlarda benzer uzman çokluğunu görememekten yakındır. Dahası Müslümanlar, aynı düşünce safhalarından geçemedikleri Hıristiyanlar kadar diyaloga hazırlıklı değildirler. Talbi, Müslümanların eşitlik içinde diyaloga girmesinde bazı riskleri vardır. Mesela ötekine karşı Zimmî statüsünü işletmek, günümüzde artık geçerliliğini yitirmiştir. Bunun karşılığında Fransa gibi entelektüel havanın ağır olduğu ülkelerde Müslüman grupların kendilerini azınlık ve emniyetsiz bir ortamda güvenden yoksun hissetmeleri hoşgörüsüzlükleri artırbilecektir⁵⁹.

Fransa Sorbonne’da İslami bilimler konusunda dersler veren Cezayir asıllı Mohammad Arkoun ise çok liberal hatta marjinal kalabilen bir bakışla Hıristiyanların, Müslümanlara bir tür himaye-

⁵⁷ Siddiqui, 136- 139.

⁵⁸ Siddiqui, 140- 141.

⁵⁹ Siddiqui, 142- 145.

çilik (mandatörlük) yaparak İslam'ın geleceğini belirlemede etkin roller üstlenmesini ve teorik katkılar sağlamasını talep etmektedir. Ona göre bu aynı zamanda diyalogun olumlu geçmesine de katkı sağlayacaktır. Hıristiyanlar bu himaye ile aynı zamanda kendilerinin de hür bir şekilde diyaloga girmesini temin edebileceklerdir. Buna ilave olarak Arkoun, kötümser bir kaygıyla şöyle bir soru sorar: "Bir taraftan bilinçleri kendi gerçek geleneklerinden ayrılmış diğer taraftan da hem bilinçleri bütünüyle geçmişin bilinci hem de günün bilinci iken ve ekonomik ve siyasal acılarla mücadele ederken diğer insanlarla nasıl yararlı bir diyalog içine girebiliriz?"⁶⁰.

Arkoun, İbrahimi dinler arasında gerçekleştirilecek üçlü bir diyalogdan (trialogiden) yana olmasını istediği Müslümanların, dinlerarası farklılıklardan çok paralel noktalara bakmasını tavsiye eder. Ona göre günümüzde geleneksel inançlar, dogmalar ve değerler hakkında polemik üretmek artık çok saçma, romantik, çağa uygun olmayan tavır olarak görülmektedir⁶¹. Zaten Katolik Kilisesi başta olmak üzere dindarlar, tüm insanların problemlerini aynı zamanda kendi dindarlarının da paylaştığı sorunlar olduğunun farkına gittikçe daha çok varmaktadır. Geçmişte sosyal bilimlerin, normatif olmayan din bilimlerinin ortaya çıkmasına hatta gelişmesine dayanak olması gibi, gelecekte bu gibi ilimlerin dinlerarası ilişkilerde bilhassa öteki dinlere yönelik araştırmalarda daha fazla uygulanması mümkün olabilecektir. Bundan dolayı Arkoun, teolojik ve siyasi açıdan her türlü karşılıklı dışlamalardan uzaklaşmayı salık vererek tarih boyunca karşılıklı olarak üretilmiş geleneksel teolojik kavramların sorgulanıp yeniden yorumlanmasını ister⁶².

III. Göçmenlerin Topluma Entegrasyonu: Almanya'daki Müslüman Grupların Dinlerarası Diyalog Perspektifleri

Genel olarak Katolik ve Protestan kiliselerinin etki alanına bölünmüş haldeki Almanya, modern seküler bir devlet olarak din, kilise ve devlet ilişkilerinde nispeten uyumlu olmayı sürdürür. Alman-

⁶⁰ Mohammad Arkoun, "Supplique d'un Musulman aux Chretiens", *Les Musulmans*, Paris 1976, 125.

⁶¹ Kate Zabiri, *Muslim and Christian Face to Face*, Oxford 1997, 166.

⁶² Mohammad Arkoun, "Is Islamic Threatened by Christianity?", *Christianity Among World Religions*, ed. Hans Küng -Jürgen Moltman, Maryknoll 1986, 53-56.

ya, bu açıdan dinlerarası ilişkiler ve kültürel yakınlaşmalarda Müslüman grupların en hareketli olduğu Avrupa ülkelerinden biridir⁶³. Bu ülkedeki Müslüman göçmenlerin çoğu, işçi statüsündeki (*Gastarbeiter*) insanların ailelerden oluşmaktadır. 1961’de ilk Türk işçi göçmenlerini (sayı olarak sadece 6700) kabul etmeye başlayan (Batı) Almanya, 1970’de 429.000 Türk’e ev sahipliği yaparken 1976’da 1 milyon, 1981’de 1.5 milyon, iki Almanya’nın birleşmesinden önce 1986’da 1.9 milyon, günümüzde ise 2 milyonu aşan sayıda Türk işçi potansiyeline sahip oldu. Türkler bu ülkedeki en büyük Müslüman grubu (Müslüman nüfusun % 80’i) oluşturmaktadırlar. Birleşme gerçekleşmeden önce de Müslümanların, devletlerine bağlı resmi dinî kurumları, dinî amaçlı federasyonları, kültür merkezleri, aktif camileri hatta yarı politik teşkilatları bulunmaktaydı⁶⁴.

Almanya ve Almanlar için İslam ve Müslümanlar, ilk bakışta Almanya’nın tarihi boyunca Türklerle ilişkilerinin tabii bir sonucu gibi gözükken iki olgudur. Almanya uzun süren bir sömürgecilik dönemi hiç yaşamamış ve birkaç asırdır Osmanlı ve Türkiye üzerinden Akdeniz dünyası ile yakın ilişki kurma siyaseti gütmüştür⁶⁵.

Geçtiğimiz asırda baş aktörlerinden biri olduğu iki büyük dünya savaşının yaralarını hızla saran bu ülke, 1987’de doğu Almanya ile birleşmesinden bu yana Hıristiyanların Müslümanlarla ilişkileri, oldukça gelişmiştir. 82 milyon olan genel nüfusun %70’i bir Kiliseye üye olduğunu beyan etmektedir. 1970’lerden itibaren Protestanlar sayıca üstünlüklerini kaybetmiş olsalar da birleşmeden sonra bu nüfus artmıştır. Ancak hala eski komünist toprakların vatandaşları dine karşı gönülsüz ve direnç göstermektedirler⁶⁶.

⁶³ Douglas Pratt- Barbara Göb, “Islam and Christian- Muslim Relations in Germany: Recent Developments and Continuing Issues”, *Islam and Christian – Muslim Relations*, 18/1 (January 2007), 45.

⁶⁴ Heinz Klautke, “ Muslim nd Christian Relations in West Germany, *Islamochristiana*, 14 (1988), 255; http://www.salaam.co.uk/themeofthemoth/april02_index.php

⁶⁵ Jacques Waardenburg, “Muslim Communities in Europe”, *Muslims in Europa*, ed. Jacques Waardenburg, Berlin 2001, 74- 76.

⁶⁶ Christian Troll, “Christian-Muslim Relations In Germany A Critical Survey”, *Islamochristiana*, 29 (2003), 165- 167.

Resmi rakamlara göre (2003 yılı verilerine göre) Almanya'da 3.1 milyon Müslüman (Türk, İranlı, Afgan, Pakistanlı, Hindu, eski Yugoslavya ülkelerinden gelen Boşnak ve Arnavutlar) yaşamaktadır. Bu rakamın %80'i Sünni, % 20'si ise Şiilerden oluşmaktadır. Almanya'da doğan Müslümanların sayısı ise 800 bin kadar olup Alman pasaportu taşıyanların sayısı 732 bin iken toplam Müslüman nüfus içinde 13 bini Alman asıllıdır⁶⁷.

Pek çok Alman için İslam, dinden ziyade "bir kültür" ve ülkeye sokulan "yabancı bir unsur" hükmündedir. Bu yüzden dinlerarası ilişkiye girmek, onlar için, kültürlerarası ilişki kurmak demektir. Bu noktada göçmenlerle ilişki ve iletişim kurmak, sosyal ve eğitim boyutu da olan mali bir konudur. Buna ek olarak pek çok kez diğer din mensuplarıyla yardımlaşma içine girmekten çekinmeyen Almanya'daki kiliseler ise, diyalogu akademik bir çabalarla ve mali kaynaklarla finanse edilen bir yakınlaşma aracı olarak görmektedir⁶⁸.

Almanya'daki göçmen çoğunluğun üçüncü ve dördüncü kuşakları devlet okullarında okumakta ve ekonomik sosyal ve kültürel hayatın içindeki dinamik unsurlar olarak görev yapmaktadırlar. Artık Müslümanlar, binlerce ibadet mekânına, sosyo-kültürel merkeze, camilerin hemen yanındaki dinî etkinlik alanlarına, helal kesim yapan kasaplara, İslam'ı referans alan banka ve sigorta şirketlerine sahiptirler⁶⁹.

Genel olarak 2300 adet ibadet haneye sahip olan Müslümanların dinî açıdan Almanya özelinde iki etki sahasında kaldıklarından söz edilebilir; "geleneksel İslam" ve "yeni Müslüman hareketler". Almanya'da bulunan geleneksel İslam'ın daha işbirlikçi dolayısıyla diaspora durumundaki Müslüman grupların, yeni statükolara hazırlıklı olmaları amacıyla daha fazla diyaloga açık olduğu hatta diyalogun bir gereklilik olduğuna inandığı bilinmektedir. Müslüman Hareketler ise dostça olmayan ve eski yöntemlerle misyoner gibi davranmak isteyen gruplardır. Bu tavır, çoğu kez "Batı cemi-

⁶⁷ Troll, 167.

⁶⁸ Douglas Pratt- Barbara Göb, 45.

⁶⁹ Troll, 168.

yeti içinde Batı'ya karşı durmak" ve kendi yaşadığı ortamı "kâfirler topluluğu" gördüğü için diyaloga kapalı polemiklere açık olmak anlamına yorumlanabilmektedir. Özellikle Hıristiyan bilimadamları, 11 Eylül saldırılarından sonra bu ülkedeki cami ibadetine devam edenlerin sayısında ciddi bir artışın olmasını içe kapanmaya delil göstermektedirler⁷⁰.

Müslüman diyalog kurumlarına gelince; Almanya'daki pek çok Müslüman dinî kurumları çatısı altında toplayan iki önemli yapı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi *Federal Cumhuriyet İslam Konseyi (Islamrat)* olup bünyesinde 25 ayrı kurum barındırırken diğeri Almanya Müslüman Merkez Konseyi (*Zentralrat*)'dir ve 20 ayrı dernekten oluşmaktadır⁷¹. Almanya'daki en etkili Müslüman yapılar arasında *Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB)* başta gelmektedir. 1984'de Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak Köln'de kurulan bu birliğin bünyesinde 780 etkin kurum ve 118 bin üye barınmaktadır. Ana gayesi Türk işçilerin dinî gereksinmelerini karşılamaktır. DITIP, son yıllarda etkin olarak dinlerarası diyalog faaliyetlerine katılmaktadır. Bu yapının dışında politik yapılar⁷², belli bir dinî harekete ait olanlar⁷³, dinî milliyetçi⁷⁴ veya alevi dernekleri⁷⁵ bulunmaktadır.

Bunun yanında Müslümanlar Hıristiyanlarla ortak diyalog kurumları kurmaktan çekinmemektedirler. Söz gelişi *Christlich-Islamische BEgegnungsstätte und Do-kumentationsstelle (CIBEDO)*, her iki din mensuplarınca 1978'den beri hizmet veren, 1981'den beri Frankfurt'ta bulunan ve genel olarak İslam dini, Almanya'daki Müslüman- Hıristiyan ilişkileri ve dinlerarası diyalog faaliyetleri gibi konularda akademik doküman sağlayan, katılımcıları eğiten ve taraflar arasında temas kurmayı amaçlayan bir kurumdur. Buna benzer bir yapıda olan *Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft*

⁷⁰ M. Salim Abdullah, "Muslim Minorities in Western Europe", *The Muslim World*, 22 (February 1985), 6; ayrıca Troll, 175.

⁷¹ Douglas Pratt- Barbara Göb, 51.

⁷² Mesela *Islamische Gemeinschaft e.V. (IGMG)*.

⁷³ Mesela *erband der Islamischen Kulturzentren e.V. (VIKZ)*.

⁷⁴ Mesela *Föderation der Türkisch-Demokratischen Idealistenvereine in Europa e.V.(ADÜTDF)*.

⁷⁵ Mesela *Föderation der Alevitengemeinden in Europa e.V. (AABF)*.

(ICA) ise 1976'dan beri faal olarak daha çok pratik hayatın sorunlarını Katolik, Ortodoks ve Evanjelik mezheplerine bağlı Hıristiyanlarla çözmeye çalışmaktadır. Yine Diyanet'e bağlı bir enstitü olan Institut für Information über Islam und Dialog e.V. (INID) ise Köln'de 2000'li yılların başından beri etkin olarak diyalogların başlatıcısı ve katılımcısı olarak gayr-ı Müslimleri İslam ve Müslümanlar konusunda bilgilendirmek hedefini taşımaktadır. Bunların yanında Christlich-Islamische Gesellschaften (CIG) adıyla 20 yıl kadar önce diyalog faaliyetlerini koordineli olarak yürütmek isteyen ve nispeten teorik kültürel ağırlık vermek isteyen bir başka etkin birim daha vardır⁷⁶. 2003 yılında Müslüman ve Hıristiyan gruplarca bir tür şemsiye görevi görmek üzere kurulan Almanya, Müslüman- Hıristiyan Diyalog Konseyi (KCID), teolojik hedefler gütmeyen daha çok karşılıklı önyargıların giderilmesi, düşmanca imajların ve sansasyonel medya haberlerinin düzeltilmesi gibi pratik hedefler taşıyan kapsayıcı bir birim olarak faaliyetlerini sürdürmektedir⁷⁷.

Temelde ülke çapında faaliyet gösteren diğer aktif diyalog birimleri arasına şunları da eklemek mümkündür; Christlich-islamische Begegnung – Dokumentationsstelle, Christlich-Islamische Gesellschaft e.V., Christlich-Islamische Gesellschaft, Region Stuttgart e.V., Christlich-Islamisches Dialogforum, Dialogforum der Christlich-Islamischen, Gesellschaft, Region Stuttgart e.V., EK-D, Christlich-muslimischer Dialog, Islam Evange-lische Zentrals-telle für Weltanschauungsfragen⁷⁸.

Almanya'daki Müslüman önderler de teorik açıdan diyalogun mahiyeti konusuna katkı da bulunmak isterler. Mesela Alman asıllı Müslüman entelektüel Murad Wilfred Hofmann, diyalogun gerekliliğine güçlü bir şekilde işaret ederken Ahmad von Denffer ise diyalogu, "kendi konumunu tam olarak belirleyerek kendine ait değerlerin anlaşılması ve paylaşılması için bir vasıta olarak" önemser. Burada mühtedi Müslümanların Hıristiyanlarla bir şeyler

⁷⁶ Troll, 189- 190.

⁷⁷ Douglas Pratt- Barbara Göb, 54.

⁷⁸ Troll, 202.

paylaşma arzusu hemen kendini belli eder. Bundan dolayı onlar, Hıristiyanlarla diyaloga girerken ortaya çıkabilecek senkretik tehlikelerde karşı uyanık kalmayı öne çıkarırlar⁷⁹.

Hamburg'taki Şii İslam Kültür Merkezi'nden Mehdi Razvi ise dinlerarası diyalogu, insanların barış içinde birlikte yaşayabilmesi ve daha adil bir dünya geliştirmek için vasıta görür ve her dinden insanın kendi iman şahadetini doğru bir şekilde göstermesini ve öteki insanlara model olmasını ister⁸⁰.

Bir diğer Müslüman uzman Nadem Elyas ise Almanya'da Müslümanlar adına diyaloga girecek yetişmiş eleman sıkıntısından ve diyaloga giren Müslüman katılımcıları bekleyen, olumsuz imaj, düşmanlık ve medyadaki yalan haberleri düzeltmek gibi bir sürü görevden bahsetmektedir. Bundan dolayı ona göre Almanya'daki dinlerarası diyalog faaliyetleri, sosyo-politik yönleri ağır basan teolojik ve bilimsellikten uzak bir mahiyettedir. Bu yüzden o, bu ülkede yaşayan Müslümanların diyalog faaliyetlerinin, entegrasyona yönelik bir köprü olması gerektiğinin altını çizmektedir. Zira eğer Müslümanların cemiyet içindeki özgün sorunlarına saygı duyulursa diyalog faaliyetleri daha verimli geçecektir⁸¹.

Almanya'daki Müslümanlar için diğer din mensuplarıyla diyaloga girmek aynı zamanda sosyal ve siyasi uzantıları ve bağlamları olan bir konudur⁸². Genel olarak Almanya'daki diyalog toplantıları, Müslümanların da kabul ettiği temelde şu üç şey üzerine odaklanmaktadır: Dinlerarası karşılaşmalardan çekinmemek, ötekiyle buluştuktan sonra karşılıklı anlayışı geliştirmek ve son olarak diğer din mensuplarıyla verimli işbirliğine girmek. Mesela bu hedeflerin doğrultusunda yılda iki kez diğer din mensuplarıyla beraber ortak dua günleri düzenleyen Nürnberg diyalog grubu gibi uzmanlardan oluşan yapılar, barış adına Hıristiyanlarla birlikte dua etmekte, tefekküre dalmakta veya kutsal metinlerden okuyup ortak noktalara vurgu yapan ilahiler söylemektedirler. Ancak

⁷⁹ Troll, 186- 187.

⁸⁰ Troll, 187- 188.

⁸¹ Pratt- Göb, 54.

⁸² Pratt- Göb, 42.

bunlar, kesinlikle senkretik bir din icat etmek veya belli bir dini reklâm etmek veyahut gizli bir misyonerlik ve sinsice kendi dinine çevirmek maksadı güdülerek yapılmamaktadır⁸³.

Bunun yanında Almanya'daki Müslümanların, topluma uyumda bir takım sorunlarla karşılaştıkları açıktır. Dindarlara kimlik verecek önemdeki dinî sembollerin fenomen haline getirilmesi aynı zamanda bu ülkedeki dinlerarası diyalogların temel konuları arasında olduğu için önemsenmektedir. Söz gelişi federal eyaletlerde minarelerin boyunun 36 metreden 26 metreye indirilmesi, Müslüman cenazelerin defin işlemleri veya mezarlıkları sorunu, helal gıda kodekslerinin ayarlanması veya ezanın dışarıya okunup okunmaması gibi din eksenli ihtilafı konular, çoğu kez uyum sorunları olarak algılanmaktadır. Bu tür gerilim yaratıcı meseleleri asgariye indirmek ve gayr-ı Müslimlerin korku ve endişelerini gidermek üzere devlet yetkilileri ve dinlerin temsilcilerinden oluşan "yuvarlak masalar" veya takip komiteleri teşkil edilmektedir⁸⁴.

Bütün bunların ötesinde Alman toplumundaki Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinde barışçıl birliktelik ve yardımlaşmaların temelinde Müslümanların Alman cemiyetine entegrasyonu yatmaktadır. Bu entegrasyon, Alman resmi devlet politikasına göre ülkedeki farklı kültürden insanların kattığı "bir zenginliktir". Bundan dolayı, entegrasyon, Alman toplumunun tüm sosyo-kültürel şartlarını kabullenmek ve gereğini yapmak anlamında "onur kırıcı bir asimilasyon" değil, etno- kültürel bağlarını koruyan, dinî çoğulculuğa saygılı ve bu değerlerin bir arada yaşamasını sağlamak üzere ülkenin temel yasalarıyla uyum içinde olmayı gerektiren "modern bir durumdur". Böylelikle Almanya'da yaşayan her Müslüman, kendi inancını tam olarak yaşayabilme, kendi çocuklarını kendi inancı doğrultusunda eğitebilme ve kendi dinî kanaatlerinin propagandasını yapabileceği hakkına sahiptir. Alman yasaların göre sosyal entegrasyona katılan her farklı dinî grup için dinî özgürlü-

⁸³ Johannes Lahnemann, "Interreligious Understanding: Communities Developing at Different Tempos in a Local Context", *British Journal of Religious Education*, 22 (3), 141- 148.

⁸⁴ Troll, 179- 181.

ğün sınırları, ötekilerin özgürlüklerine zarar vermeyecek şekilde geniştir⁸⁵.

Almanya'da yaşayan Müslümanlar için dinlerarası diyalog, aynı zamanda daha mahalli seviyede, cami cemaati veya kilise üyeleri bazında veya gündelik hayatta yani yolda, işte, sürekli gördüğü diğer kültürden insanlarla (bilhassa ev sahibi Hıristiyanlarla) her an karşılaşma anlamına gelir. Bu karşılaşma, yavaş yavaş tanışma haline dönüşünce Müslüman, diğer insanların, dinlerini öne çıkararak dindar kimliklerinin farkına varacak bizzat yaşanan bir dinî tecrübe eden birliktelikler anlamına dönüşecektir. Öyle ki çok yoğun gözlenen başka dinden biriyle evli bir Müslüman veya kutsal topraklara Hac ziyaretin tamamlamış veya kandil kutlayan Müslüman bir aile, bu tecrübelerini Hıristiyan komşularıyla veya iş arkadaşlarıyla veyahut evlilik yoluyla kazandığı yeni akrabaları ve tanıdıklarıyla paylaşabilmektedirler. Dolayısıyla Almanya'daki Müslüman grupları için daha fazla mahalli anlam ve öneme sahip kültürel diyaloglar, aynı zamanda dindarlar arası bir anlamayı geliştirme ve karşılıklı pragmatik temelli eğitimleri de davet edebilmektedir. Aksi takdirde çözülmemiş ve "halı altına atılmış" anlama sorunları, bir gün büyük bir gürültüyle onarılmaz patlamalara yol açabilecektir. Bu bakımdan yerel bir dinlerarası işbirliği, daha somut yardımlaşmaları davet etmektedir. Daha ailesel boyutta gözlemlenen komşular arasındaki yardımlaşma ise zorunlu bir empatiyi, aynı sorunlarla karşılaşan diğer insanların çözümlerini benimseme ve onarın şekillendirdiği dünyaya empatiyle bakmayı getirir.

Daha resmi veya kurumsal diyalog toplantıları ise siyasi ve diplomatik beceriler gerektirebilmekte ve katılımcıları ise kamusal etkiye ve kabule şayan kimselerden olabilmektedir. Bu tür yaklaşımlar, genel olarak resmi demeçlerin verildiği, siyasi konularda görüş-alışverişlerinin yapıldığı toplantılardır. Bu toplantılar talepler içerdiğinden çoğu kez Hıristiyan katılımcılar tarafından bir tür taviz verme olarak algılanabilmekte ve şüpheyle karşılanabilmektedir. Bundan dolayı son zamanlardaki toplantılar, teolojik tartış-

⁸⁵ Troll, 178- 179.

malar yerine daha demokratik ve liberal değerleri konu edinmektedir⁸⁶.

Dolayısıyla bu ülkedeki çok boyutlu dinlerarası diyalog faaliyetleri aynı zamanda dinlerarası eğitimi de odakta görmektedir. Böyle bir eğitim, orta dereceli okulları kapsayan genişlikte ve onların zihin yapısına uygun canlı ve somut örneklerle hazırlanmak istenmektedir. Planlanan eğitim programları, hem farklı din mensubu komşulara, din adına örnek kişi, lider veya modelleri hem de onların inandığı dinî sistemlerin gerçek anlamlarına inebilecek konuları içerebilmektedir. Bu anlamda dinlerarası diyalog faaliyetleri, çoğunlukla uyumlu bir eğitim sistemindeki temel sorunları hem çözücü hem de ortaya çıkmasını önleyici öneme sahip olabilmektedir⁸⁷.

IV. 11 Eylül Sendromunun Gölgesinde Diyalog: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Müslüman Grupların Dinlerarası Diyalog Perspektifleri

“Yeni Dünya”, “Amerikan Rüyası” “Özgürlükler Ülkesi” gibi 11 Eylül öncesinin popüler etiketlere sahip olan, 11 Eylül sonrasında ise çoğu Müslüman için “Çifte Standartlar Ülkesi” haline dönüşen Amerika Birleşik Devletleri'nde kıtaya en son gelen göçmenler Müslümanlardır. Müslüman nüfusun 6 milyon kadar oldukları tahmin edilmektedir (toplam nüfus yaklaşık 260 milyon). Bu göçmenler genel olarak Filistin, Mısır, Cezayir, Fas kökenli Araplar ile İranlı, Afgan, Pakistanlı, Endonezyalı, Arnavut, Hindistanlı, Türk ve Afro-Amerikan (siyahî) Müslümanlardan oluşmaktadır⁸⁸.

1950'lerden sonra yoğun bir göç dalgasıyla gelen Müslümanlar, iyi eğitilmiş ve öğrenim sürmek isteyen insanlardan oluşmaktaydı. Onlar böylece daha önceden gelip yerleşmiş olan Afro-Amerikan Müslümanlara katıldılar. Bu grupların büyük etkisiyle 1970'lerden sonra etkili Müslüman teşkilatlanmaları ortaya çıktı.

⁸⁶ Pratt- Göb, 53.

⁸⁷ Lahnemann, 145-148; Pratt- Göb, 52- 53.

⁸⁸ Sulayman S. Nyang, “The Muslim Community in the United States: Some Issues”, *Studies in Contemporary Islam*, 1/2 (1999), 1-2; www.salaam.co.uk/themeofthemonth/april02_index.php (28/04/2007).

Göçmenler başlangıçta genelde uzun süre kalmak yerine eğitimlerini tamamlayıp vatanlarına dönmek niyetiyle geliyorlardı. Ancak daha sonra planlarını değiştirdiler ve İngilizceyi ortak iletişim ve yayın dili kabul ederek Amerikan toplumunda etnik kökenleri aşan aktiviteler içine girmeye başladılar. 1980'lerden itibaren Amerika toplumu Müslümanlar için nispeten kolaylaşmış imkânlar sundu. 1990'ların başından itibaren ise Amerikan Müslüman toplumu içinde Arapçılık (*urubah*), seküler Arap milliyetçiliği, üçüncü dünya sosyalizmi ve İslami ihya hareketleri yayılmaya başladı. Bu dönemde İslamî değer ve normların yaygınlaşması ve etkin role sahip konumlara yükselmek maksadıyla yeni yeni kurumsallaşmış Müslüman gruplar, etkin komiteler veya lobiler kurarak politik olaylara yakın ilgi duyup ortak düşmanlara karşı Hıristiyanlarla işbirliğine yönelmek istediler. Bunun neticesinde Demokrat Parti'yi büyük ölçüde destekleyen Müslümanlar, fakirlik, işçi sınıfının sorunları ve özel cemiyet gereksinimleri için yardım sözleri aldılar. Özellikle 11 Eylül 2001 saldırıları sonrasında oluşan fiili durumda; savunmaya çekilen, tarihsel bir dönüm noktası yaşayan, içerdeki düşman ilan edilen, şüphe, nefret, düşmanlık ve şiddete maruz kalan Müslümanların toplum merkezleri veya camileri, "terör yuvası" yaftası vurularak sıkça saldırılara maruz kalmakta hatta devlet eliyle zorla aranmak istenmekte, sivil hakları sınırlandırmakta veya gasp edilmektedir. Bu olumsuz tavırlar yoluyla Müslüman bireyler, zorla toplumdan dışlanmak istenen ve komşulukta, okulda veya işte kolayca "istenmeyen insan" (*persona non grata*) ilan edilebilmektedir⁸⁹.

Dışlayıcı mekanizmalarını devreye sokan Amerikan toplumunda eski çoğulculuk kültürü yerine getirilen paranoyacı fobilerle dolu atmosferde yaşamaya çalışan Müslüman kimliği, dört katman üzerine kendini bina etmektedir; "kültürel", "etnik/ırksal", "siyasi" ve "lengüistik". Bu çok başlı demografik vurguyla Amerikan Müslümanlarını Avrupa'dakilerden ayıran en önemli özellik sosyal ve ekonomik yapıya verdikleri katkıdır. Nitelikli veya nite-

⁸⁹ Christoph Schumann, "A Muslim 'Diaspora' in the United States?", *The Muslim World*, 97 (January 2007), 14- 27.

lksiz işçi sınıflarından oluşan Avrupa Müslüman nüfusunun aksine ABD'deki Müslümanlar genel olarak orta sınıfa ait doktor, mühendis ve akademisyen gibi eğitimlilerden oluşur. Bundan dolayı Amerikan Müslümanların çoğulcu bir topluma ait olma ve güven duyma bilinci nispeten daha derindir. Zaten kendi vatanlarında zulüm görenler bile bulunduğundan onlar için Amerika, dinî özgürlük anlamına gelmektedir. Buna karşın Müslümanlar tek bir eyalette yoğunlaşmadıklarından Avrupa'daki Müslümanlar gibi dinî açıdan çabuk organizeli olmaya eğilimli değillerdir. Hâlbuki örneğin Britanya'da ki yoğunlaşmadan dolayı belli bir şehirdeki Müslüman liderler, kolaylıkla toplum sözcülüğü bile yapmaktadırlar. Son olarak Avrupa'ya türlü sebeplerle göçen Müslümanların çoğunun aksine Amerikan Müslümanlar isteyerek ve tercih ile orada bulunmakta veya bazen Amerikan potasında erimeyi kabul etmektedirler⁹⁰.

Zaten Amerikan halkı, genel anlamda Müslümanlarla temasa geçmeden önce medya tarafından desteklenen Ortadoğu kökenli sorunların etkisinde veya marjinal grupların yansıttığı "nispeten bozuk" bir İslam imajına sahiptir. Bu yanlış imaj, genel olarak sınırlı, yanlış, nispeten sağlıklı bilgilerden yoksun, kafa karışıklıklarına yol açan, tekdüze bir algı olup sürekli olumsuzluklarla beslenen bir anlayışa kaynaklık etmektedir⁹¹.

Amerikan Müslümanlarının oluşturdukları camiler, kültür merkezleri, mahalli veya öğrenci derneklerinden başka *Islamic Society of North America (ISNA)*, *American Muslim Council (AMC)*, *Islamic Circle of North America*, *Muslim American Society (MAS)*, *Council of American Islamic Relations(CAIR)* gibi ülke çapında etkin göçmen ağırlıklı organizasyonlar, Louis Farrakhan'ın *The Nation of Islam* adlı grubu ve İmam Warith Deen Muhammed'e ait *Muslim American Society* gibi önemli siyahi Amerikan toplulukları da aktif olarak diyalog faaliyetlerinde bulunmaktadır.

⁹⁰ http://www.salaam.co.uk/themeofthemonth/april02_index.php (28/04/2007).; Siddiqui, 102.

⁹¹ Nadira K. Charaniy -Jane West Walsh, "Interpreting the Experience of Christians, Muslims, and Jews Engaged in Interreligious Dialogues: Collaborative Research Study", *Religious Education*, 96/3 (Summer 2001), 354.

Bu sayılan etkin Müslüman kurumların tamamı, Şubat 2003'ten beri *West Coast Dialogue of Catholics and Muslims* adındaki diyalog birimine üyedir. Bu birlikteliğin temel hedefleri arasında barış, adalet gibi doğal insanî tavırların toplum içinde desteklenmesi, zengin teolojik değerlerin ve geleneksel tecrübelerin daha barışçıl bir dünya için Amerikan toplumuna ilham kaynağı olması, farklı teolojik ve kültürel noktaların şiddeti değil saygıyı gerektirmesi gibi temel ortak temalar bulunmaktadır⁹².

Gündelik hayatlarında Amerikan Müslümanlar, aktif diyalog faaliyetleriyle 11 Eylül sonrasındaki her türlü olumsuzluklara rağmen vitrinde olmayı, endişe etmemeyi, okullara devam etmeyi, toplum arasına fazla karışmayı, haksız yere suçlanmaya sessiz kalmamayı, göçtükleri vatanlarına dönmeyi değil Amerikalı olmayı öne çıkarmak istemektedirler. 11 Eylül öncesinde hidayetlere vesile olup birinin kurtulmasını çok isteyen Müslümanlar için kendini daha fazla anlatmak, zorla üzerlerine geçirilen yanlış imajları silmek “gerçekler hakkında sohbet etmek” olağan hale geldi. İslam'ın kök değerlerini savunmak yerine, aktüellikler öne çıkarıldı. Bu bağlamda söz gelişi Denver'da 2003'ten beri “Müslüman Amerikalı” kimliğine daha fazla vurgular yaparak Ramazan ayında evsizlere barınma ve iâşe sağlama, sağlık hizmetleri gibi sosyal programlara giriştiler ve pek çok İslam merkezi “açık cami” uygulamasına geçerek diğer komşularıyla daha yakın işbirlikleri ve dostane ilişkiler tesis etmeye başladılar⁹³. Sonuçta Amerikan Müslüman gruplar için diyalogun, Amerikan toplumundaki temel insani meselelerin fert ve kolektif olarak ele alınması ve onların farklı dine mensup insanlar olarak kendi geleneklerine ait inanç, ritüel, bayram ve diğer davranış kalıplarının doğrudan tanıtımının yapılıp anlaşılmasının sağlanması gibi iki amacı daha öne çıkmaktadır⁹⁴.

⁹² John Borelli, Christian-Muslim Relations in the United States: Reflections for the Future After Two Decades of Experience, *The Muslim World*, 94 (July 2004), 322- 323.

⁹³ Takim, 343- 345.

⁹⁴ Sulayman S. Nyang, “Christian-Muslim in the United States of America” *Christian-Muslim Encounters*, ed. Yvonne Y. Haddad - Wadi Z. Haddad, Gainesville, 1995, 328.

11 Eylül saldırılarından hemen sonra Müslümanlar şoku atlatıp çabuk toparlandılar ve kendi kurumlarına bağlı bilgilendirme birimleri oluşturarak her dinden insana hitap edebilen yeni projeler sunarak, öteki din mensuplarıyla yakın işbirliğine girerek diyalogu daha fazla önemsemeye başladılar. Öyle ki artık olağan hale dönüşen komşulukta, okulda, cemiyet gruplarında ve iş yerlerinde haksız yere itham edildikleri, yapmadıkları şiddet ve terörden özür dilemek, pişmanlık dilemek veya bir kez daha terörü lanetlemesini istemek gibi talepler karşısında Müslümanlar, soyutlanıp gettolar oluşturmak yerine sabırla diyaloga ve işbirliğine açık bir topluluk olarak ötekiyle beraber yaşam isteklerini sürdürmektedirler. Söz gelişi 1995'deki Oklahoma veya 11 Eylül 2001 saldırıları gibi İslam'ın ruhuna uymayan şiddetlerin "dışardan gelen insanların" yaptığı terörler olduğunu açıkladılar ve bundan dolayı toplum içinde oluşan olumsuz bakışların batıl ve haksız olduğunu belirttiler. Hatta Müslümanlar, kendilerini daha iyi tanıtmak için Amerikan toplumunun demokratik yapısına uyumlu, barışçıl ve diyaloga uygun katkılar sağlamak Amerika ile İslam ülkeleri arasında bir tür kültürel alan olmak istediklerini ikrar ettiler⁹⁵.

Dolayısıyla Amerikan Müslümanlarına göre diyalog, kültürel açıdan tamamen mutasyona uğramaktan koruyacak veya asimile olup yok olmaktan kurtaracak en önemli araç hatta toplumla içi içe barışık yaşayabilmek için işbirliğine açık "yeni dünya vatandaşı" haline sokacak bir süreç hükmündedir⁹⁶. Buna ilave olarak Amerikan Müslüman cemaatleri için diyalog, aynı ülkeyi paylaştıkları insanların diyalogudur ve gündelik, pragmatik yararları olan her türlü olumlu katkı veya karşılaşmaları ifade eden, konuşmaktan ziyade karşı tarafı dinlemeyi kucaklayan bir kültürdür. Onlar için farklılıklar içinde tek bir kimlikte Amerikalı olmak kadar gerekli

⁹⁵ Samuel Almanda, "Intercultural Dialogue Perspectives in Theological Education with Originary People", *Journal of Latin American Hermeneutics*, 1 (2004), 10; Schumann, 11- 29; Kien S. Lee, "Building Intergroup Relations After September 11, *Analyses of Social Issues and Public Policy*, 2002, 131- 141.

⁹⁶ Mustafa Malik, 74; Borelli, 323- 324.

bir eylem olan diyalog, senkretik olmayan her türlü dinlerarası birlikliliklere açıklık anlamına gelmektedir⁹⁷.

Amerika'daki Müslümanlar, çoğunlukla Protestan Hıristiyanlarla nispeten Katoliklerle diyalog faaliyetleri düzenlerlerken Yahudilerle sadece çok dinli toplantılar yoluyla bir araya gelmektedirler⁹⁸.

Bu doğrultuda en somut diyalog örneği saldırıdan hemen sonra 14 Eylül 2001'de *Islamic Society of North America (ISNA)*, *American Muslim Council (AMC)*, *Islamic Circle of North America*, *Muslim American Society* ve *Muslim American Society* adlı Müslüman kuruluşların önderleri ve United States Conference of Catholic Bishops adlı Katolik Kilisesi biriminin başkanının imzasıyla saldırıları kınayan ve dinlerarası işbirliği ve diyalogların devam etmesini Amerikan toplumuna şiddetle tavsiye eden ortak bir deklarasyon yayınlamasıdır. Bu deklarasyon özetle tüm vatandaşlara, etnik, kültürel, ırksal ve dinî grupların tamamının tek bir çoğulcu toplum meydana getiren mozaikler olduğunu hatırlatmaktadır⁹⁹. Ancak bu noktada Müslümanlar kendilerini doğru anlatmak amacıyla bazen geleneksel tavırları zorlayarak çok marjinal bir biçimde davranabilmektedirler. Söz gelişi 9/11'den sonra Georgetown'da Müslümanlar başlarında bir imam olduğu halde "dinlerarası dua anı" adı altında Hıristiyan, Yahudi, Hindu, Budist gruplarla beraber saldırılarda ölenler için bağışlanma ve dua etme oturumu düzenlemişlerdir.

Bunun yanında Amerika'daki bazı Amerikan Müslümanlar (söz gelişi Afro-Amerikan kökenli The Nation of Islam grubu), dinlerarası ilişkilere açık kapı bırakırken daha özelden Yahudi-Müslüman diyaloguna karşı durabilmektedirler. Bunun iki ana gerekçesi ileri sürülmektedir; a. Ortadoğu'da cereyan eden olayların etkisindeki aktüel politik gerekçeler. b. Yahudilerle ilgili olumsuz temel dinî referansların çokluğuna dayalı teolojik temelli ge-

⁹⁷ <http://usinfo.state.gov/journals/itps/0806/ijpe/interfaith.htm> (25/02/2007).

⁹⁸ Liyakatali Takim, "From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogues in Post 9- 11 America", *The Muslim World*, 94 (July 2004), 350-351.

⁹⁹ Borelli, 323- 324.

rekçeler¹⁰⁰. Bütün bunların yanında 2001 sonrasında kurulan pek çok Müslüman kültür ve gençlik merkezi de, artan milliyetçi duyguların paralelinde etnik ve milli kimlikleri öne çıkardıklarından ötekilerle diyaloga karşıymış gibi izlenim verebilmektedirler¹⁰¹.

*Amerika'daki Müslüman göçmenler arasında bazı akademisyenler de diyalogun teorik yapısına önemli katkılar sağlamaktadırlar. Bunlar arasında İsmail el- Faruqi, Mahmud Ayoub ve Seyyid Hüseyin Nasr öne çıkmaktadır. İsmail Raji el Faruqi (1921- 1986), Filistin (Arap) asıllı Sünni bir Müslüman olup Beyrut'daki Amerikan Üniversitesi'nde felsefe eğitimi gördü. 1945'de İngiliz Mandası sırasında çeşitli memurluklarda bulunduktan sonra Celile'nin son Arap valisi olarak hizmet etti. Filistin'in İsrail tarafından işgal edilmesi, onu ABD'ye taşıdı ve 1952 yılında Indiana Üniversitesi'nde iyiliğin metafizik ve epistemolojik değeri konusunda doktora tezi hazırladı. 1954- 1958 yılları arasında Mısır, Ezher Üniversitesi'nde klasik İslami ilimler okudu. Bir yıl sonra Dinler Tarihçisi, çoğulcu Profesör W. Cantwell Smith'in daveti üzerine Kanada, Montreal'de Yahudilik ve Hıristiyanlık konularında araştırmalar yaptı ve *Christian Ethics* (Amsterdam, 1968) adlı ünlü eserini kaleme aldı. 1960'lı yıllarda Chicago Üniversitesi, teoloji fakültesinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. 1968'den 17 Mayıs 1986 yılındaki şehit edilmesine kadar Temple Üniversitesi'nde bizzat ikame ettiği İslami Araştırmalar Bölümü'ne başkanlık etti. O, kendini İslam ve diğer dinler konusuna adayan Kuzey Amerika'daki ilk Müslüman bilim adamı olarak tanınmaktadır¹⁰².*

El- Faruqi, hayatının erken safhalarında Arap milliyetçiliğine, batının entelektüel açıdan tenkit edilmesine meyletmişti. Ancak ABD'ye göçmesiyle zihin yapısında dönüşümler yaşayacaktır. Öncelikle o, mukayeseli din çalışmalarında bazı temel prensiplere sahiptir; ona göre kutsal kitapların hiç birisi birbirleriyle çelişmez. Hatta vahiy eseri olan tüm hakikatler, daima insanlığın saf dinî tecrübeleriyle uyum içinde bulunurlar. Hıristiyanlar ile Müslü-

¹⁰⁰ Sulayman S. Nyang, "The Muslim Community in the United States: Some Issues", *Studies in Contemporary Islam*, 1/2 (1999), 3- 4.

¹⁰¹ Takim, 350.

¹⁰² Siddiqi, 85.

manlar, sürekli yakın ilişki içinde olması gerektiğinden ilahi dinler de birbirleriyle ilişki içinde olurlar ve vahyedilmiş hakikatler taşırlar¹⁰³.

İsmail el-Faruqî'ye göre dinlerarası diyaloglarda ağırlık (veya öncelik) teolojik sorunlara değil, insanî bilhassa etik problemlere verilmelidir. Ona göre teolojilerin ele alındığı diyaloglarda fazla değişim veya ilerleme gözükmebilir ama iki toplum, karşılıklı anlayışın getirdiği bir ortamda pekâlâ insanca yaşamayı gerçekleştirebilirler. Çünkü hem Kitab-ı Mukaddes, hem de Kurân-ı Kerim için ahlâk alanı müminin yaşadığı hayatın içindedir ve iki dinin ahlâk konusundaki farklılığı, teolojik alandakiler kadar ihtilaflara sevkedici değildir¹⁰⁴.

Onun “din” anlayışında, idealler ve fiili eylemler dünyası gibi iki düzen sağlayıcı hemen öne çıkar. Ona göre bu ikisi hakikat taşımazsa o zaman öteki dinlerle ilgili yargulamalar da hakikat taşımaz. Bundan dolayı bir dinde idealler ile onların eylem halleri katiyen birbirleriyle çelişmemelidir. Mesela İslam’daki idealler ve onların gerçeklikleri, birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak özellikle Müslüman- Hıristiyan diyalogunun garanti altına alınıp anlamlı hale gelmesi için hayati derecede zorunludur. Burada dinlerarası diyalogun iki önemli noktası hemen kendini belli eder. 1. Diyalogun önceliği, teolojik değil ahlâki zeminlerde olmalıdır ve buna bağlı olarak taraflar karşılıklı anlayış için en temel ahlâki kurallara sığınmalıdırlar. 2. Diyalog, dinlerin resmi söylemlerindeki dogmatik öğretilerinden ziyade açıklık ve hürriyet atmosferler bahşetmelidir. Belki bunlara şu da ilave edilebilir; Faruqi için dinlerarası diyalog, uluslararası bir otorite kazanmalı yani bir tarafın evsahibi öteki tarafın misafir olduğu bir toplantı değil her iki tarafın da kendini “evinde hissettiği” bir karşılaşma olmalıdır¹⁰⁵. İsmail Faruqî bu anlamda davetin sadece bir şahadet süreci olması gerektiğini böylece yalnızca ötekilere *dini anlatma* işini kapsama-

¹⁰³ İsmail R. Al-Faruqi, *Christian Ethics- A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, Montreal 1967, 11-14.

¹⁰⁴ İsmail R. Al-Faruqi, “Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue”, *Journal of Ecumenical Studies*, (Winter 1968), 58-60.

¹⁰⁵ Siddiqui, 86- 95.

masını onların *dinlenilmesi* gerektiğini de belirtir. Ona göre “bu çift yönlü trafik” vasıtasıyla Müslüman kendisini çok daha iyi ifade edebilir ve ötekinin kanaatlerini göz önünde bulundurarak onu ikna bile edebilir¹⁰⁶.

Mahmoud Ayoub (1935-) Lübnan doğumlu Arap Müslüman bir ailede yetişen ama eğitim hayatı sırasında çalkantılı bir dinî kimlik krizine girerek Hıristiyanlığı seçen Amerikalı olarak bu ülkedeki Müslümanlara diyalog perspektifi veren bir başka önemli figürdür. 1964’de Pennsylvania Üniversitesi’nde ve 1966’de Harvard’da teoloji eğitimi aldı. Zaman içinde mensubu olduğu Baptist Kilisesi’ni terk etti ve çocukluk dönemi aldığı İslami eğitimin de katkısıyla sarsıntılar yaşadı ve W. Cantwell Smith’in büyük telkinleriyle kendi köklerine geri dönerek yeniden İslam’la şereflendi ve bizzat Smith’in danışmanlığında 1975 yılında Şii teolojisinde fidyeye dayalı acı çekme konusunda doktor tezi hazırladı. Ayoub, 1990’lardan beri Temple Üniversitesi’nde İslam Araştırmaları profesörü olarak çalışmaktadır.

Ayoub’a göre diyaloga giren dindarlar, çoğu kez bir tek umut taşırırlar; diyaloga girdiğim öteki insanlarda bende bulunan hakikatin ne tür bir yansıması vardır? Yine ona göre dinlerarası diyaloglar genel olarak kurtuluş meselesini ana odak yapmaktadır. Bu yüzden, gittikçe çoğulcu hale dönüşen zamanımızda zorunlu bir şekilde birlikte yaşanacak ötekiler mutlaka vardır. Bunun için kendi geleneğimizde bulunan ötekileri dışlayıcı unsurları hızlıca ayıklamamız ve çoğulcu bir toplumun en önemli anahtarı olan, karşılıklı bilmeyi ve tanımayı gerçekleştirmemiz lazımdır. Bundan dolayı aynı toplumu paylaşan ötekinin haklarını bilmek, ötekine hürriyet tanımak yerine onu dininden çevirmek diyalog sürecinde çok “yanlış” ve bir o kadar “ucuz” bir tavidir¹⁰⁷.

Amerikan Müslümanlarını yakından ilgilendiren ve küresel bir etkiye sahip diğer entelektüel, İran asıllı filozof Seyyid Hüseyin

¹⁰⁶ İsmail R. Al-Faruqi, “Rights of Non-Muslims Under Islam: Social and Cultural Aspects”, *Journal of Institute of Muslim Minority Affairs*, c. I, sy. 1 (Summer 1979), 95-97.

¹⁰⁷ Siddiqi, 95- 99.

Nasr (1933-)'dır. Tahran'da Şii, dindar bir ailede doğan Nasr, din ve edebiyatı konusundaki ilk tahsilini yaptıktan sonra ABD'de fizik ve matematik öğrenimi gördü. 1958'de Harvard Üniversitesi'nde İslam bilimine ağırlık veren bilim tarihi konusunda master ve doktora yaptı. 1963'de Tahran Üniversitesi'ne profesör olarak atandı. 1979 İran devriminden sonra ABD'ye geri dönerek önce Temple Üniversitesi'ne (1979) daha sonra George Town Üniversitesi'ne, İslam Araştırmaları bölüm başkanlığına atandı (1984).

Tradisyonalist ekole mensup Nasr'a göre diyalog, özellikle Batı dünyasında ve felsefe geleneklerinde çok onurlu bir terimdir ve dinin insanlar arasında ortaya çıkmış pek çok çehresini (dinleri) bizzat katılımcılarının bir araya gelerek daha iyi bir şekilde anlamalarına götüren bir tartışma sürecidir. Diyalog, davetin özüne ait bir parça veya onun değışmez bir metodu da olabilir. Müslümanlar, dinlerarası diyalog yardımıyla öteki insanları anlama seviyesine ulaşarak İslam'ın bir bütün olarak dünyadaki rolünü anlamış ve öğretilerini yayma fırsatını yakalamış olurlar. Bundan dolayı İslam Batı'nın bütün unsurlarıyla birlikte diyaloga girmelidir. Bu, aynı zamanda kendi mazilerinde tecrübe ettikleri ama günümüzde kaybetmiş gördükleri dinin evrensel boyutlarını yeniden elde etmeye yardım edebilecektir. Nasr'a göre günümüzde Müslüman taraf, geleneğe en iyi bir şekilde yeniden geri dönebilirse, daveti başta Hıristiyanlık, Yahudilik olmak üzere öteki dinlere karşı siyasi bir tavırla düşmanca tavır almak olarak algılamayacaktır¹⁰⁸.

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre Müslümanların Hıristiyanlarla yapacağı diyaloglar, iki dinin kurtuluş (necat) kavramları ve evrensellik hususundaki iddiaları üzerine odaklanmalıdır. Gene de Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki teolojik konuların ele alındığı diyalogun teolojik açıdan çözümsüzlük üretmesi de mümkündür¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Bkz; Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy- The Thought of John Hick and Seyed Hossein Nasr*, Richmond 1998, 13- 25; Siddiqui, 149-159.

¹⁰⁹ Seyyed Hossein Nasr, "Islamic- Christian Dialogue- Problems and Obstacles to Be Pondered and Overcome," *The Muslim World*, LXXXVIII, (July-October 1998), 219-224.

Seyyid Hüseyin Nasr, diyalogu temelde yararlı görmekle birlikte Müslümanlar adına bazı çekincelerinin de altını çizmektedir. Bir kere ona göre diyalog çok onurlu bir terim olarak Batı'ya ve felsefi geleneklerine ait olmasına rağmen, sanılanın aksine doğrudan Hıristiyanlığın malı değildir. Çünkü ona göre Hıristiyanlık ile "Batı" kelimeleri birbirlerinden ayrıştırılmalıdır. Bu yüzden Müslümanlar Hıristiyanlarla her diyaloga girdiklerinde, modern seküler anlayış gibi bir üçüncü ama gizli bir tarafın varlığına hazırlıklı olmalıdırlar. Zaten Müslümanların, diyaloga girdiklerinde karşılaşacakları en büyük problem, Hıristiyan tarafla değil Batı seküler kültürüyle diyaloga girdiklerini de sanmalarındır. Bunun için Nasr'a göre Müslümanlar, öncelikle "Batı" ile diyaloga girmelidirler; çünkü İslâm ile seküler anlayış, ortak bir noktaya sahip değillerdir. Hâlbuki Hıristiyanlık'la İslâm arasında Tanrı anlayışı gibi çok önemli bir ortak noktanın bulunduğu açıkça belirginleşmelidir¹¹⁰.

Diyalogun çekirdeği olarak "katılımcıların kimlerden oluştuğunun ve nasıl olmasını istemediğinin bilinmesini öne süren ve Tanrı'ya inanmayı, diyalogun en derinindeki temel unsur olarak gören Nasr, bu noktada diyalogun üç ana amacından bahseder; kendi imanındaki zenginliği yeniden görmeyi ve iman sağlamlığını sağlamak, kendi inancı dışında da hakikatlerin varlığını keşfetmek ve son olarak tüm dinlerin çok daha derin anlamda birbirleriyle ilişki içinde olduklarını keşfederek aslında tüm dinlerin kökeninin Aşkın Gerçeklik olduğunu kavramak. Bunlara ilave olarak Nasr, İslam ve Hıristiyanlık arasındaki meydana gelecek diyalogun teolojik olmayan muhtemel beş alanından daha bahseder; ateizm ve çağdaş agnostik fikirlerle ortak mücadele, teknokrasi ve ekolojik tahribata karşı ortak cephe alma, enerji krizini karşı birlikte tedbirler alma, gençliğin temel sorunlarına güç birliği yaparak yönelme ve son olarak inanç ve geleceğe dair ortak umutlar besleme¹¹¹.

¹¹⁰ Siddiqi, 155.

¹¹¹ Siddiqi, 155- 156.

Gambiya asıllı ve Afro- Amerikan Müslümanların önderlerinden Howard Üniversitesi (Washington), Afrika Araştırmaları öğretim üyesi Prof. Dr. Sulayman S. Nyang ise dinlerarası diyaloga teorik katkı sağlayan bir diğer önemli bilim adamıdır. Ona göre her şeyden önce diyalog, genişletilmesi gereken bir kavram olarak küreselleşmenin yoğun hissedildiği bir dönemde tarihsel değeri olan ama zamanı aşan bir değerdedir. Yine “insan olmak”, “dinlerin zaman için hayati rolünün farkında olup tam yerlerini kavramak” için vazgeçilmezdir. Zaten ona göre eğitilmiş veya liderlik konumundaki Amerikan dindarların hiç biri diyaloga karşı durmaz ve sürekli bu yönde katkı sağlamak için çaba gösterir. Ancak dindarlar arasındaki diyaloglar, dinî inançların sulandırılması için değil, dinler ve dindarları arasındaki ortak ve farklı noktaları iyice belirginleştirip çözümlenmek için vardır. Diyalog, toplumdaki kin, nefret ve düşmanlık gibi konulara da “eğilmek” onları “görüp” “yenmek” için zaruridir¹¹². Yine Nyang’a göre dinlerarası diyalogdan bahsederken şu gerçeği hatırdan çıkarmamak gerekir; din ile devlet arasında keskin bir ayırım yapmak (yani seküler bir hayata yönelmek), dindarlar arasında daha fazla kucaklamaları ve işbirliklerini artırabilecektir¹¹³.

Sonuç

II. Dünya Savaşı sonrası etkilerini güçlü bir şekilde hissettiren Batı’daki Müslümanlar 1970’lerden itibaren buldukları ülkelerdeki diğer din mensupları ile uluslararası, bölgesel, ulusal, mahalli alanlarda seminer, konferans, kollüküyum ve sohbet şeklinde dinler arası diyalog faaliyeti gerçekleştirmeye başlamışlardır.

Bir yönden ülkelerin farklı politik ve ideolojik menfaatleri ışığında da tahlil edilmesi gereken Batı’da yaşayan farklı etnik ve yaşam şekline sahip Müslüman gruplar için derin teolojik konuların yanı sıra eğitim, siyaset, meslekler ve medya alanlarındaki sosyal sorunlarla göçler ve onların meydana getirdiği problemler ile Müslümanların muhtemel bireysel, kültürel ve aileye dayalı sorun-

¹¹² Sulayman S. Nyang, *Islam in the United States of America*, Illinois 1999, 332.

¹¹³ Nyang, 103.

lar bilhassa kimlik krizleri gibi pratik hayata ait sorunların çözümü aynı ortamı paylaştıkları Hıristiyanlarla ele alınması “zorunlu” konular arasındadırlar. Çünkü kendisine ait olmayan “Yahudi-Hıristiyan kültürüne ve Greko-Romen köklere sahip seküler ve modern” bir ortamda çözülmeyen sorunların yığılmasıyla kendilerini yabancı ve dışlanmış hissettiklerini anlamaya başlayınca, her insan gibi Müslümanlar da kendilerinden hiçbir zaman beklenmeyen bir tavırla sınırlar içine çekip tarih boyunca yaşamadıkları bir tarzda soyut bir bağlamda yaşamaya başlayabilirler.

Daha özel anlamda bir zamanların etkili sömürge imparatorluğu Britanya'nın halihazırda etnografiyi bariz olarak öne çıkaran çoğulculuğu, bir diğer sömürgeci güç Fransa'nın diyalog- laiklik diyalektiğine sıkışan karma kültürel çoğulculuğu, Almanya'nın asimilasyondan ziyade entegrasyon talep eden iş gücü ağırlıklı çoğulculuğu ve ABD'nin hem Amerikalı hem de etnik dindar olmaya izin veren liberal çoğulculuğu ile şekillenen Batı'da ötekilerle birlikte barış içinde yaşamak isteyen Müslümanlar için dinlerarası diyaloga girmek şu anlamlara gelecektir;

1. Her şeyden önce diyalog, doğal olarak çoğu kez teolojik kaygılardan ziyade pratik ve varoluş temeline dayalı pragmatik unsurlar içerebilmektedir. Zira Batı'daki Müslümanlar, diyalogu, dinlerin diyalogu olarak değil farklı kültür, gelenek, medeniyetlerden gelen “komşu insanların” buluşması, bir araya gelmesi ve birlikte yaşayabilmesi olarak algılamak isterler. Dolayısıyla ülkelerinde görülmemiş derecede çoğulcu bir ortamla karşılaşan Müslümanlar için somut uygulamalar, din adına beklentilerin, ideallerin, tüm insanlığı ilgilendiren evrensel fikirlerin bir adım önüne geçmiştir.

2. Batı dünyasındaki Müslümanların diyalogun işlevsel yönüne yaptıkları teorik katkıları, İslam dünyasındaki diyalog faaliyetlerini ve teorik yapılarını derinden etkileyecek güce sahiptir. Söz gelişi Batı'daki Müslüman toplumlar, diyalogun teorik boyutuna en önemli katkı verecek Nasr, Arkoun, Talbi, Askari gibi önemli entelektüellere de sahiptir. Bu önemli simalar, genel anlamda diyalogun insan unsuruyla olan vazgeçilmez ilişkisini bularak

daha antropolojik bir anlayışa sahiptirler.

3. Farklı dinlere mensup insanların bir arada yaşaması, bir sosyal yapı içinde farklı dinî kimliklerin, inançların varlığına saygıyı ve bir çatışma olmadan dostane bir şekilde yaşamaya götüren normların bulunmasını gerektirdiğinden aynı hayatı ve ortamı paylaşan tüm insanlar gibi Müslüman gruplar da hayatın anlamına ve amaçlarına uygun hareket ederler. Müslümanlar bunu yaparken doğal olarak dindar kalmak ve bu durumu nesilden nesile sürdürmek isterler. Zihnen çoğulcu bir ortama kendini hazır hisseden Müslümanlar, ötekini anlama ve birlikte yaşamının yollarından biri olarak karşılıklı yardımlaşmaya girmekte endişe taşımadan ve soyutlanıp dindar kimliklerini kaybetme korkusuna düşmeden aynı ortamı paylaştıkları diğer din mensuplarıyla işbirliği ve yardımlaşmayı esas alarak hareket etmek isterler. Müslümanlar diyalog karşılaşmalarını, camiler, kültür merkezleri, araştırma merkezleri, üniversitedeki öğrenci grupları, sıradan dindarların oluşturdukları sosyo-ekonomik amaçlı gruplar yoluyla sürdürürler.

4. Dinlerarası diyalog, aynı zamanda batıdaki Müslümanlar için öteki din mensuplarını anlamayı da geliştirir. Buradaki anlama işi çok derin ve tecrübe gerektiren bir *anlayış (verstehen)* olup sırasıyla bilişsel bir süreci güçlendiren bir usulde ötekinin inancının temel fenomenlerini *yakından görmeyi* ötekilerle kendilerini birleştiren veya ayırıştırıcı unsurları *algılamayı*, belli bir soruna yönelik çalışmalar yapıldığı zaman her bir dinin temel kavramlarıyla örülü olan ama sadece yakınlaşma anında açığa çıkabilen en ince detaydaki vurgu farklarını derinden *kavramayı ve çok yakın işbirliği sırasında beşer sezgisi* yardımıyla empati kurarak dinî tecrübeleri yakından görüp *hissedebilmeyi* gerektirmektedir. Bu bağlamda Batı'daki Müslümanlar, dünyanın diğer yerlerdeki Müslümanlara göre daha yoğun diyalog tecrübesi yaşayan kişilerdir.

5. Dinlerarası diyalog, aynı zamanda Batı toplumlarındaki Müslümanlar için bir yönden de iletişim köprüsü demektir. Çoğu kez dinî cemaatler, öncelikle ikame ettikleri dinlerle ilgili özel kurumlarıyla, diğer bir din mensubunun kurduğu birimlerle temasa

geçmekte, sonra kendi çoğulcu toplumu ve asli ülke lehine olmak üzere diyalog faaliyetlerine girmektedirler. İletişime dayalı toplumlarda bütün çoğulcu toplumu ilgilendiren her sosyal eylem, ancak sağlıklı yakınlaşmalar ile yani diyalog ile mümkün olabildiğinden farklı dinlere mensup insanlar arasındaki iletişimler, diyaloga uygun bir tarzda geliştirilmek zorundadır.

6. Müslümanlar için diyalog birimleri kurmak ve ötekilerle yakın temasa geçmek aynı zamanda kendi dinî inancını tam olarak gerçekleştirmek için de önemsenmektedir. Söz gelişi cami, kültür merkezi inşası veya toplulukların diğer dünyevi veya ruhani gereksinmelerinin karşılanması için bu tür faaliyetler önemli birer araç hükmündedir. Zira mahalli açıdan diyalog çok kültürlü ortamlarda yaşayan Müslümanlar için kültürlerarası bir yakınlaşma ve alışveriş anlamına gelir. Böylece Batı'da "içerden biri olarak" yaşayan Müslümanlar için mesafeli olmaktan ziyade yakınlaşmayı ifade eden diyalog, uygun bir kültürel bağlam ve değerlerin doğru olarak yaşanıp aktarımı için gerekecektir.

7. Bu ortamda farklı kültürlere sahip yüzlerce insanla karşılaşabilen Batılı Müslümanlar için öne çıkan şey, çoğunlukla farklı bir kültürle karşılaşma tecrübesidir. Ancak tıpkı 11 Eylül sonrası çok sıkça gördüğümüz bir durum olarak diyalogun, gündelik, aşırı pragmatik, çok kinetik konularla sulandırılmasına veya bir ambülans aracı gibi kullanılmasına karşı uyanık olunmalıdır. Dolayısıyla Batı'daki Müslümanlar adına büyük bir meydan okuma anlamına gelse de diyalog, grupları betimleyici kültürel karşılaşmalar süreci olabilir. Böylelikle her an kendi dininin somut bir modeli olarak algılanacak olan Müslümanlar için diyalog faaliyetleri, farklı değer sistemlerinin ve uygulamaların yansıtıldığı dev bir ayna veya test edildiği kültürel bir uygulama alanı olabilecektir. Çünkü ABD'de çoğulculuk açısından kültür, millet ile eşanlamlı görülmeğe, aynı kültür kavramı, Britanya'da dil ile eşanlamlı sayılmakta, göçlerin yoğun yaşandığı Almanya ve Fransa gibi batı ülkelerinde ise bu kelime bazen ırk veya din hatta dünya görüşü veyahut medeniyetle eşanlamlı görülebilmektedir.

8. Batı'daki Müslüman gruplar, dinlerarası diyalogu ve çoğulculuğu akademik bir eksersiz, bir hobi veya bir tercih olmaktan çıkarıp bir kültür ve yaşam biçimi haline sokan yerlerde yaşadıklarının bilincindedirler. Müslümanlar, bunu yaparken kendi kutsal söylemlerinde detaylandırılan ve geleneklerinde tarih boyunca gerçekleştirdikleri tecrübelerden güç ve cesaret alırlar. Onlar, hiçbir şeyden çekinmeden ve endişe etmeden çoğu kez liberal, kozmopolit ve modern kurullarla kendini harmanlayan bu ülkelerde yaşamayı başararak aslında bu ülkelerin çoğulcu, çok kültürlü toplum olarak anılmasına hayati katkılar sağlayabilmektedirler. Zaten Müslümanlar, yaşadıkları ülkelerde uzlaşmacı ve diyaloga açık gruplar olduklarını kolayca kanıtlayabilmektedirler.



Dialogue in Diaspora? The Perspectives for the Interreligious Dialogues of Muslim Groups in the West

Citation/©: Alıcı, Mustafa, (2008). Dialogue in Diaspora? The Perspectives for the Interreligious Dialogues of Muslim Groups in the West, MİLEL VE NİHAL, 5 (3), 143-187.

Abstract: Muslims as Migrants or converted who contributed to the Western plurality give some enormous struggles to fulfill their creeds, practices, feasts and other symbolic values in the most awe condition. This article deals with "the multi-dimensional meaning of the interfaith dialogue" for the Muslim groups living in Britain of multi-cultures, for the Muslim groups living in French pluralism which has got a dialectical position with secularism, for the Muslim groups in Germany where the integration rather than assimilation is demanded and lastly for Muslim Groups living in the American pluralism which gives permission to be both American and ethnical one.

Key Words: Interreligious Dialogues, Diaspora, Religious Pluralism, Muslim Groups in the West.



İhvan-ı Müslimin'in lideri Hasan el-Benna'nın torunu olan *Tarık Ramazan* 1962 Cenevre doğumlu ve İsviçre vatandaşı. Avrupalı müslümanların kimlik sorunları üzerine çalışmaları bulunan Ramazan, İslam ve felsefe alanında iki doktora sahibi. Fribourg Üniversitesi'nde İslamî araştırmalar ve Cenevre'de Saussure Koleji'nde felsefe profesörü. Tarık Ramazan "Bizler kimiz" sorusunu soruyor ve Avrupa'da doğan Müslüman kuşakların yeni bir "Avrupalı İslam" oluşturduklarına inanıyor. Avrupa toplumlarıyla yardımlaşmanın ve sağlıklı bir ilişki geliştirmenin gerekliliğine vurgu yapan Ramazan'ın önemli kitaplarından birisi de "Avrupalı Müslüman olmak" (1991)'dir. Aşağıdaki karikatür eşi de Fransız bir Müslüman olan Ramazan'ın Fransız politikacı Philippe De Villiers ile katıldığı bir TV programı sonrasında gazetelerin tartışma hakkındaki izlenimlerini yansıtıyor.



European Muslims and The Qur'an -Interpretation and Integration in Diaspora-*

Necmettin GÖKKIR *

Atıf/©: Gökür, Necmettin (2008). Avrupalı Müslümanlar ve Kur'an - Diasporada Tefsir ve Entegrasyon-, Milet ve Nihal, 5 (3), 189-237.

Özet: Bu makalenin temel konusu, İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da hızla artan Müslüman nüfusun, Kur'an anlayışlarındaki değişim ve buna paralel olarak metodoloji arayışları olacaktır. Konunun öncelikle tarihsel arka plan değerlendirilecek ve "Toplum-Kur'an" arasındaki diyalektik ilişkiye teorik olarak dikkat çekilecektir. Avrupa Müslümanları tarafından kullanılan yaklaşımlar değerlendirmeye tabi tutulacak ve İslam ülkelerindeki geleneksel yapı ile mukayeseleri yapılacaktır. Makalede ele alacağımız "zorla veya gönüllü olarak "vatan"dan uzakta yaşamak" anlamında teolojide de sıkça kullanılan "diaspora" kavramının İslami terminolojideki karşılığı "hicret"tir. Bu terim Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göçünü ifade etmekte ve Müslümanların kullandığı takvimin başlangıç tarihidir. Terminoloji İslam literatüründe sıkça kullanılmaktadır. Hz. Adem ve Havva'nın cennetten çıkarılması ve yeryüzünde yaşamaya zorlanması, bize insanlık tarihinin diaspora ile başladığını göstermektedir. Ayrıca birçok Kur'an kıssasının konusu pey-

* This article is prepared as the part of a project, "Ethics in Globalisation" at Trinity College of Dublin, Department of Theology and Religion, Ireland in 2007. I like to thanks for their financial support.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

gamberlerin ve toplumların vatanlarından uzakta yaşamasıyla ilgilidir. Mesela, Hz. İbrahim halkıyla birlikte doğduğu topraklardan çıkmış ve Kenan'a yerleşmiş, Hz. Yusuf Mısır'a zorla götürülüp köle olarak satılmış ve hayatının geri kalan kısmını burada geçirmiştir. Hz. Musa'nın kavmini firavunun zulmünden kurtarmak için Mısır'dan çıkıp vaat edilmiş topraklara yolculuk etmesi de buna örnek olarak verilmektedir. Günümüzde "diaspora" kelimesinin, Yahudilere ait bir terminolojisi olarak kullanılması "vaat edilmiş" topraklardan uzakta yaşamayı ifade etmektedir. Terminolojiyi İslam'da -Müslümanlar için bir toprak/vatan sınırlaması olmaması (bkz: Nisa 97) nedeniyle -kullanmak ne kadar doğrudur? Bu sorun makalenin içerisinde değerlendirilecektir. Kısaca, terminolojinin Müslümanlar için de kullanılması, teolojik nedenlerden dolayı mümkün olmadığı, ancak Küreselleşme ve göçler neticesi oluşan farklı etnik kimliklerin, hakların ve özgürlüklerin korunması için diaspora teriminin kullanılabilmesi iddia edilecektir. Ayrıca bu terimin kullanılmasıyla Müslümanlar Hz. Peygamberle kendileri arasında dini duygusal bir bağ kurma olanağı sağlaması açısından da önemlidir. Nitekim Hz. Peygamber'in Medine'ye göç etmesi, Avrupa'ya göç eden müslümanlara bir örnek oluşturmaktadır. Avrupa müslümanları Kur'an'ı yorumlarken bu tecrübeyi kendileri için model kabul etmektedirler. Ayrıca Müslümanlar Geleneksel yorumbilim enstrümanlarını kullanılmaya devam etmek ile yeni sosyal yapıya uyum sağlayacak yeni metodoloji arayışları içerisinde de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Diaspora, Avrupalı Müslüman, Kur'an, Yorum.

Introduction

This study will make some preliminary observations about crucial shifts in the interpretation of the Qur'an, in particular, after the impact of western values in the context of diaspora. The objective of the study will seem to show the impact of European social concerns on understanding the Qur'anic texts and to demonstrate the changes of theological attitude towards the issues in accordance with contemporary political and social values. In other words, the real purpose of the study is to show that the European circumstances and conditions have affected the reception and the perception of the Qur'an. Therefore, the study very much hopes to stay with this line of inquiry and of this kind of questions: "What does the Qur'an mean today to those Muslims living under European values?" "How can they usefully make a link between changing configurations of society and the Qur'an?" "How is the Qur'an explained by new concepts or in other words how is it interpreted in Europe?" However, the foremost objective is to show the dy-

namic and creative character of Tafsir/interpretation of the Qur'an.

In general, I argue that the Qur'an has been persistently affected in different societies and culturally interwoven with systems. Regarding the interpretative process, the main hypothesis of this study is that reading the Qur'an in the history of Islam has not been independent from context corresponding to political, intellectual, and ethical concepts, and in particular, during the 20th century, the traditional understanding of the Qur'an has been modified and redeveloped to an extent that is unprecedented in its long literary history. With the postcolonial development, one of the major features of this change has been the increase in the number of commentaries. The postcolonial period for Muslims is indeed a crisis for every element of the political and intellectual systems of Islam as they encountered with the enlightened and more or less secularized Europe. The Islamic world faced both a physical and an ideological challenge. As a solution, Muslim scholars suggest urgent reinterpretation of Islamic sources, in particular, the Qur'an for the changing society in the light of western political and social systems. What about diasporic society? Can the same thing be accommodated for immigrant European Muslims? How do they interpret the Qur'an in the light of the western values? Indeed, the case of Muslim Diaspora will be very good tester both for Islam and for the West. It is a good test for Muslim community to see to what extent they accommodate European and global values. It is also test for western world to see to what extent they are welcoming Muslim communities on the name of their own values, like multiculturalism, diversity, equality, and liberalism etc.

Reading the Qur'an in diaspora has obvious peculiar character and is very far from the traditional meaning since the context and Muslim society have changed. Yet, Qur'anic interpretation since 19th century has been immensely transformed. The modern exegesis of the Qur'an began, not due to academic problems, but to colonial and modern world affairs. This has not just been a matter of diverse approaches and contents, but also of fundamental dif-

ferences about what the Qur'an is, what the authority of classical Islamic sources in interpretation is, and which questions and issues within the interpretation are to be given priority.

It is notable that post-colonial interpretation of the Qur'an since the beginning of the nineteenth century has been under the influence of Western imperialism.¹ In that period, the reliability and applicability of Hadith and other traditional literatures are deeply questioned by these postcolonial thinkers. The existence or applicability of Islamic sources is questioned by many of them. This means that these Muslims often drop traditional interpretations of the Qur'an which they find too conservative, preferring instead readings which are more adaptable to modern and postcolonial society. Most Muslims reject derivation of Islamic sources from literal readings of single Qur'anic verses.

In terms of the character of Postcolonial Interpretation of the Qur'an, we can clearly observe a general paradigm shift from the traditional style of interpretation of the Qur'an, the definition of the revelation, values and moral lives in accordance with new perspectives inspired by Western intellectual and cultural developments. A number of scholars in Europe and in the Muslim world began to re-interpret and to re-read the Qur'an through these postcolonial perspectives. They have pushed the limits of transformation and attempted to reinterpret the Qur'an according to the realities in the light of western values.² In this period, Muslim societies, on the other hand, have experienced significant transformations in practices. In the light of global values, for example democracy, social justice, liberalism, liberation and freedom, gender and race equality, tolerance, human rights etc, they call re-interpretation of the Islamic sources for new political and social spheres, relying on the assumption that Islamic values are compat-

¹ For further discussion see: Edward Said, *Culture and Imperialism*, (London 1993), p. 8.

² For further information see: Gökür, Necmettin, "Critical Interpretation of Religious Texts in the West and the Reflection on the Study of the Qur'an" *Milel ve Nihal*, v. 4 (2005), pp. 19-64.

ible with modern values. They have criticized existing institutions and mentalities and have worked to provide some alternatives and foundations for many programs of traditional Islam. In spite of variety, they have re-shaped the conceptual world and re-set the terms of Islamic culture.

As the result of this postcolonial impact on Islam, the notion of absolute equality of all humanity, human rights, women rights and their emancipations, the place of women in Islam, modern gender roles in Islam and Islamic feminism became the major concerns for new interpretations of the Qur'an. Because of this influence, liberal Muslims are often critical of traditional Islamic legal interpretations which allow polygamy for men, as well as the traditional Islamic law of inheritance under which daughters receive less than sons. It is also accepted by most Muslims that a woman may lead the state, contrary to traditional argument.

In this sense, European Muslims may even have to engage in Islam, or understandings and interpretations of the Qur'an that were formulated in wholly different environment and conditions so as to find out traditional dynamism. In order for Muslims to be able to abide according to the teachings of the Qur'an in European society, they rethink, reinterpret, and reconstruct the Qur'an in civil society and the family. They also redefine the role of Muslim men and even more that of Muslim women, as self-responsible, maybe liberal individuals and at the same time as the members of the Muslim family, Muslim community and European civil society.

The Concept of Diaspora and Its Modern Usage in Islam

The term "diaspora" was first used to describe the scattered or displaced Jewish peoples who have left their original homeland either by force or by choice, but have continued connection and identification. Etymologically, "diaspora" derives from Greek *dia* (through) and *speirein* (to scatter). The word is used more broadly to refer to the cultural connections maintained by a group of people who have been dispersed or who have migrated around the

globe. In Islamic terminology, the term “diaspora” is *hijra* which indicates forcedly or voluntarily to live outside of home-country and to immigrate. The term of *muhajir* which literary means who has undergone the migration has more specifically been used to refer to those companions of the Prophet who migrated from Meca to Medina. This event was very significant and marked the dawn of a new era of progress for the Muslim community. From the Qur’anic narratives, “diaspora” is a long way and over-lasting story for human beings. The story starts with Adam and Eva as they expelled from paradise and had to live in the earth.³ Abraham spent most of his life out of his land⁴; Joseph was forcedly brought to Egypt⁵; Moses led his people on a mass immigration from Egypt to the “Promised Land”.

The first diasporic event in Islamic history, however, occurred to a land on the African Continent to a country known as *Habash* (Abyssinia) where was ruled by a Christian King, *Najashi* (Negus). It is very interesting that direction of immigration which is towards to the West, to Africa, in fact, was also seen in the stories of Prophets Abraham, Joseph and Jesus. This direction identified in the Qur’an as “*from darkness into the light*” (65/11). The King Negus, after listening to the Qur’an, gave the refuge for Muslim to live and to practice their religion freely. They lived in Abyssinia ten years and re-immigrated to Medina when Muslim community was established. As the most prominent author who concerns for the meaning of first Muslim’s immigration and living in diaspora, M. Ali Kettani discusses the subject as like:

Islam itself began as a minority, a minority of one person, namely that of Prophet Muhammed (peace be upon him)... Islam discourages a Muslim to acquiesce willfully to a state of minority if he cannot exercise his right to worship the One True God. In this case the Muslim is required to emigrate to a land more congenial to the practice of his faith, with the intention of returning to his

³ See: Surah al-Baqara, 2/38.

⁴ See: Surah Maryam, 19/48-49; Surah al-Ankabut, 29/26.

⁵ See: Surah Yusuf, 12/19.

original homeland and securing his right to live according to the teachings of Islam. Emigrating for the protection of one's belief is an act of religious merit; in some cases it is even a religious duty. Such a man is a *muhajir*, but not a refugee. He is required to work hard to prepare for his return, and the Muslim community at large is required to help such muhajirs even if there might be no other way for them to return except by resorting to force. This is the case of the first Muslim wave of emigrants from Mecca to Abyssinia during the Prophet's lifetime.⁶

The second most important immigration in early Islam was from Mecca to Medina with the entire Muslim believers. So important was this event for Muslims that it became later the starting time of the Islamic calendar (*hijra*). However, Muslim migrants are not merely concerned as foreigners or minorities in the Qur'anic discourse. In other words, diasporic situation which refers scattering and living outside of the "home land" has not merely a Qur'anic basement. Since the concept of "land" in the Qur'an are not demarcated geographically for Muslims as in the case of "Promised Land" for Jews.

As a modern discussion, Muslims particularly in Europe came about as a result of contemporary *hijra*, immigration which has its roots in European colonialism and more effectively in economic reasons right after World War Second.⁷ Muslims mostly came to the West as immigrants to gain employment, raise family and live quality in the new host countries. But, today Muslims are no longer primarily immigrant communities but rather second and third generations participating in civil societies and professional economic life, in spite of the fact that they continue to be mistakenly identified as religious minorities. On the other hand, the converted Muslims, as being originally French, American or British and religiously Muslim at the same time, cannot be naturally identified as

⁶ Kettani, *Muslim Minorities in the World Today*, (London: Mansell Publishing 1986), p. 3.

⁷ See: Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press 1995), pp.1-7.

minorities and the situation can not be called as diaspora. However, conceptualizing the Muslim community in Europe as minority or diaspora may be dealing with the global discourse of "identity". In the global sense, the Muslim community finds legitimacy for their demands to recognize their cultural distinctiveness and social rights.

Conceptualization of diaspora may be also dealing with the justification of the situation. Since, regarding to discussion, the relevant Qur'anic narratives, prophetic models, historical samples i.e. leaving home in search of a new life where one can freely practice his/her religion have been intensively used as reference in order to legitimate and to endow their situation with Islamic meaning.

The Meaning of the Qur'an for "Diasporic" Society

The Qur'an is the main religious source and supreme authority in Islam, as it is Speech of Allah (*Kalam al-Allah*). The Qur'an as being the divine guidance of Allah for humans establishes a living and dynamic relation between Allah and humans to provide a basis for the integration of individual and also social life and- in the final stage- for the creation of culture and civilization. Muslims, therefore, have always approached the Qur'an as a dynamic source and a prescriptive guidance for the society and its welfare. Accordingly, Muslim scholars have solved the concrete problems by applying the rules derived from the Qur'an. Abdulaziz Sachedina says regarding this point, "[a]s long as the belief about establishing an ideal order on earth remained the major component of the living community's faith and active response to the divine challenge, there remained the need to clarify the Qur'anic impetus in order to promulgate it at each stage of the community's drive towards its ultimate destiny."⁸ Muslim intellectuals, throughout the history, hence, have produced an on-going and progressive way of interpretation and a fresh understanding by recontextualizing the

⁸ Abdulaziz Sachedina, "The Nature of Scriptural Reasoning in Islam" *The Journal of Scriptural Reasoning*, v.5/1 2005.

Qur'an in the society. The most dynamic aspect of the Qur'anic revelation is its invitation to Muslims to reflect the meanings of messages in order to seek right guidance for establishing an ideal society. The main key to prosperity for this construction is the interaction between revelation and the processes of reasoning.

Islam is not only a religion but also a way of life, which prescribes, exhorts, admonishes, and tells its adherents how to live individual and social lives. Hence, it is at once a religion, system of laws, social order, ethics, politics, economics etc. In other words, it is everything that every Muslim needs to live his or her life in this world. Because this guidance is from Allah, that is, the Muslim believes it is universal and eternal and valid and, therefore, right and proper, binding and inviolable in the life and living of the Muslim man, woman, and child, and in the collective life of the community. Therefore, Muslims have tried to determine the situation in which certain passages of the scripture had been revealed; the context of the Qur'an was reconstructed. Throughout the Islamic history, the Qur'an has been always taken out of its own first society and transferred into new societies. Every society and every individual assesses its own world and creates its own identity. This is inevitable, because every developmental stage presents problems, questions, and dilemmas of its own, which demand timely, suitable, and practical answers. As history would have it, Islam did spread beyond the boundaries of Arabia and today it is the global religion with hugely different faces and practices in the various parts of it. The question, therefore, is: How can Islamic scripture, the Qur'an be so read and interpreted and their meanings so understood, constructed, and applied by Muslims, living under hugely different ways of life in accordance with the fundamental teachings of the Qur'an? Islam was a practicable religion for Arabs in the time of the Prophet and even brought uplifting and beneficial change in Arab society. Is Islam an equally practicable religion for a variety of people in various parts of the world today?

The Qur'an as the scripture of Islam can provoke a new reflec-

tion on thinking and practice in every society. This is the process of on-going reception and reading of the Qur'an and very essential for the progress of theological thinking. This is what exactly Gadamer says that "to understand a text always means to apply it to ourselves and to know that, even if it must be understood in different ways, it is still the same text presenting itself to us in different ways."⁹ Gadamer also identifies the application of the text in different places and times as a sharing of common understanding and agreement in content.¹⁰ Interpreter or reader who already possesses his personnel and cultural senses and prejudices which he brings to bear on the text, according to him, makes a conversation with the text.¹¹ Going further, he claims that these personnel and cultural possesses are the preconditions for understanding. However, he distinguishes between acceptable and unacceptable prejudices by introducing the notions of authority and tradition in this regard.

Therefore, personally or culturally all acknowledges engaged in understanding are concerned with the tradition. Gadamer say: "Understanding is not to be thought of so much as an action of subjectivity, but as the placing of oneself within a process of tradition, in which past and present are constantly fused."¹² As it is connected with tradition, understanding is to be conceived of merely as a reproductive procedure which is achieved in three dimensions: understanding (*intelligere*), interpretation (*explicare*) and application (*applicare*). The usage of the first two concepts, namely 'understanding' and 'interpretation' are identical. The concept of 'application' is, however, considered by Gadamer as a determinant in the processes of understanding or interpretation: "the interpreter dealing with a traditional text seeks to apply it to himself."¹³ But later, it will be clearly concluded that application sub-

⁹ Hans Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward 1979), p. 359.

¹⁰ Gadamer, *Ibid*, p. 260.

¹¹ Gadamer, *Ibid*, p. 331.

¹² Gadamer, *Ibid*, p. 258.

¹³ Gadamer, *Ibid*, p. 289.

sumes every particular interpretation in the process of understanding so that all three concepts are after all seen as interchangeable.¹⁴

The traditional scholars of interpretation essentially provide the principles that were applied in the development of Muslim society and its ever-expanding legal and ethical scope. In this intellectual process of providing exegetical principles for reflective reasoning, these scholars stand within a long and creative history in the development of the Qur'anic exegesis in Islam. Their approach has been to search for historical precedents and for extracting doctrinal and juridical principles from precise references in the Qur'an that are relevant to contemporary situations. Indeed, theologians most-systematically have set about accomplishing this task. The question is to what extent of the Qur'an, the foundational text of Islam is to be based and does it give sufficient evidences to every tradition of theological interpretation or is recourse to outside of the textual source also necessarily used as the key to the meaning of the revelation. In fact, the Qur'an constitutes the decisive source of the Islamic theology and faith systems. In relation to legal interpretation, reading the Qur'an is again not too much oriented on the literal sentence and verse. Instead law generates its own problems and hence systematizes them in different societies, strictly referring to textual source, the Qur'an to develop its traditional thinking. In this dynamic structure, the interpretation and society seem to be intertwined (Text and Context). That is to say that Interpretation of the Qur'an has been accepted a kind of dynamic system regulates needs of the constantly changing society. what about, then, the relation between the Qur'an and diasporic society who are immigrant Muslims in Europe living outside of Islamic world and tradition.

Many Muslims in the West, after a period of settling down, are becoming more enthusiastic, organized, assertive and active to be European citizen. However, this creates very complicated and obstacle questions: are they European or Muslim? If they are Mus-

¹⁴ Gadamer, *Ibid*, p. 360.

lim what about compatibility of Islam with European value system, like secular and liberal democracy, pluralism, diversity, gender equality? Or if they have European identity what about then to be a part of the global Muslim *umma* /community and what about the Islamic traditional value systems.¹⁵ In other words, is there any theological barrier which restrains citizenship or muslimhood? On the other hand, having being living in the secular and liberal western society, can Muslims in Europe technically be free from the systems and authorities of Islamic references? Instead, in order to successfully integrate them into Western society, they have very deeply referred to main Islamic references, particularly the Qur'an. Why this emphasis on the Qur'an? We know that the Qur'an is the main and supreme authority in Islam as it is the word of Allah and the Qur'an has always been regarded as one of the sources of Islam. Since the Qur'an is the prime authority for the social, political, ethical and legal system of all Muslims, new challenges and concerns for European Muslims can/should be accommodated, integrated and legally justified through the applicable interpretation of the Qur'an as it was in every hermeneutical tradition in the history of Islam.

Many European Muslim thinkers tend to go back to the sources and read for themselves, exercising good judgment and trusting in their own personal opinions as to what the texts mean for Muslims in Europe today. There is a definite and urgent need to rethink the Qur'an in European society. Indeed, Muslim immigrants in Europe usually living their lives in much the same way, or as far as it is possible, according to what they were familiar with and habituated to in their old country. But whereas Muslims in the western world can still choose to live by traditional way, they can also choose to reinterpret and adjust the issues like authority, loyalty, polygamy, gender equality and so on and so forth. Muslim societies and families can reestablish the Muslims' statuses, dignities, and rights in Europe. One of the prominent religious scholars,

¹⁵ For the relevant discussion see: Necmettin Gökür, "Political Language of Tafsir" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/15, pp. 245-272.

writing specifically for Muslims in Europe, Nadwi urges them to undertake "a fresh study of the Qur'an...not with the aid of commentaries but with the depths of your hearts and minds...You should read it as if it were not an old scripture but one sent down for the present age, or, rather, one that is being revealed to you directly."¹⁶ European Muslims are hence told to imagine themselves as first people who just as the Qur'an was revealed to them in a particular setting in space and time, so must its message be made to speak to the particular circumstances of European life.

An important name, Tariq Ramadan who frequently uses the term "European Muslim", calls for a new way of reading the Islamic sources for Muslim living in the West. He is the grandson of Hassan al-Banna, the founder of the Muslim Brotherhood (*Ikhwan al-Muslimin*) in Egypt. Ramadan's parents had to leave in diaspora. He hence encourages Muslims to concern to social and political engagement with non-Muslims. He suggests that as a community, Muslims possess responsibilities and duties in relations with non-Muslims. Ramadan says:

"[This] approach...therefore enables us to define the European environment as a *space of responsibility* for Muslims...Muslims now attain, in the *space of testimony*, the meaning of an essential duty and of an exacting responsibility: to contribute, wherever they are, to promoting good and equity within and through *human brotherhood*."¹⁷

Having called for engagement, Ramadan calls for reinvigorating and reinterpreting the classical sources of Islam so as to adhere to Islamic identity as well. Ramadan writes:

"...Muslims will henceforth have to ask questions, not alone, not against the whole society, but now with their fellow citizens through a sincere and genuine shared preoccupation...The Mus-

¹⁶ Nadwi, Abul Hasan Ali, *Muslims in the West: The Message and Mission*, (Leicester: The Islamic Foundation 1983) p. 190.

¹⁷ Ramadan, *To Be A European Muslim, A Study of Islamic Sources in the European Context*, (Leicester: Islamic Foundation 1999) p. 150.

lims' religion commands them to strive for more justice, but this certainly does not mean that they should be concerned only with themselves and not collaborate with all those who try to reform society for the better, in the name of human dignity and respect."¹⁸

European Muslims need to think about, interpret, and reconstruct Islam in their new environment, and the new conditions of life in which they have to live Islam. Needed urgently is an Islam rethought as a European religion, because only as a European religion can and will Islam help them to survive, succeed, and flourish as Europeans. In this sense, European Muslims may even have to engage in Islam, or understandings and interpretations of Islam that were formulated in wholly different environment and conditions so as to find out this dynamism.

Muslim, in general, as they encounter the problems of integration in western world, are tends to solve them first with their own tools, the heritage of Islamic *usul al-fiqh* and *usul al-tafsir* which were specifically developed to deal with these kinds of challenges. Since the Muslim believes that there will be no more revelation to guide society after the death of the Prophet, they developed some systems to respond to change and to extend and apply the rules which are derived through legal reasoning. One of these dynamic methodological systems is formulated within the concept of *al-maqasid* (the intents). *Maqasid* literary refers to understand the meaning of the Qur'an not only in its literal text but also in the intention of God/Allah and hence application to the divine guidance because of changing times and changing conditions in a society so that the Qur'an remains "dynamic and creative, always applicable and always invigorating society."¹⁹

The Qur'an provides a creed, a set of doctrines, a rite of prescriptive practices, and moral-ethical-spiritual attitudes and also a civilizational force that shapes the Muslims response to social-political and individual realities in every historical stage and in

¹⁸ Ramadan, *Ibid*, p. 230.

¹⁹ Mumisa, Michael, *Islamic Law Theory and Interpretation*, (Maryland: Amana Publications 2002) p. 15.

every society. However, the Qur'an, by its nature, does not deal with these ideas directly or at least systematically. It is therefore important to trace the development of these ideas by examining the ways in which Muslim interpreters, theologians, jurists, sufis, activists, modernists, reformists and even European Muslims have reconstructed in accordance with their social realities and necessities. The brief outlook of interpretative tradition has already confirmed that there has been a progressive/on-going and a dynamic relationship between the revelation and social context; the Qur'an and Muslim society. This is obviously because of the fact that every text (i.e. the Qur'an and also the written documents of every interpretative tradition) speaks and reflects the language of its own society. The on-going relationship between text and society in traditional Islamic hermeneutics hence provides a persistent system to discover the divine legislation for all community in all times. In the history of the Qur'anic exegesis, the interpretation based on various political and theological trends in the community was most prone to contextual considerations and social developments. Ironically, it is the inherently subjective nature of interpretation that deals with many decisions within the interrelationships of society with the text. There has been a constant need to explain the revelation so as to uncover the principles that were applied in the development of Muslim society and its ever-expanding legal and ethical scope.

The role of the Qur'an as the sole provider of the life-orientational directives is even more critical in diasporic society. More importantly, if the legitimacy of European values, liberalism, equality, multiculturalism, diversity etc. depends upon Islam, then it has to institutionalize the role of scripture in formulating their policies covering all the aspects of society. It is here that the Qur'an and society need to reinforce each other in providing substantial solutions to the problems of times. Muslim scholars have throughout their social and political history developed hermeneutical principles to direct their interaction with the Qur'an in order to find ways of generating confidence that Allah and his revelation is the

ultimate guide of the community. But in this process, Muslims have also used their rational-reflective abilities, *ijtihad*, *ta'wil* etc. derived directly from the revelation. That has been always resulted as rethinking of the Qur'an in every contemporary experience in every society.

Integration Trough the Interpretation

Muslim societies have today become part of the West as the result of complex nature of migration process. Because of the immigration to the West, Muslims now are the citizen of Europe. Muslims mostly came to the West as immigrants to gain employment, raise family and live quality in the new host countries during the last half of the century. But, today Muslims are no longer primarily immigrant communities but rather second and third generations participating in civil societies and professional economic life, in spite of the fact that they continue to be identified as religious minorities. But the converted Muslims, as being originally French, American or British and religiously Muslim, cannot be identified as minorities. This produced very complicated and obstacle picture: are they European or Muslim? If they have European identity what about compatibility of Islam with western value system, like secular and liberal democracy, pluralism, diversity, gender equality? Or if they are Muslim what about then to be a part of the global Muslim *Umma* /community and what about the Islamic traditional value systems.

Indeed, Islam is not a new phenomenon for the West not the West is new ground for Muslims. The relationship between Islam and the West; Muslims and Western society starts with the beginning of Islam when it expanded out of Arabia towards to the West. Muslims ruled Spain and some areas of southern Italy and Sicily.²⁰ The first encountering is, in fact, in the scene of battle, continuing with the Crusades. The Ottoman Empire has ruled Balkans and Europe from Hungaria to the part of Austria, from Greek to Alba-

²⁰ For the Muslims of Sicily see: M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* (Catania, 1933-39), 5 vols.

nia for centuries. However, Muslim had to withdraw from Spain first in 1492, and then from other part of Europe. Muslim communities still live in geographical Europe, consisting the eastern countries like Bulgaria, Greek, Romania, Albania and Bosnia and the number of Muslims are approximately more than 40 million.²¹ Today several centuries later, Islam has returned not to occupy or to invade the West in this time, but to live together as the second or the third largest religious minority immigrants or converts. The capital cities for the Muslims are not only any more, as Esposito says, Cairo, Khartoum, Istanbul, Mecca, Riyadh, Amman, Damascus, Islamabad, Delhi, Kuala Lumpur etc. but also Paris, London, Manchester, New York and Berlin etc.²²

The European Muslim, of course, contains a variety of people with certain diversities even in religious forms and expressions. The main distinction between Muslims in Europe is on the date of their existence in the region. The former Muslims in Eastern Europe have their own traditions. The newcomers are different from each other in ethnic, language, culture including traditions in the various regions and countries of origin. They also came from a society in which religious, social and national identities were closely interwoven. However, their next generations confront contradictions in their individual identities, collective identities, other Muslim identities and European identities. A third group also identified as European is who are converted Islam. They have supposedly own their European identity and values.

Despite these different colours of Muslims, similar questions have been raised throughout the region. These questions mostly relate to places for worship and religious education, to the slaughter of (*halal*) meat, to the Muslim festivals, to the integration to the societies and to their identities.²³ European Islamic discourse, eventually, has emerged and gradually developed after two generations

²¹ Quoted from: Jamal Malik, *Ibem*, p. 5.

²² See: John Esposito, *Islam: The Straight Path*, p. 203.

²³ For further discussion on the initial problems of Muslim immigrants see: Jack Goody, *Islam in Europe*, (Cambridge: Polity 2004), pp. 95-109.

of immigrants. They now increasingly want to strip off immigrant minority position and integrate themselves into Europe with the contribution on the culture and civilization of Europe. With citizenship, they enable to carry out their religious duties on one hand, and on the other, they are demanded a high degree of social responsibility to the host society. This is not only because of their civil responsibility and also religious duty. "The Sharia", Tariq Ramadan says, "requires honest citizenship within the frame of reference constituted by the positive law of the European country concerned".²⁴

Many Muslims in western society believes that their values are compatible with modern values. However, the earliest, especially the classical Muslim jurist-theologians, broadly speaking, refused to recognize equally co-existence between Muslim and non-Muslim people and considered jihad as the Islamic war instrument. However, there has been a dramatic transformation in society and politics of Muslims existing in the European context. The majority of Muslims in Europe now view "Europe" as their home.

In order to successfully integrate them into Western society, they have also undergone a kind of religious reformation which reconstructs the systems of society and politics. For seeking to be accepted by the European countries that hosted them, Muslims, for instance, have determined to adapt Islam as a personal ritualistic religion detached for the most part from daily-life and to minimize any differences in their appearance, taking a language that fits with the liberal values. Therefore, on an individual and even on community basis, Muslims could or can successfully integrate themselves into Western society, or at least enable to live in a dialogue and empathy, on the condition that they accommodate the western values. So, they will be European citizens and Muslims at the same time.

Around the world, some Muslim thinkers have, indeed, produced a considerable body of liberal thought within Islam. They interpret the Qur'an and Hadith, the main two sources of Islam, from modern and global perspectives rather than from the traditional Muslim point of view. Their main difference with more conservative Islamic thought is in orientation of interpretation of how to apply global values to Islamic thoughts. It is therefore not surprising to find that Muslims in the West has turned away from traditional religious leadership and authority. Intellectually they have tended towards major figures within the wider Muslim world such as, Fazlur Rahman, Abdolkarim Soroush, Mohammed Asad, and most deeply Sheikh Yusuf al-Qaradawi. Simultaneously, there has emerged within Europe itself a new breed of Muslim leadership, often focused around highly-educated, relatively young, professionals and intellectuals. Some of the key figures in Europe, and more specifically the UK, are Ziauddin Sardar and Tariq Ramadan.

Tariq Ramadan, in particular, employs a particular mode of analysis focusing on sociological and historical reconstructions of society in Europe. For the discovery of the changeable and mutable meaning to reconstruct the historical context of the revelation-event compares it with the context of European Muslims. According to Ramadan, Muslims re-interpret the Qur'an and Islam in the context of Diaspora in Europe. Rereading of Islamic traditional examples is also important. Muslims in Diaspora, for example, resemble their minority situation with Prophet's immigrant from Mecca to Medina as the first community was established together with other religiously and ethnic groups. By doing so, they bypass the traditional political attitude against non-Muslim minorities in Muslim land and avoid to tackle with the other contextual understandings.

Relying on their ideas, this book underlines how exegetical writings are linked to, or generated by, various religious and/or secular discourses and debates in particular within these values (democracy, liberalism, individualism, equality etc.). As Islam has

become global religion, and it's radically changed manifestation in the world has turned into a predominantly "non-Eastern religion", its new European face shaped by European Muslims which is manifested most prominently in society, individual, gender, family and ritual practices hypnotically beckon our attention to study how the new reality is accommodated. We will follow the questions particularly on the the question and the idea that cultural ethics emanating from secular, liberal even multicultural global world has created internal transformations within European face of Islam; reshaped the lenses for reading the Qur'an. It is, therefore, of interest to see on the extent of global values and ethics within the circle of European Muslim community. By doing so, we can better understand the integrative function of Interpretation in the context of and cultural dynamics of the Globalization.

Islamic Model of Society, "Umma" and its Definition in Diaspora

The term of *umma* etymologically comes from Arabic roots أم (amama), meaning 'to seek', 'to go intentionally forward', and 'to seek the right path'²⁵ or أم (umm) meaning 'mother'²⁶ and hence seems more likely to refer to 'people and community' who shares some commons.²⁷ These two roots may signify the existence of matrilineal system in early Arab society. Maysam al-Faruqi, in this regard, maintains that "it was through the mother (*umm*) that one identified with a 'tradition' (*umma*), namely the maternal tribe's ways and customs".²⁸ It also refers to a way of life comes from tradition. "That is why *umm* can be used as a synonym of *imam*. It

²⁵ See: Jamaluddin Muhammad b. Mukarram Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah 1990), v. 1 p. 44-45.

²⁶ R. Paret, "Umma", *First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, (Reprinted) (Leisen, New York Kobenhavn, Köln: E. J. Brill 1987), v. 8, p. 1015. And also see: F.M. Deny, "Umma" in *Encyclopedia of Islam* (Second Edition) (Leiden: Brill 2000), v. 10, p. 859.

²⁷ For further information see: F.M. Deny, *Ibid*, pp. 859-863; Peter Mandaville, *Transnational Muslim: Re-imagining the Umma*, (London and New York: Routledge 2001), pp. 69-81; Maysam J.al-Faruqi, "Umma: The Orientalist and the Qur'anic concept of Identity" *Journal of Islamic Studies* v. 16 (2005), pp. 22-34

²⁸ See: Maysam J. al-Faruqi, "Umma: The Orientalist and the Qur'anic Concept of Identity", p. 23.

is clearly, therefore, used in the sense of 'path', 'tradition', 'way' and 'goal' throughout pre-Islamic literature".²⁹ Hence, the word of *umma*, in fact, refers to the group who is gathered together voluntarily in the tradition, law or religion, while the ethnic and tribal community who shares common race and language are expressed by the words of *jama'a*, *qawm*, *qabila*, *sha'b* etc. The ultimate meaning of the word with these roots, claimed, seems to signify that "'group' or 'people' is not a primary meaning for umma but a derived one: only the group that follows a certain law is an umma, not any group."³⁰ Although the usage in the meaning of "community" is debatable, its importance for Muslim culture started with the Qur'an. Whereas W. M. Watt believes that "*umma* was the sort of word that could be given a new shade of meaning and it was capable of further development subsequently"³¹, some other western scholars³² are on the opinion that the word was essentially tribal, it came eventually to assume a religious dimension.³³

For most western scholars³⁴, the term of *umma* in pre-Islamic Arabia refers to tribal communal system in the synonym of "*qawm*". This thesis clearly expressed by Watt. Watt generally maintains that the concept of religious community/*umma* is a late invention that could not have occurred to the Prophet in a time and place where only a tribal structure not a religious communal system.³⁵ Based on this postulate, they have speculated that the word is borrowed from other sources in origin from Hebrew (*umma*)³⁶, Aramaic (*umma^etha*)³⁷ or from Akkad (*ummatu*) brought into

²⁹ al-Faruqi, Ibid, p.23.

³⁰ al-Faruqi, Ibid, p.24.

³¹ W.M. Watt, *Muhammed at Medina*, (Oxford 1956), p. 240.

³² For instance see: R. Paret, "Umma", p. 1015 and F.M. Deny, "Umma" p. 859.

³³ See: Maysam J. al-Faruqi, Ibid, p. 6.

³⁴ For the discussion see: Maysam, Ibid, pp. 1-34.

³⁵ See: W.M. Watt, *Islamic Political Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987), p. 9-14.

³⁶ R. Paret, Ibid, p. 1015.

³⁷ J. Horowitz, "Jewish Proper Names and derivatives in the Koran", *Hebrew Union College Annual*, v. 2 (1924) p. 190. And also see: R. Paret, Ibid, p. 1015.

Arabic language through Christian and Jewish usage.³⁸ They support with this argument that since umma had only limited usage in pre-Islamic Arabia and is found in other Semitic sources where it refers to “tribe”, it must then be borrowed and strictly means tribal system. But this common usage of the term may not imply a foreign origin.

The Qur’an uses the term sixty-four times; fifty-three in Meccan, eleven in Medinan surahs and the plural *أُمَّم* (*umam*) form in thirteen cases. The term in the Qur’an primarily refers to a group of living beings having certain characteristics in common. The Qur’an says: “*There is not an animal in the earth, or a flying creature flying on two wings, but they are umam (groups) like you. We have neglected nothing in the Book (of our decrees). Then unto their Lord they will be gathered.*”³⁹ Each species is an *umma*⁴⁰, originating from a common mother/source (*umm*). Therefore, from this point of view, the human being is also a single *umma*, since it has a common origin, as the Qur’an says: “*Mankind were but one community*”⁴¹ According to the Qur’an, the first *umma* of human being whereas started as a single community, it was divided into various communities; The Qur’an says: “*Had Allah willed He could have made you (all) one umma*”⁴², but he in fact created a number of *umam* (plural of *umma*) with their own characteristic religious rituals.⁴³

In the Qur’an, as a religio-communal term, *umma* basically refers to a community sharing common religion. The Qur’an says: “*And for every umma there is a messenger*”.⁴⁴ It indicates also a gener-

³⁸ Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*, (Baroda: Oriental Institute 1938), p. 69. For further information see: W.G. Lambert, “The Names of Umma” *Journal of Near Eastern Studies*, v. 49 (1990) pp. 75-80 and E. Giannakis, “The Concept of Umma”, pp. 99-100.

³⁹ Surah al-An ‘am: 38.

⁴⁰ See Ibn Jarir al-Tabari, *Jami’ al-Bayan an Ta’wil Ay al-Qur’an*, v. 11 p. 345; Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur’an al-Azîm* (edition critics: Muhammad Ibrahim al-Banna et. all. İstanbul: Kahraman 1985), v. 3 p. 238.

⁴¹ Surah Yunus: 19. And Surah al-Baqara: 213.

⁴² Surah al-Nahl: 93. And also see: Surah al-Shura: 8.

⁴³ For instance see: Surah al-Hajj: 34.

⁴⁴ Surah Yunus: 47.

ation of contemporaries sharing a common belief and value system as in this verse: *“And they say: If the Beneficent One had (so) willed, we should not have worshipped them. They have no knowledge whatsoever of that. They do but guess. Or have We given them any Scripture before (this Qur'an) so that they are holding fast thereto? No, for they say only: Lo! we found our fathers following a religion, and we are guided by their footprints. And even so We sent not a warner before you (Muhammad) into any township but its luxurious ones said: Lo! We found our fathers following a religion, and we are following their footprints.”*⁴⁵ In a similar way, the Prophet Abraham's model of righteousness is also described as *umma*.⁴⁶ The term of *umma* sometimes means in the Qur'an a particular time of period⁴⁷; the life span of each community which is fixed by Allah and many passed away.

Above verses mostly belong to Meccan surahs and has meanings fit to its context. As a matter of fact, in Meccan surahs, the term has comprehensive meanings which are the community of beings, well-knit community, belief and value system, model of a community and the lifetime of a community. In the Medinan verses, specifically the “Muslim society” in history and in the period of Muhammad is in agenda. The word firstly used in the context of Abraham's prayer for his offspring for being submissive (Muslim) community as saying: *“Our Lord! And make us submissive unto You and of our offspring a community submissive unto You”*.⁴⁸ The verse explains what Muslims (مُسْلِمِينَ) means and who they are. The followers of previous messengers are frequently described by the expression of *Muslim* in the Qur'an, and their religion is named as *Islam*. Indeed, the term of *Islam*, the name of only religion of Allah, consists not only that of Prophet Muhammad but also of who are before him. Abraham, Ishmael, Isaac, Jacob, Moses and Jesus were all Muslim, according to the Qur'an, because they surrounded to the will of Allah and followed His guidance as their way of life. The Qur'an says about the discussion on Abraham's religion hap-

⁴⁵ Surah Zuhruf: 20-23.

⁴⁶ For instance see: Surah al-Nahl: 120.

⁴⁷ For instance see: Surah al-'Araf: 34 and also see Surah Yusuf: 45.

⁴⁸ Surah al-Baqara: 128.

pens between Jews and Christians: “O people of the Book! Why do you argue about Abraham, when neither Torah nor Gospel were revealed until after him! Have you no sense? Indeed, you are those who argue about that of which you have some knowledge; why then do you argue concerning that of which you have no knowledge? Allah knows, but you do not. Abraham was neither a Jew nor a Christian, but was an upright man who is a Muslim.”⁴⁹ The disciples of Jesus are also concerned as Muslim.⁵⁰ Thereafter, the followers of Muhammad are charged with responsibility of the term as a final community and defined as a group of believers with a special role as follows: “And thus We have appointed you to be a balanced community in the middle way.”⁵¹ And eventually the followers of Prophet Muhammad formed the best community⁵² ever created by Allah. However, the chronological development of the meanings of *umma* in the Qur’an both in Mecca and Medina period from the human being communities to a more focused reference to the “Muslim” community with the historical development of the prophetic message.

The concept of *umma*⁵³ in Islamic tradition is, Hamilton Gibb argues⁵⁴, the key-word for seeking the historical development of Islam. As a matter of fact, the first *umma* of Islam was established as a society with political authority and autonomy, as well as religious and socio-political characteristics that is described⁵⁵ originally as a sort of ‘defense alliance pact’ which united the city of Medina’s clans in a pledge to protect the Prophet Muhammad and the first believers of Mecca people and codified in a document known as the “Constitution of Medina”. This alliance system provided a sense of authority of Muhammad and a complete loyalty to him as

⁴⁹ Surah ‘Ali ‘Imran: 65-67.

⁵⁰ See: Surah al-Maidah: 111.

⁵¹ Surah al-Baqara: 143.

⁵² Surah Ali ‘Imran: 110.

⁵³ For specific information about the concept see: E. Giannakis, *Aspects of the Concept of Umma in its Formative Period*, (Unpublished Dissertation) The University of Birmingham, 1981; idem, “The Concept of Umma” *Graeco-Arabica*, v. 2 (1983) pp. 99-111.

⁵⁴ Sir Hamilton A.R. Gibb, “The Community in Islamic History” in *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 108 (1963), p. 173.

⁵⁵ For instance see: Peter Mandaville, *Ibid*, p. 71.

the leader of Medinan communities including local clans. It is disputable whether Jewish were considered inside or outside of this first *umma*. W. M. Watt, think that they with their various tribes belonged to the Medinan *Umma* of Muhammad.⁵⁶ Rudi Paret, in this regard, claims that they were in the alliance pact but later, because of political conditions they were declared a separate *umma* with a separate religion.⁵⁷ However, R.B. Serjant⁵⁸ and Frederick M. Deny⁵⁹ have denied that they were inside of the *umma*. They think it was a kind of "tribal confederation" not a kind of religiously unity in the sense of Medinan verse. Indeed, preserved by Ibn Ishaq⁶⁰ in his *Sira*, "The Constitution of Medina" is a collection of documents issued on various occasions during Medinan period and is of very valuable historical evidence as a unique source of ideas underlying the Islamic community in its early formative period.⁶¹ The term *umma* occurs twice in the documents and reveals that Jewish community was considered within the first *umma* of Islam in the political sense not in religious. They are recognized in some fashion the validity of their community. Still, the Muslim community remains the "best" and "balanced" community and is the true inheritor of Abrahamic line. Hence they are still invited to

⁵⁶ W. M. Watt, *Political Thought*, p. 5.

⁵⁷ R. Paret, "Umma", p. 1015.

⁵⁸ R.B. Serjant, "The Constitution of Madinah", *Islamic Quarterly*, v. 8 (1964) p. 13.

⁵⁹ Frederick M. Deny, "Umma in the Constitution of Medina" *Journal of Near Eastern Studies*, v. 36 (1977) p. 44.

⁶⁰ Ibn Hisham cited from Ibn Ishaq in his *al-Sirah al-Nabawiyah*, *Kahirah*, (Dar al-Fikr (no date), p. 527-31). For English translation of Ibn Ishaq see: A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah with Introduction and notes*, (Karachi, Oxford, New York Delhi: Oxford University Press 1967), pp. 231-5.

⁶¹ This statement dealing with the treaty with Jews in Medina was made in the fifth month of Hijra (For its dating see: al- Imam al-Shaykh Husayn b. Muhammad b. al-Husayn al-Diyarbakri, *Târikh al-Khamîs fi Ahwâli Anfasi Nafis*, (Bayrut: Muessesetu Sha'bân, (no date but based on a manuscript published in 1283 of Hijra) v. 1, p. 353). R. B. Serjant has published its English translation with commentary: "The Sunnah Jami'ah, Pacts with Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents comprised in the so-called 'Constitution of Medina' ", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 41 (1978) pp. 1-42. This document is, Serjant admits, "unquestionably authentic" in his "The Constitution of Medina", *Islamic Quarterly*, v. 8 (1964), p. 3.

be the member of the society: *“O People of the Book! Come to a word common between us and you, that we serve none but God, and that we associate not with Him, and do not some of us take others as Lords, apart from God. And if they turn their backs, say: Bear witness what we are Muslims.”*⁶² The Qur’an seems to call on Christian and Jews to recognize the mission of the Prophet on a religious basis, presenting it as a continuation of the earlier missions. Christians and Jews are referred to as inside of the *umma*, defined by their religious beliefs. Ahl Kitap is not regarded as non-Muslims, on the contrary, are within Islam. They are frequently described by the Qur’an with similar names, such as, *muslimun*, and *mu’minun*. Indeed, the term of Islam consists not only the Religion of Muhammed but also of who are before him. For instance, the religion of Abraham is named *“Islam”* in the Qur’an. The Qur’an says: *O people of the Book! Why do you argue about Abraham, when neither Torah nor Gospel were revealed until after him! Have you no sense? Indeed, you are those who argue about that of which you have some knowledge; why then do you argue concerning that of which you have no knowledge? Allah knows, but you do not. Abraham was neither a Jew nor a Christian, but was an upright man who is a Muslim...”*

The term, indeed, underwent important developments immediately after Prophet Muhammad and became as a central normative concept which appealed for unity across only the global *“Muslim”* community not referring to Ahl Kitap. However, the term in the Qur’an particularly in Medinan verses indicates a multicultural, or in another word, very inclusivist sense. The main criterion is to believe in One God as in the society of previous Muslim Prophets, Abraham, Jesus, Moses etc. Hence, the term has no any sectarian or religious exclusion as explained by both traditional Islamic and Orientalist scholars but it has literally and essentially very *“multicultural”* sense.

By the end of the nineteenth century, most of the Muslim lands had come under the colonial rule of the European powers.

The colonial situation created completely new notions of community in Islam. The multicultural character of *umma* was replaced by western-dominant notion of nation-states. Many Muslims under the citizenship of their nation-states felt culturally separated and free from the global *umma*. The concept of Pan-Islamism, as the foremost and influential one, was anti-national in orientation. Muslims were asked by this concept, to be loyal not to their nation-state authority but to a greater and more collective notion of community, *umma*.⁶³ However, the contradictions between the traditional Muslim notion of *umma* and its modern reading as "nation" intensified in post-colonial period.⁶⁴ And finally the second term, territorial nationalism has come to the scene. The notions of *umma* and *dar* (land) became two different concepts which have no any link to each other. The territory of the community became limited for only political citizenship of certain nations not all the community which has a common belief or value system but a common state, language, race etc. The Muslims are linked to other Muslim communities only through their status of citizenship. Subsequently, the idea of Muslim *umma* has been gradually transformed into national *umma*.⁶⁵ Each nation formed a specific system with its own internal coherence, a superstructure which was practically self-sufficient.

Because of the immigration to the West, indeed, Muslims eventually are the religious minority in Europe. The majority of Muslims in Europe now view "Europe" as their new (*dar*) land, home and territory where was before classified as outside of the *umma* land (*dar al-harb*) to live with others who were identified before as a non-believer (*harbi*) by classical thinkers.

Indeed, the current presence in the West is of a very new situation for Muslims. They have certainly experienced the fact of being a minority in the history. But in that time, as Tariq Ramazan

⁶³ For further information see: Manzooruddin Ahmed, *Ibid*, p. 80. And also see: Peter Mandavilla, *Ibid*, p. 76-77.

⁶⁴ See: Abdullah al-Hasan, *Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society* (Leicester: Islamic foundation) 1992.

⁶⁵ For further information see: Ahmad S. Dallal, "Ummah" *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, v. 4 (1995) p. 269.

says, this is a different kind which Muslims are witnessing.⁶⁶ Muslims are living in the Western civilization with its “machinery values” that make difficult for every Muslim to define what their social and individual identities are Muslim *Umma* or European citizen. Whereas they are staying within the boundary of global/transnational Muslim community (*umma*), in order to successfully immigrate and integrate them into Western society, they have underwent a kind of interpretation which reconstructs a “community” fit to their own situation as a European citizen. Ramadan maintains:

Before being a means of protection, however, Islam is an affirmative Faith which carries within itself a global understanding of creation, life, death, and humanity. This understanding is, or should be, the source of Islamic rules of thinking and behaviour and, at the same time, it should be shaped by a specific type of worship which encompasses the sphere of worship (*‘ibadât*) and more widely, the whole domain of social affairs (*mu‘amalât*). One finds, expressed throughout the Qur’an, a perpetual movement, back and forth, between a global vision of the universe and humanity –which is given birth to by the very essence of Faith- and, consequently, its implications in practice with the five daily Prayers, the annual payment of zakat, the fast of Ramadan and the duty of permanent social involvement. The latter are all acts of worship and, in turn, they reinforce, strengthen and mould Faith itself.⁶⁷

The Islamic communal identity, argued by him, can be remained by understanding the identity in this kind of global vision, universality. In this perspective, the Islamic essentials must be explained in the light of new context within European society.⁶⁸ The first essential, for instance, must be redefined is the concepts of *Dar al-Islam* and *Dar al-Harb* which in the past refer to the land for Muslim *umma* to live. These two terms has lost their essentially bases. Instead, in the new context, the land has not any geographi-

⁶⁶ See: Tariq Ramadan, *To be a European Muslim*, p. 2.

⁶⁷ Ramadan, *Ibid*, p. 3.

⁶⁸ See: *Ibid*, p. 117-8.

cal restriction; the whole world (*al-'alam*) is presented for Muslim *umma* to live. Ramadan rationales this new interpretation as like:

It was the 'ulama who, during the first three centuries of Islam, by considering the state of the world –its geographical divisions, the powers in place through religious belonging and influence as well as the moving game of alliances- started to classify and define the different spaces in and around them. This process was necessary for at least two reasons: first, by making out the Islamic territories, the 'ulama were able to point out what the essential conditions making a space or a nation Islamic were and what the rulings determining the political and strategic relations with other nations or empires were. Second, it allowed them to establish a clear distinction, as regard legal issues, between the situation of Muslims living inside the Islamic world and those living abroad or those who traveled often such as traders (and who thus required specific rulings).⁶⁹

These two concepts have been appointed in the Islamic law. But, because of two reasons, they are not utterly appropriate and hence should be redefined by taking into consideration the new vision of world, global culture. Ramadan continues:

Based on the idea of two virtual entities (*dar al-Islam* and *dar al-harb*) having to come to an agreement, it seems impossible to use such a concept without precaution in our contemporary world. These entities do not have real and defined existences and the treaties, because of intricate political influences and imbalanced power struggle cannot be considered as expressions of agreement between two or more independent ad free governments.⁷⁰

This idea is commonly shared by other Muslims scholars⁷¹, whereas some others⁷² keen to go on the traditional understanding. However, this is the discussion on the territory of Muslim commu-

⁶⁹ Ibid, p. 123-4.

⁷⁰ Ibid, p. 128.

⁷¹ For instance see: Faysal Mawlavi, *al-Uusus al-Shar'iyyah li al-'Ilaqat, bayn al-Muslimin wa Gayr al-Muslimin*, Menilmontant 1987.

⁷² For further information see: Ramadan, Ibid, p. 141-2.

nity. What about the identity of the community; does it also belong to European society with global characteristic values? Is the Muslim to be defined in the context of traditional Islamic notion of *umma* or simply a citizen of any European country? Is Muslim insider or outsider of the European society? These kinds of question will be asked in the terms of Ahl kitab/non-Muslims in Muslim society. For seeking to be accepted by the European countries of course, Muslims have answered the questions very affirmatively and determined to adapt Islam as a personnel ritualistic religion detached for the most part of daily life and to minimize any differences in their appearance, embracing a language fits to the western values. Therefore, on an individual basis, Muslims could or can successfully integrate themselves into Western society, or at least enable to live in a dialogue and empathy, on the condition that they contextualize the western values. So, they will be European citizens and a member of Muslim community/ *umma* at the same time.⁷³

Religious Liberty and Freedom in Diaspora

Muslim societies have today become part of the West as the result of complex nature of migration process. Muslims immigrate for social or economic reasons not necessarily religious ideas or duties. Many of the North or West Africans, Turks, or South Asians who migrated to European countries in search of work have remained profoundly attached to their countries of origin. In this respect they resemble the transnational movement in Europe and certain transnational practices are tied to religious practice. and to religious organisations. One of the most prominent in Europe is the Tablighi Jama'at which has its origins and centre in northern India, and sends followers out to urge Muslims residing elsewhere in the world to return to keep on the practice of Islam and also to maintain ties and communication between new places of residence and their centres. This and other religious groups maintain particularly strong ties to their homelands and maintain these ties across gen-

⁷³ These questions frequently are under discussions. For further information see: Ramadan, *Ibid*, pp. 153-211.

erations. In that respect these transnational religious movements develop a diasporic character. In Germany, for example, Islamic organisations has a great deal of attention is paid to the ties to Turkish homeland islamic movements.

However, Muslims in Europe have also been attempting to develop forms of Islamic life and institutions compatible with the range of Western norms, values and laws. This sense of 'european Islam' as a public space of reference and debate draws, of course, on Islam's history of movement, communication and institutional innovation. Other features of Islamic religious practice promote the sense of a global community, the *umma*, among ordinary Muslims. The perduring role of Arabic as the primary language of worship made possible universal form of prayer among Muslims in all over the world. The standardisation of the Qur'ân, the requirement to pray in Arabic, and the popular enjoyment of reciting and writing verses of the Qur'ân promote among ordinary Muslims the sense of participation in a universal message. The annual pilgrimage brings Muslims together with fellow pilgrims. Five times daily, Muslims turn their bodies in the direction of Mecca in order to carry out the obligatory rituals of worship (*salât*).

Even those Muslims who refer to their identity to different sects like would deny that Islam is or should be defined or bounded by local or national borders. This sense of Islam's global character derives its power from the ways in which rituals reproduce the duties and practices of Muslims in every societies. This consciousness in turn supports the legitimacy and indeed the imperative of searching anywhere in the world for the highest authority on Islamic matters. This imperative creates specific networks of authority, learning and communication that are more historically and sociologically specific than the general sense of global *umma*-hood.

As the result of immigration, transformations of Islamic societies show a predominant "western" influence. However, when Muslims did integrate this "western" material in their cultural

framework, they pronounce the character of transformations as if it was "Islamic". From a historical point of view, claiming that these values are an Islamic legacy has a dramatic underestimate of the long political tradition that has no direct achieve these values. It is no coincidence, for instance, that the Islam officially endorsed human rights and freedom of religion as late as after 19th century as a result of modernization process. In other words, it is simply not true that these values developed naturally or organically from theological roots deeply ingrained in Islamic tradition. Nonetheless, historically again, these concepts and values cannot be identified neither as Christian origin.

The concept of liberalism refers to a modern doctrinal theory that seeks to remain as possible as neutral between the various ethical and moral fractions, traditions, religions in a society and seeks "reasonable pluralism as a permanent feature of complex society."⁷⁴ As we said, the political liberalism and pluralism impact on Muslims who persistently encounter the western values. Liberalism is generally dealing with individual differences. That is to say that political liberalism allows individuals to define and pursue their own ambitions, desire, values, ethics and goals and it is considered to be neutral as it is not committed to the pursuit of any given purpose. These all dealing with the impact of global values on Modern Islam are very well known or at least can be easily observed. However, to legislate the implementations of liberal values in the life of European Muslim society is very problematic, since, in liberal system, laws are value-neutral and allow individuals to make their own choices eclipses the presence of cultural differences in society. However it is very problematic even for liberals to allow: *polygamy, sacrifices of animals, capital punishments, and so on*. On the other hand, it is very problematic for the Muslim community to welcome: *adultery, lesbian and homosexual marriages etc*. If the state or religion does not legislate on these matters, it indicates that it does not consider them sufficiently important to the moral well-

⁷⁴ Andrew F. March, "The Demand of Citizenship: Translating Political Liberalism into Language of Islam" *Journal of Muslim Minority Affairs*, v. 25(2005), p. 317.

being of the community to require a collective, uniform and compulsory mode of behaviour. If they legislate, they take a specific stand.⁷⁵ Nevertheless, Multicultural Laws and Ethics proceeded in the history Islam may enable to legitimate global values and ethics from the Islamic point of view.

According to traditional practices, Islam is defined such a religion that has theological, ethical and social norms which are dominant in both state and in the life of every individual Muslims. Islam postulates for individuals two different spheres, religious-spiritual which is inner-life of believer and religious-legal which is outer-life including law, civil and even form of religious prayer. The first sphere is called system of Faith and generally accepted as a personal, private and deeply matter. It means that as one of the components of Islam, individual has a deep and sincere commitment to Allah to believe his existence and unity. The spiritual acceptance is strictly between God and individual. The compulsion or external mediators, even Prophets cannot involve in this relation. The Qur'an say: "Had God willed, they were not unbeliever and we have no appointed you a watcher over them, neither are you their guardian"⁷⁶

The second sphere is involving of the system ethics and religious practices. The relationship between these elements is very complex. The Qur'an puts the faith into the component of religion together with ethics and ritual by distinguishing between *mu'minun* and *muslimun*.⁷⁷ That is to mean that the invisible faith sincerely held will lead to correct ethical and ritual behaviour and the visible rules of ethics and the practice of religious rituals will lead to strengthen faith. And of course practices of all things by people together will lead more changes in the social, economic and cultural environment.

⁷⁵ See: David Herbert, "Religious Tradition in the Public Sphere" in *Muslims in the Margin*, (Netherlands 1996), pp. 66-79.

⁷⁶ Surah al-An'am, 6: 107.

⁷⁷ See: Surah al-Hujurat, 49: 14.

In terms of the first sphere of religion, the Qur'an emphases absolute freedom as follows: "There should be no compulsion in Religion. Truth stands out clear from Error. Whosoever rejects Evil and believes in God have grasped the most trustworthy hand-hold that never breaks. God is all-Hearing, All-Knowing."⁷⁸ For unbelievers, the Qur'an declared that belief is a deeply inward and a matter of heart: "Say: -O unbelievers, I serve not what you serve and you are not to serve what I serve, nor am I serving what you have serve neither are you serving what I serve. To you, your religion and to me, my religion."⁷⁹

The question of apostasy is particularly important for understanding the religious liberty in diaspora. How could it be "no compulsion in religion" and a punishment for apostasy? It is indeed obvious that the aim of Islam is constitute a moral obligation to create a just society who "commands good and forbid evil"⁸⁰ And the punishment is only for inner society in the case of breaking the agreements and for only those who treat the society. That means there is no direct link between religious liberty and the punishment of apostasy in Islam. The former one is the issue of believing and faith whereas the latter is political social order of the state.

The Qur'anic notion of apostasy is functionally and exclusively represented by the concept of *irtidat*. Yet the other term, *kufir* is synonymously used in the Qur'an to refer to same meaning.⁸¹ However, the Qur'an distinguishes between these two terms. The first is used for who first believe in God but later turned and back and the second is used for who never believe and remain in his statement.

Upon the Prophet's death Muslim armies engaged in a number of battles that came later to be known as the wars of apostasy. The Arabs rebelled against the political authority of new Caliph,

⁷⁸ Surah al-Bakarah, 2: 256.

⁷⁹ Surah al-Kafirun, 109: 1-6.

⁸⁰ Surah Ali Imran, 3:104.

⁸¹ For instance see: Surah al-Nahl,16:106

Abu Bakr and refused to pay the taxes. However, some of them were religiously revolt, challenging the religion of the state in Madina as they were led by so-called prophets, such as Musaylima in Yamama.

In Islamic law, apostasy is defined as heretic and punishment is death. The male apostate is given a three-day period to reconsider his decision. If he ask forgiveness and believe again there are no legal consequences. If he does not then he legally deserve to be executed according to all jurists.⁸² However, these legal statements were formulated in a context when apostate can easily escape to non-Muslim territory (*dar al-harb*) since the punishment can be changeable if the apostate is a woman according to Hanafi sect, for instance. Other legal consequences of the apostasy are that the property of the apostate is confiscated by the state and his wife or her husband is forcedly divorced which are not mentioned in the Qur'an nor in in Hadith sources, and hence very political and contextual decisions.

However, today in western society, Muslims promote absolute liberty both in practice of religion and of thought as secularization and liberalization process in active. The people and the community are also losing the traditional identity and refer to less religious symbols stressing more on the social and communal relationships. There are a number of Muslims who define themselves as "non-practicing believers" who still respect at a minimum the important duties, like circumcision, marriage, burial, etc. They generally are selective to observe and modify the injunctions of Islam as a function of his/her personal situation. Very frequently one meets young people of both sexes who accept the rules of Islam avoid prohibited foods, pray from time to time and fast during Ramadan and practice the religion as a matter of spirituality and

⁸² For legal discussion on apostasy see: Wael Hallaq, "Apostasy" *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden, Boston, Köln: Brill 2001), v. I, pp. 119-122.

personal ethics.⁸³And finally they refer again to the verse of the Qur'an "No compulsion in Religion".

Political Authority and Loyalty in Diaspora

The issue of authority of Muslim in diasporic society is of extreme importance as Muslims try to understand question of faith, practice, and identity in a new country and new culture. Who is has the authority to interpret Islam in a European Muslim community? This question is increasingly getting important.

Muslims communities have very different policies as to how to organize the authority in Europe. Some of them are under influence of leaders and organizations in overseas countries, such as *Jama 'at al-Islami* in Pakistan and India, *Ikhwan al-Muslimun* in Egypt, Syria etc. An Imam in the Mosque generally can be the represent of these groups. However, Imams who have been trained in traditional Islamic cultures and institutions and arrive in Europe to lead in Mosques and Islamic organizations often know little of the societies into which they are suddenly thrown. This can lead to tensions within Islamic communities, especially when those communities are now composed of second and third generations who are themselves well acclimated to living in Europe. They try to replicate a traditional Islam that is not relevant to Muslim life in the West or a version of faith, practice that are so culturally bound that it reflect a strange life style of a country rather than of Europe. This kind of external authority has sometimes disintegrative function in multicultural societies. Hence, European Muslims are seeking new kind of leadership trained, located within, having knowledge about European culture and civilization, on one hand, having full of traditional understanding but ability to adopt to new situations on the other hand. This new kind of authority, then, has a high level of education and skills to reinterpret Islam to be relevant for the time and place and also to serve as an intermediary between host European and Muslim cultures.

⁸³ Jocelyne Cesari, "Modernisation of Islam or Islamisation of Modernity? Muslim Minorities in Europe and the Issue of Pluralism" in *Muslims in Europe. From the Margin to the Centre*, (New Brunswick and London: Lit 2004), p. 97.

This is, however, for recognizing the authority within the Muslim community itself and does not resolve political and social integration of Muslims into western society. The concept of authority which is expressed in Islamic terms should be translated into western paradigms. If the *umma* concept is already changed into the meaning of citizenship, then the theory of the leadership should be modified respectively.

The idea of authority can be changed into the loyalty in favour of the state of citizenship in order to full integration and truthful participation into Western society. By doing so, they enable to carry out their religious duties on the one hand, and on the other, they are demanded a high degree of social responsibility to the host society. This is not only because of this citizenship consequences and also religious legal duty. "The Sharia", Tariq Ramadan says, "requires honest citizenship within the frame of reference constituted by the positive law of the European country concerned".⁸⁴ Indeed, Ramadan is the foremost but not the last voice of a long story of Muslim minorities in Europe who is trying to make their diasporic lives meaningful with the help of Islamic interpretative devices. However, there exist most problems for Muslims now. Since the state is clearly and naturally entitled to full of loyalty. But to problem is to what extend is it? And what about the doctrine of absolute loyalty to a global Islamic community in the case of full integration of Muslims and not being a minority but being a part of the society?

As a historical sample, the first Muslim migrant community in Abyssinia was loyal to Negus's authority and recognized his as their sovereign. In this regard, Tariq Ramadan states:

The Muslim thus lived in a non-Islamic environment under the authority of a leader they respected for he was fair, trustworthy and generous. Umm Salamah, who lived in Abyssinia for several years within the small group of Muslim immigrants, explained later how they had appreciated this ruler and how they had hoped

⁸⁴ Ramadan, *To be a European Muslim*, p. 172.

that his army, although he and his people were not Muslims, would defeat its enemies.⁸⁵

Imtiaz Ahmed Hussain justifies also and recommends Muslims to be loyal to authority of their host country as saying:

Perhaps the Muslim community in the West, hence, does not have a problem with expressing its loyalty to the sovereign. However, when they see far right political groups rallying around national symbols such as the flag and these being used as instruments of racial exclusion, they find it difficult to express their loyalty and belonging within such an exclusivist concept of what it means to be British.⁸⁶

What about the doctrine of absolute loyalty to a global Islamic community, *Umma* including special duties not to kill fellow Muslims in the case of conflict? Let's read possible scenarios from Andrew F. March:

A Muslim is permitted to join a non-Muslim army so long as that army is not engaged in hostilities with a Muslim army, here defined as an army with a predominant Muslim composition.⁸⁷

Non Muslim is permitted to join a non-Muslim army voluntarily or through conscription as long as that army is engaged in hostilities with a Muslim army. Any Muslim so conscripted must refuse to serve.⁸⁸

Non Muslim is permitted to join a non-Muslim army voluntarily or through conscription as long as that army is engaged in hostilities with a Muslim army. However, if a Muslim enjoys security and the freedom to manifest his religion in his non-Muslim

⁸⁵ Ramadan, *Ibid*, p. 168.

⁸⁶ Imtiaz Ahmed Hussain, "Migration and Settlement: A Historical Perspective of Loyalty and Belonging" in *British Muslims Loyalty and Belonging*, (ed by Mohammed Siddique Seddon, Dilwar Hussain and Nadeem Malik, Leicester: Islamic Foundation, 2003), p. 31.

⁸⁷ March, *Ibid*, p. 326.

⁸⁸ *Ibid*, p. 327.

country he is not allowed to actively harm that country or its interests.⁸⁹

Non Muslim is permitted to join a non-Muslim army voluntarily or through conscription as long as that army is engaged in hostilities with a Muslim army. However, if a Muslim enjoys security and the freedom to manifest his religion in this non-Muslim country he may contribute to that country's well-being and defence as anon-combatant.⁹⁰

No Muslim is permitted to fight in any non-Muslim army, even to defend a territory in which he lives and is not oppressed, even when the aggressing force is not a Muslim one.⁹¹

In the last scenario, the duty of citizenship will be ignored and hence he would be legitimately punished. Because his homeland is under attack but he refuse to contribute to defend it as other citizens and prefer to stay in pacifism. Hence it can be tolerated by his citizen fellows and authorities. However, this succeeding scenario is more problematic:

No Muslim is permitted to fight in a non-Muslim army, even to defend a territory in which he lives and is not oppressed, when the opposing force is a Muslim one.

No Muslim is permitted to fight in a non-Muslim army, even to defend a territory in which he lives and is not oppressed, when the opposing force is a Muslim one. However, if the Muslim has been given security, treated fairly and allowed to manifest his religion in that territory, he ay not join the forces of the invading Muslim army and may not engage in any acts of sabotage or obstruction of the non-Muslim state's effort to defend itself.⁹²

All instances of non-Muslim hostilities against a Muslim force are illegitimate, even if the hostilities were initiated by a Muslim force. A Muslim force is always permitted to engage a non-Muslim

⁸⁹ Ibid, p. 329.

⁹⁰ Ibid, p. 329.

⁹¹ Ibid, p. 329.

⁹² Ibid, p. 330.

force in battle if its purpose is the spread or advancement of Islam. A Muslim may never consider such use of force as unjustified.⁹³

All instances of non-Muslim hostilities against a Muslim force are illegitimate, even if the hostilities were initiated by a Muslim force. A Muslim force is always permitted to engage a non-Muslim force in battle. However, not every single Muslim is required to join in such efforts or regard his participation as *fard 'ayn*⁹⁴

Gender Equality

There are a number of verses in the Qur'an that lay down its essential teaching on gender. The Qur'an appears to put both male and female Muslims on a plane of spiritual equality, it, on the other hand, certainly seems to put them on a footing of social, economic, psychological, and cultural inequality. In these respects, it favours what can only be described as patriarchy and sexual hierarchy, with superiority of the male over the female. We shall look at both sets of a few selected verses of each kind in the Qur'an, viz., those that favor the equality of man and woman and those that favor the inequality of man and woman. Among the verses that favor male-female equality may be included also those that emphasizes the mutuality and/or complementary of the two. The decisive verse, which favours the equality of male and female, is:

For Muslim men and women, for believing men and women, for devout men and women, For true men and women, For men and women who are Patient and constant, for men And women who humble themselves, For men and women who give In charity, for men and women Who fast (and deny themselves). For men and women who Guard their chastity, and for men and women who engage much in God's praise, for them has God prepared Forgiveness and great reward.⁹⁵

⁹³ Ibid, p. 330-1.

⁹⁴ Ibid, p. 331.

⁹⁵ See: 33/ 35. Other verses of the Qura'n which support the equality of men and women are: "The Believers, men and women, are protectors, one of another, they enjoin what is just, and forbid what is evil: they observe Regular prayers,

The Qur'an gives an equal status to the women in terms of created by Allah. "Mankind! We have created you from a male and a female, and made you into nations and tribes, that you may know one another. Verily, the most honourable of you in the Sight of Allah is the believer who has Taqwa (i.e. piety and righteousness) and loves Allah most. Verily, Allah is All-Knowing, All-Aware." (49/13) In principle in the Qur'an men and women are equal because both have been created from the same nafs (lit. kind, and also soul): "And Allah has given your zawj of your own nafs and has given you, through your mates children..."(16/72) Muhammed Asad, in his *The Message of the Qur'an* explains the term, zawj as one of pair or a mate of the opposite sex, either husband or wife.⁹⁶ And both genders will be rewarded according to their personal responsibility: "As for anyone who does righteous deeds, and is a believer withal, him/her shall we most certainly cause to live a good life; and most certainly shall We grant unto such as these their reward in accordance with the best that they ever did."(16/97)

In terms of equality, the Qur'an's basic stance is, indeed, that Muslim women are first and foremost Muslims, the religious equals of men, in particular in this verse: "*Allah imposes suffering on the hypocrites, both men and women, as well as on the men and women who ascribe divinity to aught beside him. And Allah turns in his mercy unto the believing men and women...*" (33/73) The Qur'an also refers to women and men as one another's "protectors"⁹⁷. Muslim marriage is described in terms of love and mercy⁹⁸, and the Qur'an describes husband and wife as "garments"⁹⁹ for one another.

Despite those facts, there is a very controversial problem in Islam that is the issue of authority of man over women in the family and in the society. In the above verses of the Qur'an, certainly the

practice Regular charity, and obey God and His Apostle. On them will God pour His mercy: for God Is exalted in power, Wise." (9/71).

⁹⁶ Muhammed Asad, *The Message of the Qur'an*, (İstanbul, 2006), p. 405.

⁹⁷ See: Surah Tawba, 9/71.

⁹⁸ See: Surah al-Araf, 7/189; Surah al-Rum, 30/21.

⁹⁹ See: Surah al-Baqarah, 2/187.

intent of, at least, limited forms of equality of men and women are quite clear. Islam also makes the seeking, pursuit, and acquisition of education, learning, and knowledge an equal obligation of both men and women. At any rate, these verses of the Qur'an were so understood, interpreted, and constructed, and their teaching incorporated in real life that, in sum and substance, not equality in any sense of the word, but the inequality of men and women became the tradition and the general rule of Muslim life and living, and the principle of the Islamic social order.

The Muslim women in Islam has been accepted as dependent members who dedicate themselves to carry out of the tasks of catering, procreation, raising and caring for children while the men are the maintainers and protectors of women, and it is, therefore, their religious, social, moral, and legal obligation to support women. Men's responsibility has been conventionally concerned to support their wife or wives, concubines and slave girls, and other womenfolk of the family and children and keeping the household financially solvent. Muslim women seem to be discriminated, subordinated, dominated, and oppressed not only by simple authority but also "religiously" authority of men. The inequality of the gender in Muslim society had consequences not only for Muslim individual, but also for Muslims society. Inequality in the home as an individual has been translated into inequality in society at large; ruled in the home and in the society; not ruler at all in the home not at all in the society. It is because of the fact that all aspects of Muslim society have been influenced when the one part was changed. Just as in the case of political authority how the concepts have been accommodated and new institutions have been reconstructed again and again with new terms of *Khalifas* (caliphs), *sultans* (kings), military rulers of Islam, and finally *ulama* (scholars), the concept of equality of genders also under the on-going reconstruction process of the social and cultural evolution of the religious, social, political, and cultural life of the *umma*, as a whole.

The gender inequality, with the inferior statuses, rights, and

role of Muslim women in contemporary Muslim societies and cultures, however, derive seemingly from the Qur'an. Among the verses of the Qur'an, the most decisive verse that supports male-female inequality is in the *Sura al-Nisa* (the Chapter of Women), the fourth chapter of the Qur'an: *"Men are in charge of/are superior to/ have authority over women (al-rijal qawwamun 'ala al-nisa), because Allah has preferred some of them (men) over others (women) and because they (men) spend of their means. Therefore the righteous women are obedient, guarding in secret that which Allah has guarded. As to those from whom you fear rebellion, admonish them and banish them to separate beds, and beat them. Then if they obey you, seek not a way against them. For Allah is exalted, great."* (4/34) (Translation is given according to the traditional understanding)

This verse seems to be obviously concerned with domestic relations between couples. First, women are told that they are in control of men, i.e., husbands, who have responsible for their maintenance. Second, because of that men are physically stronger and take care of, provide for, support, maintain, and protect women, they are entitled to the unquestioned obedience of their wives to them, and, finally, they are told, in the event of *nushuz*, or disobedience by a wife, how the husband is to proceed in order to discipline her.

Indeed, this attitude towards the women does not exist only in the Qur'an, but the Bible tells about the obedience too: *"To the woman he said, "I will greatly increase your pains in childbearing; with pain you will give birth to children. Your desire will be for your husband, and he will rule over you."*¹⁰⁰ Bible even goes further and states that the wives are to submit to their husbands just as they submit to God: *"Wives, submit to your husbands as to the Lord. For the husband is the head of the wife as Christ is the head of the church, his body, of which he is the Savior. Now as the church submits to Christ, so also wives should submit to their husbands in everything"*¹⁰¹

¹⁰⁰ See: Genesis 3:16.

¹⁰¹ Ephesians 5:22-24. Another verse that is important to mention is as such: Wives, in the same way be submissive to your husbands so that, if any of them do not

The obedience of the female partner, according to Muslim exegesis, includes the marital loyalty to the husband, decent behaviour toward him and good household management while male authority consists in the right of bodily punishment when his wife deserves it. Not only within the family and also in the political and social life, should women obey the authority of men.

Classical commentaries generally maintain that the inequality between men and women is a natural order that regulates all kinds of relationship between them. On these bases, the term of *Qawwam* which is mentioned in the verse refers to the authority and the superiority of man over women in two reasons: the physical nature of man and their social and financial position in society and in the family.

The society and individuals in Europe are, however, certainly, very different from that of what Islam emerged and developed. The message of the Qur'an is perfectly, and absolutely applicable to all times and context. As we said before, the inequality of the gender in Muslim society had consequences of forthcoming development and changes in society since a woman accepted as only a people who follow male ruler in the *umma* and as a wife of a husband who is authority in the home. This situation is very relevant and very fits to its own context and society. However, in the present day, particularly in Europe, as the society and individual are under the process of liberation and equalisation, women also play a social role in the society equally with men. Muslims women in Europe theoretically advocate or are expected to advocate gender equality raising and caring for children and sharing household tasks by both male and female members of the household as living in western society. That is to say that Muslims living in the West just begun to reconstruct the women's status interpreting the verses in ways which reflect the realities of european Muslim society and life. In the light of Western gender values e.g. justice, freedom, equality, rights etc, the women's places in the society and

believe the word, they may be won over without words by the behavior of their wives, when they see the purity and reverence of your lives." See: 1 Peter 3:1-2.

in the home as a people and as an individual is now re-interpreted. The meanings, interpretations, and ideas about the *qawwam*, or the authority of men over women, are being changed in western Muslim society.

Male power in western society is still exist in various degrees, but it has been always there as well. At any rate, it is very new that we should familiarize ourselves with what meaning, interpretations, and implications for gender relations Muslim women. The meaning of men's being of "*qawwam*" interpreted by Muhammed Asad, for instance, is "full care for women".¹⁰² From his point of view, the term is used to signify that men ought to provide for women in the context of child-bearing and rearing but does not signify that all men have unconditional authority over all women all the time, as traditional interpreters have claimed. Having being accommodated to suit western values, the term is translated as (to look after, to protect). This is because of the fact that inequality can easily be regarded as being objectionable and which raises questions, such as why, because men are physically stronger, they should have the right to control women; what about the woman who works and earns her own living and does not require her husband to support and maintain her.

Amina Wadud-Muhsin also says: "Needless to say, this verse covers a great deal more than just preference. This is classically viewed as the single most important verse with regard to the relationship between men and women: 'men are *qawwamuna 'ala* women."¹⁰³ She continues to say: "In this verse it means that men are *qawwamuna 'ala* women only if the following two conditions exist. The first condition is 'preference', and the other is that they support the women from their means. 'If either condition fails, then the man is not '*qawwam*' over that woman'."¹⁰⁴ Muhsin tends to first show that, traditional interpretation, is unwarranted and later

¹⁰² Asad, Muhammed, *The Message of the Qur'an*, p. 109.

¹⁰³ Muhsin, Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti SDN. BHD, 1992), p. 70.

¹⁰⁴ Muhsin, *Ibid*, p. 70.

inconsistent with other Islamic teachings. The Qur'an, indeed, does not say that 'all men are superior to or better than all women.' Nor even that Allah prefers all men to all women. Only the individual qualification is important.¹⁰⁵ Thus, this understanding for them is in fact inconsistent with other Islamic teachings, since elsewhere in the Qur'an the following verse: '*The believers, men and women, are 'awliya,' one of another*' (9/71) clearly indicates that Muslim men and women both are friends and equally protectors for each others.

Conclusion

Islam is a religious system that provides a creed, a set of doctrines, a rite of prescriptive practices, and moral-ethical-spiritual attitudes. Islam is also a civilisational force that shapes the Muslims response to social-political and individual realities in every stage and every society. However, the Qur'an, by its nature, does not deal with these ideas directly or systematically. It is therefore important to trace the development of these ideas by examining the ways in which Muslim interpreters, theologians, jurists, sufis, activists, modernists, reformists etc. have reconstructed Islam in every stage of history. Since the Qur'an revealed in the seventh century, scholars have to create solutions/traditions in accordance with the development of Muslim society.

The role of the Qur'an as the sole provider of the life-orientational directives is even more critical in the Muslim diaspora. European Muslims in western society believes that their values are compatible with modern values. However, the earliest, especially the classical Muslim jurist-theologians, broadly speaking, refused to recognize equally co-existence between Muslim and non-Muslim people and considered jihad as the Islamic war instrument. However, there has been a dramatic transformation in society and politics of Muslims existing in the European context. The majority of Muslims in Europe now view "Europe" as their home.

In order to successfully immigrate and integrate them into Western society, they have also undergone a kind of religious reformation which reconstructs the systems of society and politics. For seeking to be accepted by the European countries that hosted them, Muslims, for instance, have determined to adapt Islam as a personal ritualistic religion detached for the most part from daily-life and to minimize any differences in their appearance, taking a language that fits with the liberal values. Therefore, on an individual and even on community basis, Muslims could or can successfully integrate themselves into Western society, or at least enable to live in a dialogue and empathy, on the condition that they accommodate the western values. So, they will be European citizens and Muslims at the same time.

Tariq Ramadan, in this regard, employs a particular mode of analysis focusing on sociological and historical reconstructions of society in Europe. For the discovery of the changeable and mutable meaning to reconstruct the historical context of the revelation-event compares it with the context of European Muslims. According to Ramadan, Muslims re-interpret the Qur'an and Islam in the context of Diaspora in Europe. Rereading of Islamic traditional examples is also dealing with issue of justification. Muslims in Diaspora, for example, resemble their situations with Prophet's immigrant from Mecca to Medina as the first community was established together with other minority religiously and ethnic groups. By doing so, they bypassed the traditional political attitude against non-Muslim minorities in Muslim territories.

Reflecting this change, this study underlines how exegetical writings are linked to, or generated by, various religious and/or secular discourses and debates in particular within multicultural and Inclusivist values. Moreover, as Islam has become global religion, and it's radically changed manifestation in the world has turned into a predominantly "non-Eastern religion" its expression has ceased to be shaped by processes primarily at work in the Eastern culture. These new processes manifest most prominently

in society that hypnotically beckons our attention to study how the new reality is accommodated. Cultural ethics emanating from secular, liberal even multicultural global world create internal transformations within European face of Islam; reshape the lenses for reading the Qur'an.

In order for Muslims to be able both to abide according to the teachings of the Qur'an and to live successfully in new society, they rethink and reinterpret the Qur'an in the light of European civil society, liberty and equality. However, within the framework of understanding of the Qur'an, there are various interpretations that are preferred by and prevalent among Islam's various sects, races, ethnic groups. This, particularly, in Europe is a new condition for living Islam. Today, Islam can be represented by different commandments, injunctions, traditions, institutions, concepts, precepts, norms. Indeed, Muslim immigrants in Europe are usually living their lives in much the same way, or as far as it is possible, according to what they were familiar with and habituated to in their old country. But there is secular and liberal society enable them choice in the matter, too. For example, they can continue to practice polygamy or monogamy in Europe. But whereas Muslims in the West can still choose to live by the instruction of the Qur'an, they can also choose to reinterpret, readjust, the teachings according to western values. In the West, they actually have a choice to do these things to integrate their societies into the western pattern with saving their identity at the same time.



Avrupalı Müslümanlar ve Kur'an -Diasporada Tefsir ve Entegrasyon-

Citation/©: Gökkır, Necmettin, (2008). European Muslims and The Qur'an - Interpretation and Integration in Diaspora-, MİLEL VE NİHAL, 5 (3), 189-237.

Abstract: In Islamic terminology, the term "diaspora" is hijra which indicates forcedly or voluntarily to live outside of home-country and to immigrate. The term of muhajir which literary means who has undergone the migration has more specifically been used to refer to those companions of the Prophet who migrated from Mecca to Medina. This event was very significant and marked the dawn of a new era of progress for the Muslim community. However, Muslim migrants are not merely concerned as foreigners or minorities in the Qur'anic discourse. In other words, diasporic situation which refers scattering and living outside of the "home land" has not merely a Qur'anic basement. Since the concept of "land" in the Qur'an are not demarcated geographically for Muslims as in the case of "Promised Land" for Jews. As a modern discussion, Muslims particularly in Europe came about as a result of contemporary hijra, immigration which has its roots in European colonialism and more effectively in economic reasons right after World War Second. Muslims mostly came to the West as immigrants to gain employment, raise family and live quality in the new host countries. But, today Muslims are no longer primarily immigrant communities but rather second and third generations participating in civil societies and professional economic life, in spite of the fact that they continue to be mistakenly identified as religious minorities. On the other hand, the converted Muslims, as being originally French, American or British and religiously Muslim at the same time, cannot be naturally identified as minorities and the situation can not be called as diaspora. However, conceptualizing the Muslim community in Europe as minority or diasporic society may be dealing with the global discourse of "identity". In the global sense, the Muslim community finds legitimacy for their demands to recognize their cultural distinctiveness and social rights. Conceptualization of diaspora may be also dealing with the justification of the situation. Since, regarding to discussion, the relevant Qur'anic narratives, prophetic models, historical samples i.e. leaving home in search of a new life where one can freely practice his/her religion have been intensively used as reference in order to legitimate and to endow their situation with Islamic meaning.

Key Words: Diaspora, European Muslim, the Qur'an, Interpretation.





Almanya'ya ilk giden ailelerden birisi ve tek odalı yaşamları.



Almanya giden ilk gurbetçilerin trenle sevdiklerinden ayrılışları

Mircea Eliade ve Sürgün Hadisesinin Anlamlandırılması

Ramazan ADIBELLİ*

Atıf/©: Adıbelli, Ramazan,(2008). Mircea Eliade ve Sürgün Hadisesinin Anlamlandırılması, Milet ve Nihal, 5 (3), 239-256.

Özet: Tarih boyunca birçok topluluk üzerinde yaşadıkları topraklardan sürülerek dünyanın dört bir tarafına dağılmışlardır. Bu toplu sürgünlerin yanında bireysel sürgünlere de tarih boyunca rastlanılmaktadır. Her defasında bir topluluk ya da bir kişi ceza olarak, üzerinde yaşadığı topraklardan uzaklaştırılmaktadır. Bu tür sürgünlerin tarihi, siyasi, sosyolojik ve ideolojik yönlerini inceleyen çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu yazıda, 20. yüzyılın en önemli dinler tarihçilerinden biri olan Mircea Eliade'ın bizzat kendi tarihsel-dinsel çözümlmelerine dayanılarak onun sürgün tecrübesi çözümlenmeye çalışılmaktadır. Sürgün tecrübesini tarihi, sosyolojik, politik vb. yönlerden incelemek her ne kadar bu olguyu farklı açılardan izah ediyorsa da sürgün olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında bilgi vermemektedir. Dolayısıyla çözümlleme aygıtı olarak bu tecrübeyi dışarıdan bir gözlemci gibi değil, o tecrübeyi yaşayan kişi perspektifinden anlamayı mümkün kılan fenomenolojik yaklaşım esas alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mircea Eliade, Sürgün, Dindar İnsan, Hermenötik, Hatırlama.

İnsanlık kadar eski olan sürgün olgusu tarih boyunca bireylerin ve toplulukların tecrübe ettikleri bir gerçekliktir. Hep acı, hüznün ve

* Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

özlemi çağrıştıran sürgün hadisesi sadece tarih kitaplarında değil, romanlarda ve şiirlerde anlatılmış, beyaz perdeye yansıtılmış, türkülerde ve şarkılarda yankılandırılmıştır.¹ Her sürgün kendine has bir trajediyi yaşasa da bütün sürgünlerin ortak bir paydada buluştukları görülmektedir. İster tarihi anlamda ister metaforik anlamda olsun sürgün bir ayrılığın ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sürgündeki kişi sevilenden ayrılmanın acısını çeken mahkûmu temsil etmektedir.

Dilimizdeki *sürgün* kelimesi, “oturduğu, bulunduğu yerden, ülkeden ceza olarak başka bir yer veya ülkeye göndermek, nef-yetmek”² anlamına gelen sürmek fiilinden türemiştir. *Sürgün* kavramı ise “ceza olarak belli bir yerin dışında veya belli bir yerde oturtulan kimse”³ şeklinde tanımlanmaktadır. Batı dillerindeki *sürgün* terimi (Fr.: *exile*, İng.: *exil*, Alm.: *exil*, İsp.: *exiliado*, İtal.: *esule*, Port.: *exilado*) Latincedeki sürgüne gönderme, yasaklama, aforoz etme, atma, kovma, uzaklaştırma, yasal haklardan mahrum etme anlamlarına gelen *exilium* teriminden türemiştir.⁴ Sürgüne göndermek, kişiyi “ceza olarak bir yere sürmek”, vatanından uzaklaştırmaktır.⁵ Arapçada olduğu gibi Osmanlıcada da sürgün kelimesinin karşılığında kullanılan “menfa” kavramı, sürgün olgusunda bir cezanın ve bir yasaklamanın söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla sürgün, kişinin üzerinde doğup büyüdüğü, hayata gözlerini ilk açtığı, çiçekleri ilk tanıdığı, gülleri ilk kokladığı, ilk gülümsediği, ilk ağladığı toprak parçasından insanın mah-

¹ Bu konuda kendi kültürümüzden birkaç örnek vermek yeterli olacaktır. Zülfî Livaneli ve Rafet El Roman gibi müzisyenler “Sürgün” adlı şarkılar söylemişler, Ozan Arif, Sezai Karakoç, Metin Altok, Nihat Behram gibi şairler aynı adda şiirler yazmışlar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Refik Halid Karay gibi yazarlar bu başlıkta romanlar yazmışlar, Fikret Hakan gibi yönetmenler sürgün konulu filmler çekmişlerdir.

² *Türkçe Sözlük*, “Sürmek”, 10. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s. 1831.

³ *Türkçe Sözlük*, “Sürgün”, s. 1831.

⁴ *Dictionnaire français-latin*, “Exil”, nouvelle édition, Paris 1852, s. 464.

⁵ *Dictionnaire de la langue française*, “Exil”, Hachette, Paris 1993, s. 435; *The Penguin English Dictionary*, “Exile”, 2nd Edition, Penguin Books, London 2003, s. 485; *Webster’s New Encyclopedic Dictionary*, “Exile”, Revised Edition, Black Dog & Leventhal Publishers, New York 1995, s. 351; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, “Sürgün”, Cilt 3, İstanbul 1986, s. 1240; *Dictionnaire de l’Académie française*, “Exil”, Tome I, septième édition, Paris 1878, s. 699.

rum edilmesidir. İnsanın çocukluk çağının geçtiği ve dolayısıyla da bütün ilklerin üzerinde gerçekleştiği bu mekâna vatan adı verilmiştir. Fransızca, İngilizce ve Almanca gibi Batı dillerinde vatanın anne ile özdeşleştirilmesi (Fr.: la mère patrie, İng.: the motherland, Alm.: das Mutterland) nasıl ki cenin anne karnında meydana gelecek fiziki özelliklerine elde ediyorsa dünyaya gelen çocuğun da kültürel ve ruhsal özelliklerini doğduğu yerden aldığına işaret etmektedir. Diğer taraftan bu benzetme, çocuk ile anne arasındaki bağıllık, sevgi ve muhabbetin, kişi ile vatani arasında da var olduğunu ima etmektedir. Dilimizde kullanılan “Cennet vatanımız” deyimini de aslında bir toprak parçasından ibaretmiş gibi görünen bu mekânın ne kadar derin sembolik bir değere sahip olduğunu göstermektedir. Konumuz sürgün olduğu için kısaca vatan kavramına ilişkin birkaç noktaya değindik. Bu kavramın analizi başlı başına bir çalışmayı gerektirdiği için de bu konuyu geçerek asil meseleye girmek istiyoruz.

Tarihteki meşhur sürgün olaylarına örnek olarak Yahudilerin Filistin’den sürülerek dünyanın dört bir yanına dağılmaları, İkinci Dünya Savaşının akabinde Kırım Türklerinin vatanlarından topyekûn sürgün edilmesi gösterilebilir. Bu toplu sürgünlerin yanında bireysel sürgünlere tarih boyunca rastlanılmaktadır. Her defasında bir topluluk ya da bir kişi ceza olarak, üzerinde yaşadığı topraklardan uzaklaştırılmaktadır. Bu tür sürgünlerin tarihi, siyasi, sosyolojik ve ideolojik yönlerini inceleyen çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu yazıda, 20. yüzyılın en önemli dinler tarihçilerinden biri olan Mircea Eliade’ın bizzat kendi çözümlmelerine dayanarak onun kendi sürgün tecrübesinin analizini yapmaya çalışacağız. Sürgün tecrübesini dışarıdan bir gözlemci gibi değil o tecrübeyi yaşayan kişi perspektifinden anlamak fenomenolojik yaklaşımla mümkün olmaktadır. Bu yaklaşımın ayrıcalıklı tarafının daha iyi anlaşılması için Amerikalı dinler tarihçisi Joseph M. Kitagawa’nın akvaryumdaki balık örneğini verelim. Kitagawa, incelediği olayı betimsel boyutla sınırlı tutan araştırmacıyı bir akvaryumun üzerinde dolaşan, iç taraftaki balıkla ilgili doğru ve tam gözlemlerde bulunan ve gerçekten konuyla ilgili bilgimize çok fazla katkıda

bulunan, ama kendisine akvaryum balığı olmanın nasıl bir şey olduğunu hiç sormayan ve hiçte öğrenemeyen sineklere benzettir.⁶ Sürgün tecrübesini tarihi, sosyolojik, politik vb. yönlerden incelemek her ne kadar bu olguyu farklı açılardan izah ediyorsa da sürgün olmanın nasıl bir şey olduğu hakkında bilgi vermemektedir. Dolayısıyla bu eksikliği gidermek fenomenolojik yaklaşıma düşmektedir. Bu yaklaşım, antropologların “insanı duvardaki bir sinek gibi gözlemlemek” ilkesi yerine insanı insan gibi gözlemlemeyi amaçlamaktadır. Amaç, inceleyen kişinin meseleye incelenen kişi perspektifinden bakabilmesi ya da en azından böyle bir girişimde bulunmasıdır.

1907 yılında Romanya'nın başkenti Bükreş'te dünyaya gelen Eliade, henüz dokuz yaşındayken Birinci Dünya Savaşını görmüştür. Erken yaşta okumayı öğrenen Eliade, doğa bilimlerine özellikle de böcek bilimine merak sarmıştır. *Ziarul științelor populare, Orizontul, Foaiă Tinerimii, Lumea, Universul Literar, Adevărul Literar*, vs. gibi gazete ve dergilerde genel halk kitesinin anlayabileceği dilden bilimsel yazılar, gezi notları, hikâyeler ve edebi tenkit denemeleri yazan Eliade'ın on dört yaşındayken “Felsefe Taşını Nasıl Keşfettim” başlıklı ilk yazısı yayımlanmıştır. On sekiz yaşına bastığında ise Eliade, yüzüncü makalesine imza atmıştır. Giovanni Papini ve Vittorio Macchiero'nun eserlerini okuyabilmek için İtalyanca ve Max Müller ile James Frazer'in kitaplarını okuyabilmek için İngilizce öğrenen Eliade, Mihalescu'nun kılavuzluğunda İbrance ve İtalo Pizzi'nin grameriyle de Farsça öğrenmeye başlamıştır. Ergenlik döneminde ilgi alanı farklılaşan Eliade, Lise yıllarında dini ve felsefi konulara ilgi duymaya başlamış ve bunun sonucunda da Bükreş Üniversitesi Felsefe bölümünde okumaya karar vermiştir. Bitirme tezi olarak Rönesans dönemindeki İtalyan filozofları ile ilgili yaptığı *Rönesans Felsefesine Katkılar* başlıklı çalışması Eliade'a Hümanizm hareketini yakından tanıma fırsatı vermiştir. Sanskritçe ve Hint felsefesi tahsil etmek üzere Kasım 1928'de Hin-

⁶ Joseph M. Kitagawa, “Amerika'da Dinler Tarihi”, çev. Mehmet Şahin, in Mehmet Aydın (ed.); *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 18.

distan'a giden Eliade, burada Yoga tekniklerinin karşılaştırmalı tarihi ile ilgili Doktora tezini hazırladıktan sonra 1931 yılının Aralık ayında ülkesine dönmüştür. Hindistan'daki hocası Surandra-nath Dasgupta'nın kızı ile aralarındaki duygusal ilişkiyi anlatan *Maitreyi* adlı romanı ile "Yayımlanmamış en iyi roman" yarışmasına katılan Eliade birincilik ödülünü almıştır. Birkaç ay sonra yayımlanan bu kitap ülke çapında büyük ilgi uyandırarak Eliade'a ün kazandırmıştır. Mantık ve Metafizik Profesörü olan Nae Ionesco'nun asistanı olarak 1933 yılında Bükreş Üniversitesinde göreve başlayan Eliade, Londra'daki Romanya elçiliğine kültür ataşesi olarak tayin edildiği 1940 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. İkinci Dünya Savaşı başladıktan sonra Almanya ile ittifak kuran Romanya hükümeti, İngiltere'nin 10 Ocak 1941 tarihinde diplomatik ilişkilerini kesmesi üzerine Londra'daki Büyükelçiliğini kapatarak Eliade'ı Portekiz'in başkenti Lizbon'daki Romanya Büyükelçiliğine kültür müşaviri olarak atamıştır. Kızıl Ordu tarafından işgal edilen Romanya, 23 Ağustos 1944 tarihinde teslim olmuş ve böylece idare komünistlerin eline geçmiştir. 1 Kasım 1944'ten itibaren Eliade'ın görevine son verilmiştir. Bu felaketler karşısında derin bir üzüntü yaşayan Eliade'ı 20 Kasım 1944 tarihinde eşi Nina Mareş'in kanserden ölümü derinden etkilemiştir. Ve böylece Lizbon'daki görevi sona eren Eliade için sürgün ve sefalet hayatı başlamıştır.⁷ 1945 yılının Eylül ayında Nina'nın kızı Adalgiza ile birlikte Paris'e gelerek buraya yerleşen Eliade, 1956 yılında Chicago Üniversitesindeki Divinity School'da Joachim Wach'ın ölümü üzerine boş kalan Dinler Tarihi kürsüsüne getirilmiş ve ölümüne kadar (1986) ABD'de yaşamıştır.

Tarihteki ünlü sürgünlerle kendisini karşılaştıran Eliade, kendi durumunu Romalı şair Ovid'den (M.Ö. 43 – M.S. 17) ziyade Floransa'lı Ortaçağ şairi Dante'ninkine (1265–1321) benzetmektedir. İmparator Augustus tarafından Karadeniz kıyısında bulunan Kös-tence'ye sürgüne gönderilen Ovid'in kaybettiği her şeye karşı öz-

⁷ Mircea Eliade, *Fragments d'un journal II : 1970–1978*, Gallimard, Paris 1981, s. 394; Mircea Eliade, *Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937–1960*, Gallimard, Paris 1988, s. 55, 107-110, 150, 175.

lem duymasından dolayı eserleri yakınmalar ve pişmanlıklarla doludur. Oysa Dante, sürgün hayatının getirdiği mahrumiyeti kabul etmekle kalmamış aynı zamanda bu tecrübeyi bir uyarım ve ilham kaynağı olarak algılayarak meşhur eseri *İlahi Komedya*'yı yazmıştır. Eliade da tıpkı Dante'nin yaptığı gibi sürgünün meydana getirdiği bunalım ve ayrılık karşısında karamsarlığa düşmek yerine bu tecrübeyi olumlu hâle dönüştürmek gerektiğine inanmaktadır.⁸

Hatıra defterine yazdığı 1 Ocak 1960 tarihli notta Eliade, Truva savaşına katılmak üzere kralı olduğu İthaka adasından on yıl uzak kalan Yunan mitolojisindeki Ülis'i (Odysseus) örnek vermektedir. Eliade'a göre her sürgün, "tanrılar" yani yeryüzündeki yazgıları belirleyen güçler tarafından mahkûm edildiği için İthaka'ya doğru yola koyulan bir Ülis konumundadır. Yunan tanrılarının sınava tabi tuttuğu Ülis, Truva savaşından sonra evine ulaşabilmek için dokuz yıl uğraşmıştır. Eliade ise evine hiçbir zaman dönememiştir. Eliade, sürgünün eve giden yol üzerine döşenen engeller veya tanrılar tarafından arzu edilen bir dizi inisyatik sınav olarak algılanması gerektiğini düşünmektedir.⁹ İki cilt hâlinde yayımlanan hatıratının İngilizce çevirisinin "Sürgün'ün Odysseus'u" başlığını taşıması da Eliade'ın bu düşüncesine işaret etmektedir.¹⁰ Güncesine yazdığı 22 Kasım 1951 tarihli notta o, şöyle yazar:

⁸ Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1982, s. 94.

⁹ Mircea Eliade, *Fragments d'un journal I : 1945-1969*, Gallimard, Paris 1973, s. 317.

¹⁰ Eliade'ın İkinci Dünya Savaşından sonra kaleme aldığı güncelerinden seçtiği kesitler Fransızca olarak üç cilt hâlinde yayımlanmıştır: *Fragments d'un journal I (1945-1969)* (Gallimard, Paris 1973); *Fragments d'un journal II (1970-1978)* (Gallimard, Paris 1981); *Fragments d'un journal III (1979-1985)* (Gallimard, Paris 1991). Ayrıca Eliade'ın iki ciltlik hatıratı yine Gallimard yayınevi tarafından yayımlanmıştır: *Les Promesses de l'équinoxe (1907-1937). Mémoire I* (Gallimard, Paris 1980); *Les Moissons du solstice (1937-1960). Mémoire II* (Gallimard, Paris 1988). Eliade'ın günceleri İngilizceye dört cilt hâlinde çevrilmiştir: *Journal I: 1945-1955* (Chicago University Press, Chicago 1990); *Journal II: 1957-1969* (Chicago University Press, Chicago 1989); *Journal III: 1970-1978* (Chicago University Press, Chicago 1989); *Journal IV: 1979-1985* (Chicago University Press, Chicago 1990). Bu güncelerin birinci ve dördüncü cildinin çevirisi Eliade'ın eski öğrencilerinden Amerikalı Mac Linscott Ricketts tarafından yapılmıştır. Diğer taraftan

Vatanımızdan uzaklaşmış olmamız, bizi arıtmaya ve dönüştürmeye yönelik ağır bir inisyatik sınavdır. Uzaktaki ulaşılmayan vatan, ruhsal olarak yani “ruh” şeklinde gizlice ama gerçekten geri döneceğimiz bir Cennet gibi olacaktır. Dante’yi ve onun sürgünü çok düşündüm. Fiziki olarak ülkemize dönüp dönmeyeceğimizin hiçbir önemi yoktur.¹¹

Bunun yanında Eliade’in sürgünü tıpkı Diaspora esnasında İskenderiyeli bir Yahudi gibi tecrübe ettiğini belirtmesi, sürgünün artık kavuşması imkânsız hâle gelen vatanı ile ilişkisinin dini bir boyut kazandığının açık bir göstergesidir.¹² Sürgündeki Yahudiler, kovuldukları Kudüs’ü idealleştirmişlerdi.¹³ Akdeniz’in etrafındaki ülkelere dağılmış olan Yahudilerin hepsi bu ideal etrafında birleşiyorlar ve daha da önemlisi bu sayede benliklerini koruyabiliyorlardı. Platonik anlamda Kudüs’ü idealleştiren Yahudiler yeryüzündeki Kudüs dışında bir de farklı bir mahiyette olan “Gökteki Kudüs”ün varlığına inanıyorlardı. “Gökteki Kudüs”, sürgün sonrasındaki Yahudiliğin gerçek dini merkezi hâline gelmişti.¹⁴

Sürgün, insanı vatanından, anasından, babasından, kardeşlerinden, sevdiklerinden vs. fiziki olarak ayırmaktadır. Ancak vatanın insanın gönlünde ve hatıralarında yaşamaya devam ettiği de bir gerçektir. Artık sürgündeki insan, bizzat vatanını değil onun imgesini tecrübe etmekte, vatanını hayalinde ve rüyalarında yaşamaktadır. Somut olarak Eliade, dil ve rüyalar yoluyla vataniyle

Eliade’in iki ciltlik hatıratını da Ricketts çevirmiştir: *Autobiography. Volume 1: 1907-1937: Journey East, Journey West* (Chicago University Press, Chicago 1981); *Autobiography. Volume 2: 1937-1960: Exile’s Odyssey* (Chicago University Press, Chicago 1988). Eliade’in İkinci Dünya Savaşı esnasında Portekiz’de kaleme aldığı güncesi ilk önce 2001 yılında Joaquín Garrigós tarafından İspanyolcaya çevrilerek yayımlanmış (Eliade, *Diario portugués (1941-1945)*, Kairós, Barcelona 2001) daha sonra da Rumence olan asıl versiyonu yayımlanmıştır (Humanitas Publishing House, Bucharest 2006).

¹¹ Eliade, *Fragments d’un journal I*, s. 162.

¹² Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s. 90, 94.

¹³ Mihaela Paraschivescu, “Mircea Eliade – Exile and Diasporic Identity”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 5, No. 15 (Winter 2006), p. 21.

¹⁴ Mircea Eliade, *Impotriva Deznadejdiei. Publicistica Exilului*, Humanitas, Bucuresti 1991, s. 34. Mihaela Paraschivescu, “Mircea Eliade – Exile and Diasporic Identity”, s. 22’den alıntı.

irtibatı devam ettirmiş, yazdığı romanlarda hep Rumenceyi kullanmayı tercih ettiğini bildirmektedir. Sürgündeki Rumen entelektüellerin ana dilleri karşısında üç farklı tutum sergiledikleri görülmektedir. Birinci tutum, Paul Goma gibi okuyucu kitlesi olarak Rumenlere yönelerek edebi çalışmalarını ana dillerinde yazmaya devam eden entelektüellere aittir. İkinci gruptaki Rumen yazarlar ise Emil Cioran ve Eugène Ionesco gibi ana dillerini tamamen terk ederek buldukları ev sahibi ülkenin dilini benimsemişlerdir. Çoğunluk ise kendi öz kimliğini vazgeçmeyerek hem kendi dillerinde hem buldukları ülkenin dilinde yazmaya karar vermiştir.¹⁵ Paris'te yaşadığı yıllarda kendisine yardım eden ve en samimi arkadaşlarından olan Cioran ve Ionesco'nun aksine Eliade bu üçüncü tutumu benimsemiş ve bilimsel çalışmalarını Fransızca olarak kaleme alırken edebi çalışmalarını Rumence yazmıştır. "Sürgün için vatan, konuşmaya devam ettiği ana dilidir" diyerek Eliade, sürgünde fiziki bir ayrılık söz konusu olsa da bunun kültürel ayrılığı gerektirmediğine vurgu yapmaktadır.¹⁶

Az önce ifade edildiği üzere Eliade, sürgünü insanın başına gelen bir felaket şeklinde algılamak yerine, bunu kaderin bir parçası olarak görmek gerektiği düşüncesindedir. Madem sürgün bir sınavsa o hâlde bunu başarmak için gayret etmek gerekmektedir. Bu anlayışla hareket eden Eliade, "Doğu ülkeleri sürgünleri olarak bir şey yapmalıyız"¹⁷ diyerek sürgün karşısında edilgen değil etkin bir tutum sergilenmesi gerektiği kanaatine varmıştır. 30 Aralık 1947 tarihinde Kral I. Michel'in tahttan indirilerek sürgüne gönderilmesi ve bir "Halk Cumhuriyeti'nin ilan edilmesiyle Romanya resmen komünist bir ülke olmuştur. Romanya'daki "Sovyet işgali"nin geçici olduğuna ve Batılı güçlerin bu duruma son vereceğine birçok Romanyalı sürgün gibi inanan Eliade'ın Romanya'daki gelişen durum karşısında açık bir tutum sergilemezken bu tarihten sonra aktif bir rol oynamaya başladığı görülmektedir.

¹⁵ Lavinia S. Stan, "The Cultural and Political Strategies of Exile: Romanians in the Cold War", in Ausma Cimdian, Jonathan Osmond (eds.), *Power and Culture: Hegemony, Interaction and Dissent*, Edizioni Plus, Pisa 2006, s. 150-151.

¹⁶ Eliade, *Les moissons du solstice*, s. 27.

¹⁷ Eliade, *Fragments d'un journal I*, s. 126.

Claude-Henri Rocquet ile 1977 yılında yaptığı söyleşide Eliade, ülkesindeki komünist rejime karşı nasıl bir tavır takındığı hususunda önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Romanya'nın içine düştüğü bu trajik durum karşısında bir şeyler yapmanın gerektiği kanaatine varan Eliade, bu konuda yapılabilecek tek şeyin kültürel alanda faaliyet göstermek olduğunu düşünmektedir. Siyasi kargaşa çıkarmanın pek etkili olmayacağına inanan Eliade'a göre bazı tarihi anlarda sanat, bilim ve felsefe alanında yürütülen faaliyetler, insanın bilincini dönüşüme uğratmak ve ona bir umut ışığı yakmak suretiyle siyasi bir etkiye sahip olur.¹⁸ Böylece sürgünde olanların yapacağı en etkili siyaset biçiminin kültürel faaliyetlerde bulunmak olduğunu düşünen Eliade, Emil Cioran gibi Paris'te bulunan birçok Rumen sürgün ile birlikte manifesto imzalamanın ya da gazetelerde protesto yazıları yayımlamanın ve dolayısıyla politik faaliyetlerin bir fayda sağlamayacağı, herkesin kendi alanında bir şeyler yapması gerektiği kanaatine varmıştır. Bu bağlamda Paris'te *Romanya Araştırma Merkezi* kurulmuş ve bir de Mihai Eminescu edebiyat ve kültür cemiyeti oluşturulmuştur. Bu cemiyet, Kasım 1948'de milli şair Eminescu'nun ünlü eseriyle aynı adı taşıyan *Luceafarul* (Sabah Yıldızı) adında bir dergi yayımlamaya, özgür bir Romanya düşüncesini yaygınlaştırmak amacıyla da Romanya'da yayımlanmayan edebiyat, tarih ve felsefe kitapları neşretmeye başlamıştır.¹⁹ Siyasi değişimin kültürel dönüşüm aracılığıyla gerçekleşeceğine inanan Eliade'ın Marksizmi, dinler tarihi perspektifinden ele alarak analiz etmesi ve onu sert eleştirilere tabi tutması bu tarihi dönemin derin izlerini taşımaktadır. Eliade'ın Marksizm üzerinde ağırlıklı olarak durması da sözünü ettiğimiz bu kültürel mücadelenin bir kolu olarak görünmektedir. Bu konuda Eliade'ın entelektüelin faaliyetinin amacının sadece insanın bilgisini değil, özgürlüğünü de artırmak olduğunu ifade eden Edward Said²⁰ gibi düşünerek hareket ettiği ortaya çıkmaktadır.

¹⁸ Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s. 80.

¹⁹ Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s. 79-80; Eliade, *Les moissons du solstice*, s. 117-118. Ayrıca bkz. Florin Turcanu; *Eliade : Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, Paris 2003, s. 365.

²⁰ Edward Said, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 32

Eliade, komünizmi, nasyonal sosyalizm ile birlikte 20. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkan iki "totaliter siyasi hareket"ten biri olarak değerlendirmektedir. Eliade'a göre her ne kadar görünürde seküler bir karakter arz etse de bu iki hareket, bu dünyanın sona ereceğini ve bolluk ve mutluluk dolu yeni bir çağın başlayacağını haber vermeleri bakımından eskatolojik unsurlara sahiptir. Marksizm ile ilgili bir pasajın Eliade'ın üç farklı kitabında olduğu gibi aktarılması dikkat çekicidir.²¹

Aslında Marx'ın sınıfsız toplumu ve bunun sonucunda tarihi gerilimlerin kaybolması olayının en yakın örneği, birçok geleneğe göre Tarihin başlangıcını ve sonunu betimleyen Altın Çağ mitinde bulunmaktadır. Bu saygın miti Marx, Yahudi-Hıristiyan mesihi ideolojisiyle zenginleştirdi: Bir taraftan proletaryaya atfettiği peygamberane rol ve soteriolojik işlev, diğer taraftan Mesih İsa ile Deccal arasında olan ve birincinin nihai zaferiyle sonuçlanan kıyamet çatışması ile kolaylıkla yakınlaştırılabilecek olan İyi ile Kötü arasındaki nihai mücadele. Hatta Marx'ın Tarihin mutlak sonuna ilişkin Yahudi-Hıristiyan eskatolojik beklentisini kendi hesabına geçirmesi de anlamlıdır. O, tarihin gerilimlerinin insanlık hâlinin özünde var olduğu için hiçbir zaman tamamen yok edilemeyeceğini savunan (örneğin Croce ve Ortega y Gasset gibi) diğer tarihselci filozoflardan ayrılmaktadır.²²

Eliade, Marksizmi, Hegel'den sonra ortaya çıkan Tarihselcilik ve Varoluşçuluk gibi akımlar arasında değerlendirmektedir.²³ Bun-

²¹ Bu pasaj ilk önce Eliade'ın "Les mythes du monde moderne" [Modern Dünyanın Mitleri] (*La Nouvelle Revue Française*, 1 (1953), s. 440-458) yazısında yer almaktadır. Daha sonra Eliade, bu yazıyı *Mythes, rêves et mystères* adlı kitabının ilk bölümü olarak aynı başlıkla yayımlanmıştır. Aynı yıl yayımlanan *Le sacré et le profane* adlı eserinin son bölümünün "sacré et le profane dans le monde moderne" başlıklı son alt bölümünde bu pasaj yeniden kullanılmıştır. 1963 yılında *Diogène* dergisinde çıkan "Survivances et camouflage des mythes" (s. 3-27) başlıklı makalesinde Eliade'ın bu pasajı bir kez daha kullandığı görülmektedir. *Diogène* dergisinde çıkan bu yazı, aynı yıl yayımlanan *Aspects du mythe* (Gallimard, Paris 1963) adlı kitabın son bölümü olarak (IX. Bölüm: s. 200-248) aynı başlıklı yayımlanmıştır.

²² Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, s. 175-176; Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 24-25; Eliade, *Aspects du mythe*, s. 225-226.

²³ Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 11-12.

ların ortak özelliği tarihi olayı “kendinden” ve “kendisi için” değerlendirmesidir.²⁴ Diğer bir ifadeyle bu düşünce sistemleri, tarihi tasfiye ederek onda hiçbir aşkın anlam bırakmamıştır. Marksizm, tarih boyunca çekilen ıstırapları, zulümleri, baskıları, sürgünleri, rezaletleri ve vahşetleri nasıl izah edecek diyen Eliade bu tür materyalist felsefelerin tarihi ve dolayısıyla da insanı kendilerine indirgeyerek anlamsız hâle getirmekle ve son tahlilde de insanı karamsar ve mutsuz bir duruma düşürdüğü için eleştirmektedir. Ancak yukarıdaki pasajda vurgulandığı üzere Eliade, Marksizmi diğer tarihselci felsefelerden ayrı görmektedir. Zira her şeye rağmen Marksizm, tarihe bir anlam yüklemektedir. Marksist felsefenin nihai amacı tarihi hadiselerin doğurduğu dehşeti ortadan kaldırarak insanı “selamete” kavuşturmadır. Bu felsefeye göre tarihin sonunda bir Altın Çağ bulunmaktadır.²⁵

Marx’a göre insanlık tarihinin başından beri süregelen tüm gerilimlere ve çatışmalara gelecekteki sınıfsız toplum son verecektir. Bu Altın Çağ, proletaryanın nihai zaferi ile ortaya çıkacaktır. Dünya bir tür Cennete dönüşecektir. İnsanlar hür olacak ve açık çekmeyecektir.²⁶ Proletaryaya soteriolojik bir görev yükleyen Eliade, bu durumu dini sistemlerdeki mitik düşünceyle karşılaştırarak sözünü ettiğimiz benzerlikleri görmektedir. Daha da önemlisi Eliade, bu Marksist düşüncenin Yahudi-Hıristiyan teolojisinden kaynaklandığını düşünmektedir.²⁷

Hatıra defterine yazdığı notlarda Eliade’in Marksist düşünceyi daha açık ve sert biçimde eleştirdiği görülmektedir. Eliade’a göre her ne kadar bu düşünce kendine göre bir soterioloji oluşturmuş olsa bu da insanın varoluşsal krizine çözüm sunmamaktadır. Zira Marksistlerin gelecekteki Cennetleri, bu geleceğe ulaşamayanlar için bir anlam ifade etmeyecektir.²⁸ Bu Cennet dünyada ve hayatta olanlar için gerçekleşecektir. Gerçekleşirse tabii. Dolayısıyla

²⁴ Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 165.

²⁵ Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 167-168.

²⁶ Mircea Eliade, *Méhistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris 1962, s. 226-227.

²⁷ Eliade, *Fragments d'un journal I*, s. 180.

²⁸ Eliade, *Fragments d'un journal I*, s. 304.

Marksist felsefe ölüm karşısında diğer tarihselci felsefeler gibi sessiz kalmaktadır. Dini sistemlerin eskatolojik tasavvurları ise tam da bu probleme cevap sunmaktadır. Dolayısıyla Marksist eskatolojinin sahte (pseudo) bir eskatoloji olduğunu söylemek mümkündür. Sonuçta Eliade, bu sistemin bir aldatmacadan ibaret olduğunu ve modern insanın varoluşsal bunalımına çare olmadığını ima etmektedir.²⁹ 6 Ocak 1960 tarihli notta Eliade, bu düşüncelerini açık ve net olarak şu şekilde ifade etmektedir:

Marksizmin ve tarihin materyalist yorumunun insanın son sınavı olması mümkündür. Sınav, yani kaybolma riski. Tarih öncesinde birçok defa kaybolmakla yüz yüze geldiği gibi. Ya da bugün termo-nükleer silahlar yüzünden yok olma tehlikesi taşıdığı gibi. “Materyalist” ya da “Marksist” biçimde düşünmek, insanın en baştaki eğiliminden vazgeçmek anlamına gelir. Dolayısıyla da insan olarak yok olmak anlamına gelir.³⁰

Eliade, aslında sahte bir kurtuluş vadeden bir sistemin peşinden nasıl bir takım insanların gittiğini sorgulamaktadır. Eliade, insanı maddeye indirgeyerek onu manevi boyuttan bırakmanın insanı insan yapan şeyi yok etmek anlamına geldiğine dikkat çekmektedir. Zira insan, inanan bir varlıktır. İnsanın *homo religiosus* olması, Eliade’ın din bilimi çalışmalarının üzerine kurulduğu temel postülatlardan biridir. Birçoklarının zannettiğinin aksine Eliade, insanı diğer canlılardan üstün kılan şeyin akıl değil, inanma yetisi olduğuna inanmaktadır. Modern insanın yaşadığı manevi krize insanın inanç boyutunu reddeden ideolojilerin sebep olduğu için bunların bu probleme çare olmadığını belirtmekle yetinmeyen Eliade, bu meselenin halli yönünde “Batılılara başka dünyalara doğru pencereler açmaya çalışmaktadır”.³¹ “Marx, dünyayı açıklamak değil, değiştirmek istiyordu. Metafizik karşıtı olan Buddha, ne Dünyanın kökeni veya izahı ne de insanlık hâli ile ilgi-

²⁹ “Modern insan” tabiriyle Eliade, kendisini sırf tarihin bir ürünü olarak gören yani Tarihselciliği, Marksizmi veya Varoluşçuluğu benimseyen insandır (Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, s. 175, dip. 8)

³⁰ Eliade, *Fragments d'un journal I*, s. 318.

³¹ Eliade, *Fragments d'un journal I*, s. 414.

lenmiştir. “Dünyanın değişmesi”ni insanlık hâlinin kökten değişmesi olarak kabul eden Marx gibi o da dünyayı değiştirmek istiyordu”.³² Budda ve Marx hakkında yazdığı bu satırlar Eliade’ın kendi hermenötik projesi için de geçerlidir. Hint düşüncesinde gerçek olmayan bu dünyanın gerçek zannedilmesi *maya* kavramı ile ifade edilmektedir. *Mayanın* sebebi cehalettir. Dolayısıyla *maya*-dan kurtulmanın yolu bilgiden geçmektedir.³³ Eliade’ın analizlerine göre diğer materyalist felsefeler gibi Marksizm de bir *mayadan* ibarettir. O hâlde bu yanıltıcı durumdan kurtulmak için insanların bilgilendirilmesi gerekmektedir. Ancak bu bilgi alelade bir bilgi türü değil, metafizik nitelikte bir bilgidir. Eliade’ın modern insana açtığı pencerelerden bu bilgi girecektir. Onun hermenötiğinin nihai amacı insanı metafizik bilgi aracılığıyla dönüştürmektir. Eliade, bunu kültürel dönüşüm diye de nitelendirmektedir. Kültürel dönüşümün nasıl siyasi değişime yol açacağı bu noktada apaçık anlaşılmaktadır.

Eliade’ın Marksizm ile dini düşünce arasında paralellik kurması, her ikisinde de bir tür cennet tasavvuruna sahip olmasından dolayıdır. Eliade’ın bu hareket tarzını benimseyerek bu yazının başında vatanın Cennet ile özdeşleştirildiğini ve dolayısıyla da vatan özleminin Cennet özlemine benzetildiğini ifade etmiştik. Hem bir dinler tarihçisi olan hem de Ortodoks Hıristiyan bir kültürde yetişen Eliade din bilimi çalışmalarında “Cennet özlemi”ni insanın, özellikle de *homo religiosus* diye tabir ettiği dindar insanın temel özelliklerinden biri olarak görmektedir. Eliade, başlangıçtaki Cennet mitinin evrensel bir karakter arz ettiğini savunmakta ve bu tezini desteklemek amacıyla Hint ve İran dinlerinde, Yahudilikte ve Yunan-Latin geleneklerinde ve hatta yamyamlarda dahi bu mitin izlerini gösteren örnekler sunmaktadır.³⁴ Bu mitler, belli bir

³² Eliade, *Fragments d’un journal I*, s. 444.

³³ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris 1975, s. 38-40 vd.; Mircea Eliade; *Patanjali et le yoga*, Éditions du Seuil, Paris 1962, s. 17-21.

³⁴ Mircea Eliade, *Le mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétitions*, Nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Paris 1969, s. 141 ; Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957, s. 44, 78. Ayrıca bkz. Mircea Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952, s. 208, 221.

mitik olay (ritüel bir hata) sonucunda gökyüzünün birden yeryüzünden ayrıldığını, ağaç ya da sarmaşanın kesildiğini, tepesi gökyüzüne değen dağın düzleştiğini anlatmaktadır. Eliade, mitlerin dile getirdiği bu hatayı, Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki Âdem ve Havva'nın Cennetten atılmasını ifade etmek için kullanılan "düşüş" (la chute) kavramıyla ifade etmektedir.³⁵ Başlangıçtaki cennetvari hayatın yitirilmesini sembolize eden bu düşüş sonucunda insan *bugünkü insanlık hâlini* karakterize eden ölümlülük, ıstırap çekme durumuna gelmiştir.

Eliade'a göre insan bir an için de olsa mitin anlattığı o duruma yeniden gelme ihtiyacını hissetmektedir.³⁶ Çünkü "Cennet özlemi", varlığının bütünüyle kutsala katılmak istediği hâlde bu bütünlüğün aslında sadece görünürde olduğunu ve gerçekte bizzat varlığının bir kopuş sonucunda oluştuğunu keşfeden insanın derin arzularıyla ilişkilidir."³⁷ Eliade'a göre Cennet özlemi, insanın Kozmos içerisindeki belirli bir durumunu yansıtmaktadır. Bu özelem, monoteist dinler açısından bakıldığında ilk insanın işlediği asli günah/hata sonucunda meydana gelen "düşüş"ünden (la chute), yani Cennetten atılmasından önceki durumuna yeniden kavuşma özlemidir.³⁸ Düşüşten önceki dönemi Eliade, *Hayal Zamanı* (le Temps du Rêve) diye nitelendirmektedir.³⁹

Eliade'ın bu düşüncelerini geliştirmesinde özellikle Freud ve Jung'un Psikanaliz alanında yaptıkları keşifler önemli bir rol oynamıştır. Bilinçaltının keşfi, Eliade'a insanın sembolik ve mitik ve dolayısıyla da dini yönüne ilişkin düşüncelerini sağlam bir teorik zemine oturtmasını sağlamıştır.

Psikanalizi Eliade nazarında diğer beşeri disiplinlerden ayrıcalıklı kılan en önemli noktalardan biri, bu disiplinin insanın başlangıcına ilişkin yaklaşımıyla alakalıdır. Zira diğer beşeri bilimler

³⁵ Mircea Eliade, *Méhistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris 1962, s. 243.

³⁶ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, s. 355-356.

³⁷ Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 125.

³⁸ Eliade, *Traité d'histoire des religions*, s. 322.

³⁹ Mircea Eliade, *Religion australiennes*, 2nd Ed., Payot & Rivages, Paris 1998, s. 75;

Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1959, s. 55.

insanın başlangıcının/bidayetinin/aslının kusurlu olduğunu ve bu durumun evrimle düzeldiğini iddia ederken Psikanaliz, her insanın bidayetinin mutluluk dolu ve bir tür Cennetten oluştuğunu savunmaktadır. Psikanalize göre insanın bidyeti, gerçek başlangıcı, ilk çocukluk çağıdır. Bu çağda çocuk cennetvari mitik bir zaman içerisinde yani hayal zamanında yaşamaktadır.⁴⁰ Tıpkı insanlığın Cennette başladığı gibi bireyin başlangıcını oluşturan çocukluk tecrübesi de vatanda yaşanmaktadır. İnsanlığın ceza olarak Cennetten atılarak dünyaya sürgüne gönderilmesine paralel olarak suç işleyen ya da suçlu görülen birey de vatanından uzaklaştırılmaktadır. Dolayısıyla sürgün, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki düşüş olayına tekabül etmektedir. Sürgündeki insanın tecrübesi de dünyaya atılan insanın tecrübesine benzemektedir. Zira nasıl ki *homo religiosus*, insanlığın başlangıcındaki mutluluk anına yani cennetvari duruma yeniden dönmek istiyor ve bunun özlemini çekiyorsa sürgündeki birey de üzerinde çocukluk yıllarının geçtiği o topraklara ve o mutlu günlere, o hayal zamanına yeniden kavuşmak arzusuyla vatan hasreti çekmektedir. Eliade'ın din bilimi çalışmaları incelendiğinde başlangıç olgusunun çok önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere insanlığın ve kâinatın başlangıcını izah eden anlatıya kozmoloji adı verilmektedir. Az önce ifade edildiği gibi tüm dini sistemler insanın bugünkü hâle başlangıçta birtakım hadiselerin vuku bulması sonucunda geldiğini bildirmektedir. Eliade'a göre kozmogonik mitler, insanlık hâlini yani insanın nereden geldiğini, niçin var olduğunu, nereye gideceğini, kısaca varoluşun anlamını sunmaktadır. Kozmogonik mitin diğer bir özelliği de zaman ve mekânı birleştirmesidir.⁴¹ Aslında zaman ve mekânın bu ilişkisi günlük hayatta her insanın yaşadığı bir tecrübe türüdür. Nitekim Eliade da kendi hayatından bir örnek sunarak mekânın ve zamanın nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğu hususuna açıklık kazandırmaktadır. O, Venedik'e her gittiğinde buraya ilk seyahat ettiği zamanı yeniden yaşadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla mekân bütün geçmişi kendinde barın-

⁴⁰ Eliade, *Aspects du mythe*, s. 100-101. Ayrıca bkz. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 57.

⁴¹ Eliade, *Fragments d'un journal I*, s. 500.

dırmakta ve insanın o geçmişi yeniden keşfetmesini ya da diğer bir ifadeyle o geçmişe yeniden dönmesini mümkün kılmaktadır. Böylece mekân, insanı yıllar öncesine götürerek ona geçmişe doğru bir yolculuk yaptırmaktadır.⁴² Böylece her ne kadar mekân ve zaman iki farklı boyutu temsil etseler de bu iki boyutun kesiştiği noktalar bulunmaktadır. İnsanın zaman içerisinde gerçekleşen hayat tecrübesi ile bu tecrübenin gerçekleştiği fiziki ortam bütünleşmektedir. Diğer bir ifadeyle tarihi tecrübenin zamansal boyutu ile mekânsal boyutu arasında sembolik bir ilişki meydana gelmektedir.⁴³ Belirli bir mekân, insanı o mekânda gerçekleşmiş olan olaya götürdüğü gibi vatan da insanı bir hayat kesitine, bütün bir maziye nakletmektedir. “Ben” dediğimiz şeyin insanın o güne kadar geçirmiş olduğu hayat tecrübelerinin toplamından meydana geldiği düşünüldüğünde ve sürgün anına kadar bu olayların zamansal boyutu mekânsal boyutu oluşturan vatan ile bütünleştiği dikkate alındığında o zaman vatanın “ben”in bir parçası olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Düşüş olayından sonra başlangıçtaki bütünlüğün bölündüğü gibi sürgün de “ben”in bütünlüğünü bölmektedir. Dolayısıyla tüm arzusu başlangıçtaki bütünlüğe yeniden kavuşmak olan *homo religiosus* gibi sürgündeki kişi de benliğinin bütünlüğünü muhafaza etmeye çalışmaktadır.

Chicago’da bulunduğu yıllarda Eliade, Romanya ve Doğu Avrupa’daki kozmogonik mitler, Dragos Voda, Miorita masalı ve Rumen dini folkloru üzerinde yazılar yazmaya devam etmiştir. Bu yazılar *De Zalmoxis à Gengis Khan* adlı kitapta toplanarak 1970 yılında yayımlanmıştır. Eliade, sonraları Rumen manevi geleneklerini periyodik olarak incelemesinin ABD’deki kültürel pota içerisinde bir bakıma kendi benliğini koruma yolu olduğunu fark ettiğini bildirmektedir.⁴⁴ Sürgünde Eliade, kendi benliğini kaybetmemek

⁴² Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s. 101.

⁴³ Tarihi mekânların kendi fiziksel boyutlarına indirgenemeyeceğini ve bunların insanı ilişkili buldukları tarihi olaylara götürdüklerini ifade eden Burhanettin Tatar da mekân ve zaman boyutu arasındaki ilişkiye tarihsel mekânlar bağlamında dikkat çekmektedir. Bkz. Burhanettin Tatar, “Tarihsel Mekân Fenomenolojisi: Bir Giriş Denemesi”, *Milel ve Nihal*, Cilt 4, Sayı 3 (Eylül-Aralık 2007), s. 19-29.

⁴⁴ Eliade, *Les moissons du solstice*, s. 226.

için Rumen folkloru ve dini geleneği ile ilgili yazılar yazmaya devam ettiği gibi daha önce ifade edildiği üzere günceleri yanında roman, hikâye vb. türü edebi çalışmalarını da anadilinde yazmaya devam etmiş, eşi Christinel ile Rumence konuşmuştur.⁴⁵ Bu noktada “Sürgün için vatan, konuşmaya devam ettiği ana dildir” ifadesinin anlamı daha iyi anlaşılmalıdır. Sürgünün uzaklaştırıldığı vatanını fiziki olarak tek bir boyutta tecrübe edebilmektedir; o da dildir.

Dil insana benliğini yani kim olduğunu hatırlatmaktadır. Eski Yunancada hatırlatmak anlamında *anamnesis* fiili kullanılmaktadır. Eliade, hermenötik teorisini izah ederken Platon’un *anamnesis* kuramına atıfta bulunmaktadır. Platon’a göre öğrenmek, hatırlamaktan ibarettir. “Fiziki nesnelere ruhun kendine dönerek bir tür “geriye dönüş”le kendini yeniden keşfetmeye ve dünya ötesi durumdayken sahip olduğu bilgiye yeniden kavuşmayı sağlamaktadır.”⁴⁶ Buna benzer şekilde dil bir tür geriye dönüşle insanın sürgün öncesinde sahip olduğu benliğe kavuşmasını sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle dil, kişinin vatanı ile arasındaki ilişkiyi canlı tutmakta, gözden irak olanın gönülden de irak olmasına engel olmaktadır. Vatanı kısaca “kişinin ait olduğu yer” şeklinde tanımlarsak, dilin sürgündeki insana ait olduğu yerde olmadığını hatırlattığını görürüz. Dil, sürgüne sürekli olarak şu mesajı vermektedir: “Sen buraların insanı değilsin!”.

Kişinin ait olduğu yerden ayrın düşmesi hiç kuşkusuz bir üzüntü ve ıstırap kaynağıdır. Bu ıstırap da *homo religiosus*un ıstırapına benzemektedir. Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi *homo religiosus* da bidayetteki kopuş/düşüş sonucunda ait olduğu yerden uzaklaştırılmış ve dünyaya sürgüne gönderilmiştir. Sonuçta *homo religiosus* bir sürgündür. Fakat o, kaybettiği bidayetteki bu hâle nihayette yeniden kavuşma ümidi ve beklentisiyle yaşamaktadır. *Homo religiosus*, hayatı dizi geçiş (initiation) sınavı olarak gördüğü için⁴⁷ ümidini yitirmemekte ve hayatı bir boşluktan veya bir saç-

⁴⁵ Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s. 181.

⁴⁶ Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 12.

⁴⁷ Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, s. 89.

malıktan ibaret görmemektedir. Eliade, sürgünün de bir tür sınav olarak algılanması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü bu şekilde bir anlam kazanan sürgün hadisesi, Ovid'in yaptığı gibi bir kayıp değil en az geçmişteki kadar mutlu bir geleceği elde etmenin bir aracı hâline gelmektedir.



Mircea Eliade's Making Sense of Exile

Citation/©: Adıbelli, Ramazan, (2008). Mircea Eliade's Making Sense of Exile, MİLEL VE NİHAL, 5 (3), 239-256.

Abstract: Throughout history, many communities have been driven from the lands in which they had been living and have spread out all over the world. Alongside these collective exiles History has witnessed many cases of individual exiles. In each case one sees a community or a person being chased away from his homeland as a consequence of a penalty. A lot of surveys have examined the historical, political, sociological and ideological aspects of these kinds of exiles. This essay tries to analyze the exile experience of Mircea Eliade, one of the 20 century's most important historians of religions by grounding on his own historical-religious analyses. Although investigation of exile experience from a historical, sociological, political, etc... view explains this fact from a different angle these approaches do not give any idea with regard to what it means to be an exiled. Therefore the analysis device used here is the phenomenological approach. This approach enables us to understand the person experiencing exile from his own perspective and not only as an observer from the outside.

Key Words: Mircea Eliade, Exile, Homo Religiosus, Hermeneutics, Anamnesis



Yahudilik'te Sürgün Metaforu: “Boş Ülke” Miti ve “İncir” Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme

Ali Osman KURT*

Atıf/©: Kurt, Ali Osman, (2008). Yahudilik'te Sürgün Metaforu: “Boş Ülke” Miti ve “İncir” Benzetmesi Çerçevesinde Bir Değerlendirme, Milet ve Nihal, 5 (3), 257-267.

Özet: Yahudi tarihinde savaşlar ve sürgünler yoluyla birçok kez çöküş ve sapmalar yaşanmıştır. Asur, Babil ve Roma döneminde yaşanan sürgünler, Yahudi yaşamında ve düşüncesinde önemli etkiler bırakmıştır. Sürgünler, Yahudilerin dinî düşüncesinde büyük bir çöküşe sebep olmuştur. Sürgünden dönüşte, sürgüne gidenlerle gitmeyenler arasında bazı anlaşmazlıklar yaşanmıştır. Yaşanan olaylar, sürgüne gönderilmeyenler açısından, sürgüne gitmekten daha ağır olmuştur. Sürgüne gitmeyenler “yabancı” kabul edilip dışlanmışlardır.

Sürgüne bütün Yahudilerin gönderildiği, ülkenin tamamen boş kaldığı ve dolayısıyla sadece sürgüne giden ve tekrar dönenlerin gerçek Yahudi olduğu söylenmiştir. Yereya Peygamber, sürgüne gidenleri “iyi incirlere” benzetip överken, geride kalanları “çürük incirler” olarak eleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, sürgün, incir, kutsal soy, Samiriler, yabancı.

Giriş

Makalemizde konu edilen hususlar, Yahudi tarihinde hakkında en az bilgi ve belgenin olduğu dönemleri kapsamaktadır. Mevcut bilgilerin çoğunluğunu da Yahudi kutsal kitabı Tanah'tan okuyo-

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ruz. Söz konusu veriler ise döneme ilişkin temel kaynak veya kanıt değil, ancak birer hikâye olarak değerlendirilmektedir.¹

Bu makalede amaç, Tanah'ta anlatılan sürgün ve dönüş hikâyelerini bir puzzle parçaları gibi bir araya getirip, sürgünden dönenlerle bölgede bulunan insanlar arasında cereyan eden mücadelenin gerçek sebebini ve arka planını anlamaya çalışmaktır. Bunu yaparken, ön kabul veya bir tezi ispat amacıyla yola çıkılmamıştır. Burada ulaşılan sonuçlar, Tanah'ın anlatımlarının bizi götürdüğünden başkası değildir.

Yahudilik'te “Boş Ülke” Miti ve “İncir” Benzetmesi

Yahudilerin Yahuda'daki son bakiyesi olan iki kabilenin sürgün edilmesi, Yahudi soyunun akıbetiyle ilgili endişeleri beraberinde getirmiştir. İsrail Krallığındaki on Yahudi kabilesinin sürgün edilmelerini takip eden yüz elli yılı aşkın bir sürede geri dönemeyişleri,² henüz sürgün edilen Yahuda halkı için kendi gelecekleri adına umutsuzluk olmuştur. Kendilerini daha önceden başlarına gelecek felaketler konusunda uyararak Yeremya, bu kez onlara öngörülerıyla umut olmuştur.³

Öncesinde bir sürgünün kaçınılmaz olduğunu söyleyen, sürgün olunca da ne kadar sürgünde kalınacağı öngörüsünde bulunan Yeremya, sürgüne gönderilenler ve geride kalanlarla ilgili bir değerlendirmede bulunmuş, sürgündekileri iyi incirlere benzetirken, sürgünden artakalanları çürük incirlere benzetmiştir.

“...Rab bana tapınağının önüne konmuş iki sepet incir gösterdi. Sepetlerin birinde ilk ürüne benzer çok iyi incirler vardı; ötekindeyse çok kötü, yenmeyecek kadar çürük incirler vardı. Rab,

¹ Bob Becking, “Ezra’s Re-enactment of the Exile”, *Leading Captivity Captive/ The Exile’ as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 55.

² Shemaryahu Talmon, ““Exile” and “Restoration” in the Conceptual World of Ancient Judaism”, *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, (ed. James M. Scott), Supplements to the Journal for the study of Judaism 72, Brill, Leiden, 2001, s. 120; Elias Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees/ Foundations of Post-Biblical Judaism*, Schocken Books, New York, 1962, s. 6.

³ “Rab diyor: ‘Babil’de yetmiş yılınız dolunca sizinle ilgilenenler, buraya sizi geri getirmek için verdiğim iyi sözü tutacağım.”Bkz. Yeremya 29/10; 25/12. Krş. II. Tarihler 36/22; Ezra 1/1.

"Yeremya, ne görüyorsun?" diye sordu. "İncir" diye yanıtladım, "İyi incirler çok iyi, öbürleriye çok kötü, yenmeyecek kadar çürük." Bunun üzerine Rab bana şöyle seslendi: "İsrail'in Tanrısı Rab diyor ki: 'Buradan Kildan ülkesine sürgüne gönderdiğim Yahuda sürgünlerini bu iyi incirler gibi iyi sayacağım. İyilik bulmaları için onları gözetecek, bu ülkeye geri getireceğim. Onları bina edeceğim, yıkmayacağım; onları dikeceğim, kökünden sökmeyeceğim. Benim Rab olduğumu anlayacak bir yürek vereceğim onlara. *Onlar benim halkım olacaklar, ben de onların Tanrısı olacağım.* Çünkü bütün yürekleriyle bana dönecekler.

"...Yeruşalim'den sağ çıkıp da bu ülkede ya da Mısır'da yaşayanları yenmeyecek kadar çürük incir gibi yapacağım' diyor Rab. 'Onları bütün ülkelerin gözünde iğrenç, korkunç bir duruma düşüreceğim. Onları sürdüğüm her yerde ayıplanacak, ibret olacak, alaya alınacak, lanetlenecekler. Kendilerine ve atalarına verdiğim topraktan yok olana dek üzerlerine kılıç, kıtlık, salgın hastalık salacağım." ⁴

Birinci Mabet'in son günlerinde yaşayan ve aynı zamanda sürgüne de giden Yeremya peygamberin, sürgüne gidenler ve geride kalanlarla ilgili söylediği ifadeleri nasıl anlamak gerekir? Sürgüne gitmeyip geride kalanlar neden bu kadar kötülenmiş ve lanetlenmişlerdir? Bunun sebebi dinî midir yoksa siyasî ve ideolojik midir?

Bazı araştırmacılar, Yeremya'nın bu sözlerinin metaforik anlam içerdiğini, incir teşbihiyle halkın hatasını vurgulamak için şiirsel bir abartı yaptığını, gerçekte bu ifadelerin, halkın ahlâkî karakteri, dindarlığı ve dürüstlüğüyle ilgili değil, onların gelecekteki kaderleriyle ilgili olduğunu belirtmektedir.⁵ Fakat bu ifadelerin, sürgün ve sonrasında yaşanan tartışmalar göz önüne alındığında, şiirsel abartının ötesinde bir anlam taşıdığı kolaylıkla görülecektir.

⁴ Bkz. Yeremya 24/1-10.

⁵ Robert Davidson, *Jeremiah: With Lamentations*, Westminster John Knox Press, 1986, s. 38; Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration/A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, The Westminster Pres, Philadelphia, 1975, s. 29-30.

Sürgün, Yahudilerin işledikleri günahların karşılığı olarak tanrısal bir ceza olarak görülmüştür.⁶ Bu açıdan bakıldığında sürgün, tanrısal planın bir parçası ve sürgüne gidenler bu plana rıza gösterenler, gitmeyip geride kalanlar ise boyun eğmeyen asiler olarak değerlendirilebilir. Yeremya'nın yukarıda nakledilen sözlerini bu çerçevede anlamaya çalışmak, konuyu bağlamından koparmak ve olaya tek taraflı bakmak demektir. Çünkü sürgün sonrası dönemi anlatan Tanah kitaplarında,⁷ sürgünden dönenler ve onların yeniden yapılanma çabaları üzerinde durulurken, Yahuda'da kalmış ve hiç sürgüne gitmemiş olanlar adeta görmezden gelinmiş, hatta yok sayılmıştır.⁸

Tanah'ın sürgüne gitmeyip Yahuda'da kalanlardan neredeyse hiç söz etmemesi üzerinde duran araştırmacılar, bunu ideolojik sebeplere bağlamışlardır. Onlar, Tanah'ın bu dönemi anlatan kitaplarında, sürgüne gitmeyenlerin Tanrı tarafından tamamen reddedildikleri, bu nedenle onların sürgün dönüşü sonrasında tarihsel hiçbir önemlerinin olmadığını vurgulanmak istendiğini söylemişlerdir.⁹

Yeremya, incir metaforuyla sürgündekilerin kutsal toprakları yeniden imar edeceklerini, geride kalanların ise daha fazla yıkım yaşayacaklarını ileri sürerek, Yahudi milletinin geleceğini, geride kalanlarda değil, sürgündekilerde gördüğünü açıkça ortaya koymuştur.¹⁰ Ayrıca, "*Onlar benim halkım olacaklar, ben de onların Tanrısı*

⁶ Yahudilerin başlarına gelen felaketleri tanrısal bir ceza olarak görmeleri ve geliştirdikleri sürgün teolojisiyle ilgili bkz. Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün", *Dinî Araştırmalar*, 8/25, ss. 61-78.

⁷ Bu dönemle ilgili temel Yahudi kaynakları; II. Tarihler (36:20-23), Ezra, Nehemya, Hagay, Zekarya (1-8), apokrif 1. Esdras ile Josephus'un *Antiquities* (XI. v.1-5) isimli eseridir.

⁸ J. Maxwell Miller-John Haralson Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986, s. 437, 445; S. A. Cook, "The Age of Zerubbabel", *Studies in Old Testament Prophecy/Presented to Professor Theodore H. Robinson*, (ed. Harold Henry Rowley), Morrison and Gibb Ltd., Edinburgh, 1950, s. 19.

⁹ Carl Schultz, "The Political Tensions Reflected in Ezra-Nehemiah", *Scripture in Context: Essays in the Comparative Method*, (ed. Carl D. Evans, William W. Hallo, and John B. White), The Pickwick Press, Pittsburgh, 1980, s. 222-223.

¹⁰ Schultz, s. 223.

olacağım" sözleriyle, sürgünden dönenlerin seçilmişliğini vurgulamıştır.

Yeremya kitabının başka bir yerinde, geride kalanlar benzer şekilde çok ağır eleştirilmiş, bunlar "*dallim*", yani "*Rabbin yolunu ve Tanrı'nın şeriatını bilmeyenler*" olarak nitelendirilmiştir.¹¹ Anlaşılan odur ki, Yeremya'nın henüz sürgün esnasında, sürgüne giden ve geride kalanlar için yaptığı iyi-kötü incir benzetmesini, dönemin konjonktürel şartlarına bağlamak daha doğru olacaktır.

Sürgün dönemiyle ilgili bir diğer husus, sürgünden sonra bölgenin tamamen boş ve ıssız kaldığı düşüncesidir. Gerçekte, iddia edildiği gibi, sürgün sonrasında bölge tamamen boşaltılmış mı yoksa etnik bir devamlılık olmuş mudur? Bunun için öncelikle sürgüne gönderilenlerin ve geride kalanların oranı ve sosyal statülerinin bilinmesi gerekir. Bu mesele hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Konuyla ilgili bilgilerin kaynağı, II. Krallar, II. Tarihler, Yeremya, İkinci İşaya¹² ve Hezekiel kitaplarıdır. Bu kitaplarda sürgüne gönderilmeyip Yahuda'da kalanların sayısı hakkında '*memleketin fakir olanları (middallāt hā'āres)*' şeklinde muğlâk bir ifade yer almaktadır.¹³ Bu ifade, Yeremya kitabında '*halkın fakir olanlarından bir kısmı (middallāt hā'ām)*'¹⁴ şeklinde biraz farklı, ancak benzer bir ifade vardır.

II. Tarihler kitabında ise sürgüne gönderilenlerin sayısı hakkında bir bilgi verilmemiş, Kudüs'ün ilk işgalinde halkın çoğunluğunun kılıçtan geçirildiği, son işgalde ise geride kalanların tamamının sürgün edildiği ifade edilmiştir.¹⁵ Bu ifadeler, konuyla ilgili geleneksel görüşü temsil etmektedir.¹⁶

¹¹ "Yeruşalim'in sokaklarını dolaşın ve şimdi bakın ve anlayın ve meydanlarında arayın. Eğer bir adam bulursanız... gerçek bunlar *fakirdirler, sefihtirler*. Çünkü Rabbin yolunu, kendilerinin Allah'ın şeriatını bilmiyorlar." Bk. Yeremya 5:1-4.

¹² *İkinci İşaya*, Tanah'ta ayrı bir kitap olmayıp, İşaya kitabının 40-55. bölümleri için kullanılan bir isimlendirmedir. Bkz. Amnon Netzer, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", *Acta Iranica*, II, Leiden, 1974, s. 35.

¹³ Bkz. II. Krallar 25:11 vd.

¹⁴ Bkz. Yeremya 52:15.

¹⁵ Bkz. II. Tarihler 36:17-20.

¹⁶ Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of The Jews*, I, Columbia Univ. Press, New York, 1952, s. 105; Simon Dubnov, *History of the Jews/From the*

Tanah'ın ilgili kitaplarında verilmek istenen ve bazı kutsal kitap yorumcularının da çıkardıkları temel mesaj, sürgün sonrasında kutsal topraklarda Yahudi yaşamının sona erdiği, şehrin tamamen boş ve ıssız kaldığı yönündedir.¹⁷

Son dönemde birçok araştırmacı, Tanah'ın değişik pasajlarında ifade edildiğinin aksine,¹⁸ bölgenin tamamen ıssız ve boş kalmadığını, belli bir ölçüde hayatın devam ettiğini ileri sürmüştür.¹⁹ Bazı araştırmacılar, Tanah'ta yer alan, halkın tamamının sürgüne gönderildiği yönündeki bilgilerin abartılı olduğunu söylerken;²⁰ bazıları da bu ifadelerden, nüfusun tamamının sürgüne gönderildiği sonucunun çıkmayacağını belirtmiştir.²¹

Şehrin fakir olanları hariç tamamının sürgüne gönderildiğini savunan araştırmacılar ise sürgünden sonra Yahuda'da Yahudi yaşamının büyük oranda devam ettiği tezini, hem Kutsal Kitab'a, hem de tarihsel gerçeklere ve arkeolojik bulgulara aykırı bulmak-

Beginning to Early Christianity, I, (Translated from the Russian by Moshe Spiegel), South Brunswick, New York, ty, s. 312.

¹⁷ Baron, I/105; Dubnov, I/312; Becking, s. 41.

¹⁸ Bkz. II. Krallar 25:1-21; Yeremya 39:1-10; 52:1-27; II. Tarihler 36:11-21 vd.; Krş. Daniel 5.

¹⁹ Charles Cutler Torrey, *Ezra Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1910, s. 285-287; John Bright, *A History of Israel*, SCM Press, London, 1962, s. 324; Ackroyd, *Exile and Restoration*, s. 20-31; Lester L. Grabbe, "Israel's Historical Reality After the Exile", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, s. 22 vd.; Max L. Margolis- -Alexander Marx, *A History of The Jewish People*, Meridian Books, Philadelphia, 1962, s. 114; Georg Fohrer, *History of Israelite Religion*, (Translated by David E. Green), S.P.C.K., London, 1975, s. 308; Edwin M. Yamauchi, "The Exilic and Postexilic Periods: Current Developments", *Giving the Sense: Understanding and Using Old Testament Historical Texts*, (ed. Michael A. Grisanti, David M Howard), Kregel Publications, America, 2003, s. 210; Andrew Thomson, Niels Peter Lamche, "On the Problems of Reconstructing Pre-Hellenistic Israelite (Palestinian) History", *Journal of Hebrew Scriptures*, 3 (2000), s. 12.

²⁰ Torrey, s. 285.

²¹ Peter R. Ackroyd, *Israel Under Babylon and Persia*, Oxford Univ. Press, London, 1970, s. 4; Sara Japhet, "Exile and Restoration in the Book of Chronicles", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, s. 39.

tadır.²² Bunlar, sürgünler sonucunda Filistin'deki Yahudi varlığının sona erdiğini düşünmektedirler.²³

Bazı araştırmacılar ise, savaşlar neticesinde askerî, sivil ve dinî liderlerin idam edildiğini,²⁴ daha az tehlikeli olanların ise sürgüne gönderildiğini ve Yahuda'da kalmalarına izin verilen fakir çiftçiler dışında ülkenin tamamen boşaltıldığını,²⁵ hatta onların yerine de başka insanların yerleştirilmediğini söyleyerek, uzlaştırıcı bir görüş ortaya koymuşlardır.²⁶ Bazıları da Tanah'taki sürgünden geriye bazı fakirlerin kaldığına ilişkin sözlerin, geride kalanların sosyal statüleri hakkında bilgi verme amaçlı olduğunu söylemişlerdir.²⁷

Başlangıçta belirttiğimiz Yeremya'nın iyi-kötü incir değerlendirmesi ve sonrasında Tanah'ın ilgili kitaplarındaki sürgüne gönderilenlerin oranıyla ilgili verdiği farklı rakamlar ve "boş ülke" söylencesiyle ulaşılmak istenen sonuç nedir? Her iki husus birlikte ele alındığında, bu kitaplarda Yahuda'nın gerçek bakiyesinin sürgüne gidenler olduğu, geride kimsenin kalmadığı veya kaldıysa bile çok önemsiz olduğu belirtilmek istenmiştir.²⁸ Böylece sürgün dönüşünde bölgedeki halkla aralarında çıkan anlaşmazlıklara ve tartışmalara teolojik bir boyut kazandırılmıştır. "*Mukaddes zürriyet*" ve "*gerçek Yahudi*" tartışmaları bu dönemde büyük önem kazanmıştır.

Dönüşten sonra yaşanan ilk anlaşmazlık, sürgünden dönenlerin sürgüne gönderilmiş olan atalarının mülkünde hak iddia etmeleri sonucunda başlamıştır. Sürgüne gönderilmiş olanların toprakları, ya geride kalan Yahudilerce veya İsrail krallığının Asurlular tarafından 722'de ele geçirilip halkının sürgüne gönderilmesinden sonra, komşu vilayetlerden getirilip bölgeye yerleştirilenler (Sami-

²² Baron, I/105; Bezalel Porten, "Exile, Babylonian", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition.

²³ William Stein, "Exile, Babylonian", *The Universal Jewish Encyclopedia*, (ed. Isaac Landman), IV, Universal Jewish Encyclopedia Company, New York, 1948, s. 209.

²⁴ Bkz. II. Krallar 25:18-21.

²⁵ Bkz. II. Krallar 25:12.

²⁶ Bright, s. 324; Charles F. Pfeiffer, *Exile and Return*, Baker Book House, Michigan, 1962, s. 17; Grabbe, s. 16.

²⁷ Ackroyd, *Exile and Restoration*, s. 23.

²⁸ Schultz, s. 223.

riler)²⁹ tarafından sahiplenilmişti. Sürgünden dönenler bu arazilerin kendilerine verilmesi gerektiğini iddia etmiş, ancak hâlihazırda bu topraklar üzerinde yaşayanlar buna yanaşmamıştır.

Sürgündekiler geri dönünceye kadar, sürgünde geride kalan Yahudilerle, Samiriler arasında herhangi bir anlaşmazlık olmamıştır. Çünkü Samiriler zamanla İsrail'in tanrısına ibadet etmeye başlamış³⁰ ve kendilerini Yahudi olarak nitelendirmişlerdir. Karışık evlilikler neticesinde zamanla bu iki topluluk kaynaşmıştır. Yahudilerle Samiriler arasındaki barış dönemi, Babil sürgününde bulunan Yahudilerin Yahuda'ya gelmelerine kadar devam etmiştir.³¹

Pers imparatorlarının izni ve desteğini almış olan sürgün oğulları, bölgede yaşayanları, Yahve'ye inanmış ve Yahudi inancını benimsemiş olmalarına aldırmadan, "*goyim*" yani yabancı kabul edip dışlamışlardır. Bölgeye başka yerlerden getirilip yerleştirilenler için kullanılan "Kutim"³² kavramı, zamanla, 'tam Yahudi olmayan, soyu karışık' anlamında kullanılmıştır. Samirilere³³ karşı ortaya konan bu tutum, sunağın,³⁴ mabedin³⁵ ve şehrin duvarlarının yapımı³⁶ ile karışık evliliklerin sonlandırılması³⁷ sürecinde yaşanan olaylarda daha da şiddetlenmiştir.

Samiriler, Yahudi soyundan olmadıkları ve sürgünde geride kalanlar da yabancı milletlerle karışık evlilikler yoluyla asimile oldukları gerekçesiyle, sürgün oğullarınca Yahudi sayılmamışlardır. Bunun bir sonucu olarak "Yahudi" tanımı yeniden yapılmış ve "*gerçek Yahudi kimdir?*" sorusunun cevabı bulunmaya çalışılmıştır.

²⁹ Bkz. II. Krallar 17:24.

³⁰ Bkz. II. Krallar 17:25 vd.

³¹ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Anka yay., İstanbul, 2001, s. 197-199.

³² Bölgede nüfusun karışması üzerine, yerleşik Yahudiler, sonradan gelip yerleşen Samirilere, Kuta'dan gelmiş olanlar anlamında "Kutim" demeye başlamışlardır. Bkz. Kutluay, s. 197-199.

³³ Samiriler, bugün ismi Nablus (Şekem) olan, Samarya'da yaşayan ve kendilerini "Bene Yisrael" veya "Şomrim" olarak isimlendiren küçük bir topluluktur. Bkz. A. Cowley, "*Samaritans*", *The Jewish Encyclopedia*, (ed. Isidore Singer), X, Funk and Wagnalls Comp., New York and London, 1905, s. 669.

³⁴ Bkz. Ezra 3:1-3.

³⁵ Bkz. Ezra 4:1-5.

³⁶ Bkz. Nehemya 2:19-20.

³⁷ Bkz. Ezra 9:1-10:44; Nehemya 13:1-3, 23-28.

Sürgün sonrasını anlatan kitaplarda da, diğerlerinde olduğu gibi, sürgünden sonra Yahuda'da Yahudi yaşamının varlığı kesinlikle kabul edilmez. Sadece sürgündeki topluluk (golah) meşru kabul edilir ve onlar "zera hakodeş" (*mukaddes zürriyet*) olarak tanımlanır. Yahuda'da kalanlar ise "memleket kavimlerinin murdarlıkları"³⁸ arasında sayılır.³⁹ Yeremya'nın "kötü incir" teşbihi de, benzer yaklaşımın bir sonucu olarak, bu anlamda kullanılmıştır. Buna göre gerçek Yahudiler, Babil'de veya diasporada yaşayanlardır. Sürgüne gitmeyenler gerçek Yahudi değildir.⁴⁰

Buradan da anlaşılıyor ki sürgün, Yahudi kimliğinin belirlenmesinde ve tanımlanmasında milat olmuştur. İlk kez bu dönemde soya dayalı bir Yahudi tanımlaması yapılmış ve Yahudilerin "mukaddes bir soy" olduğu vurgulanmıştır. Bu tarihten itibaren, İsrailoğulları ifadesi, Yahuda'da oturanlar anlamında Yahudiler (İbranice "Yahudim") olarak anılmaya başlarken, İsrailoğulları dini de *Yahudilik* (*Yehudat*) olarak isimlendirilir olmuştur. Böylece "Yahudim" ifadesi,⁴¹ bir taraftan "Yahuda'da oturanlar" anlamında bölgesel, diğer taraftan "Yahudaluların soyları" anlamında etnik bir anlam kazanmıştır.⁴²

Böylece ilk kez "Yahudi" kavramının etnik bir tanımlaması yapılmıştır. Buna göre gerçek Yahudi, Yakub'un neslinden olan ve sadece sürgünden dönen küçük bir gruptur.⁴³ İsrail toprağında sadece bir İsrail topluluğu bulunmaktadır, onlar da sürgünden

³⁸ Bkz. Ezra 9:1-2, 11; Nehemya 10:28; krş. Ezra 4:4; 10:2, 11; Nehemya 9:24; 10:30-31.

³⁹ Harold C. Washington, "Israel's Holy Seed and The Foreign Women of Ezra-Nehemiah: A Kristevan Reading", *Biblical Interpretation*, 11/3-4 (2003), Brill, Leiden, s. 430; Grabbe, s. 22-23; Ackroyd, *Israel Under Babylon and Persia*, s. 17.

⁴⁰ James Sanders, "The Exile and Canon Formation", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, 1997, s. 41.

⁴¹ Bkz. II. Krallar 16:6; 25:25; Yeremya 32:12; 34:9; 38:19.

⁴² Morton Smith, "Jewish Religious Life in The Persian Period", *The Cambridge History of Judaism/ Introduction; The Persian Period*, Volume I, (ed. W. D. Davies-Louis Finkelstein), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 219-223; Klaus Koch, "Ezra and the Origins of Judaism", *Journal of Semitic Studies*, 19/2 (1974), s. 173 vd; Daniel J. Harrington, *Invitation to the Apocrypha*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge, 1999, s. 164; Francine Kaufmann-Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*, (Derleyen ve Çeviren: Mehmet Aydın), Din Bilimleri yay., Konya, 2000, s. 89.

⁴³ Bkz. Ezra 4:1-5, 12; 5:5.

dönerlerdir. Böylece, sürgünden dönerlerle, sürgüne hiç gitmeyip İsrail topraklarında kalanlar veya sonradan oraya gelip yerleşenler arasında kesin bir ayırım yapılmış, sürgüne gitmeyenler, “Yahudi” tanımının dışında tutulmuşlardır.⁴⁴ Hâlbuki yine Tanah’ta, sürgünden dönerlerin isimlerinin sayıldığı listede,⁴⁵ İsrail soyundan olmayanların da bulunduğu ve yine dönüş yolunda Levililerden kimsenin olmadığı fark edilince, en azından bazılarının gitmeye ikna edilmeye çalışıldığı ifade edilmektedir.⁴⁶

Sonuç olarak, sürgünün tüm Yahudileri kapsadığı, geride kimsenin kalmadığı ve Kudüs şehrinin tamamen boş olduğu düşüncesinin, tarihsel gerçeklikten ziyade bir “mit” olduğu ve ideolojik bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır.⁴⁷

Yeremya’nın, gitmenin ve kalmanın insanların tercihine bırakılmadığı bir durum için, iyi-kötü şeklinde bir karşılaştırmaya gitmesi dikkati çekmektedir. O, sürgüne gidenleri överken, geride kalanları şiddetle eleştirmiştir. Şayet bir karşılaştırma yapılacaksa bu, sürgünden dönüşe izin verildikten sonra kutsal topraklara dönerlerle, sürgünde kalmayı tercih edenler arasında olmalı değil midir? Zira dönüş iznine rağmen, Yahudilerin büyük çoğunluğu Babil’de ve yerleştikleri diğer bölgelerde⁴⁸ kalmayı tercih etmişlerdir.⁴⁹

⁴⁴ Smith, s.219; David Biale, “Introduction to Part One: Mediterranean Origins”, *Cultures of Jews/A New History*, (ed. D. Biale), Schocken Books, NewYork, 2002, s.5.

⁴⁵ Bkz. Ezra 2/19.

⁴⁶ Geri dönüş yolunca Kudüs’te mabede hizmet edecek Levi oğullarından kimsenin olmadığı fark edilip, onları yolculuğa ikna çabaları katılımın boyutu hakkında bir fikir vermektedir. Bkz. Ezra 8:15–20.

⁴⁷ Knud Jeppesen, “Exile A Period-Exile A Myth”, *Leading Captivity Captive! ‘The Exile’ as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 139-144; Thomas L. Thompson, “The Exile in History and Myth:A Response to Hans Barstad”, *Leading Captivity Captive!‘The Exile’ as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 101-118.

⁴⁸ Örneğin Yemen Yahudileri, Kudüs’e dönüş için yapılan çağrıya uymamış, bunun kurtuluş için doğru bir zamanlama olmadığını, ikinci kez yapılan mabedin de yeniden yıkılacağını düşünmüşlerdir. Bkz. Bat-Zion Eraqi Klorman, *The Jews of Yemen in the Nineteenth Century: a Portrait of a Messianic Community*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1993, s. 167.

⁴⁹ Jacob Neusner, “Exile and Return As The History of Judaism”, *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 222; Sanders, s. 39.

Sürgün ve sonrası dönemle ilgili çalışmalarda bulunan bir araştırmacının, tarihi "geçmişte meydana gelmiş olaylar veya olaylar zincirinin yeniden kurgulanması"⁵⁰ şeklindeki tarifi, "Tanah'taki sürgün hikâyesinin, taraflardan birisinin görmezden gelinerek sürgüne gidenler lehinde yeniden kurgulanmış olup olmadığı" sorusunu akla getirmektedir.

Sürgün döneminde uzun yıllar, önce Babil ve sonrasında Pers hâkimiyeti altında bulunan Yahuda Krallığı'nın iki kabilesinden, tekrar kutsal topraklara dönmeyi kabul eden çok az sayıdaki Yahudinin nasıl olup da dinî ve siyasî yapılanmada çok önemli başarılar sağladıkları araştırılmaya değerdir.



Exile Metaphor in Judaism: An Evaluation in the Context of the Myth of "the Empty Land" and "the Fig" Comparison

Citation/©: Kurt, Ali Osman, (2008). Exile Metaphor in Judaism: An Evaluation in the Context of the Myth of "the Empty Land" and "the Fig" Comparison, *Milel ve Nihal*, 5 (3), 257-267.

Abstract: In the Jewish history, it was happen a lot of declines and deviations through wars and exiles. Exiles in the period of Assyria, Babylon and Rome influenced remarkable effects on the Jewish life and mind. Exiles caused great decays in the Jewish religious thoughts. After the return from Babylon to Jerusalem occurred some conflicts between returnees and "people of the land", that is the Jews who remained in Judah during to exile. In point of them these events was difficult than from captivity. They was considered "foreign" and excluded from community by returnees.

It is said that all Jews was deported to captivity, the land was completely empty, and consequently true Jews only who deported and returned. Prophet Jeremiah praised who had been exiled as "good figs" and criticized who hadn't been exiled as "bad figs".

Key Words: Judaism, Samaritans, Jeremiah, exile, fig, holy race (zera kodeş).



⁵⁰ Becking, s. 41.



Женщины-узницы

Toplama Kampındaki Yahudi Kadınlar, Polonya 1945.

Asurî Göçleri ve Kimlik Arayışı

Hakan OLGUN*

Atıf/©: Olgun, Hakan, (2008). Asurî Göçleri ve Kimlik Arayışı, Mîlel ve Nihal, 5 (3), 269-301.

Özet: İsa'nın dilini kullandıklarıyla övünen Asurîler, tarihsel Mezopotamya'nın kadim uygarlıklarının nesilleri olarak bilinmektedir. Dini aidiyetleri Hıristiyanlık olan Asurîler, kristolojik çekişmeler neticesinde Batı Hıristiyanlığından koparak asırlarca Müslüman egemenliği altında yaşamışlardır. Ne var ki bu kadim medeniyetin sonraki kuşakları Ortadoğu'da yaşanan büyük savaşların ve modern çağın ideolojik ve politik akımlarının etkisiyle ana coğrafyalarından koparak Mezopotamya'yı terk etmiş ve Batı'da göçmen topluluklar durumuna düşmüşlerdir. Başlangıçta ekonomik güçlüklerle mücadele eden Batı'daki Asurî göçmenler, kısa sürede doğu Hıristiyan geleneği ile millî ve etnik kimliklerini birleştirerek güçlü bir Asurî diasporası oluşturmuşlardır. Diasporadaki Asurîler, bir gün ana coğrafyalarına dönecekleri umudunu içlerinde yaşatmaktadırlar.

Anahtar Kelimeler: Asuri, Süryani, diaspora, Doğu Hıristiyanları.

Giriş

Mezopotamya, Akad, Babil, Asur ve Fenike'nin oluşturduğu ve birbirine benzer uygarlıkların kültürel birikimleri üstünde yüksek-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

len köklü bir tarihin ana vatanıdır. Hıristiyanlıktan önce Mezopotamya'da, giderek birbirine karışan ve tümü aynı Sâmi kökene dayanan milletler yaşamıştır. Sâmi iktidarının son kalesi Yeni Babil (Kalde) İmparatorluğu MÖ. 538'de yıkılıncaya kadar birbirlerine üstünlük kurmaya çalışan Asur, Babil ve Arâmiler, bu tarihten sonra yabancı güçlerin egemenliğini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bu durum akraba uygarlıklara sahip olan tüm bu halkları birbirine daha çok yakınlaştırmıştır. Hıristiyanlık, bu birleşmeyi sağlamaştıran bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Makalede Mezopotamya halklarının Hıristiyanlığı kabulünden teolojik bölünmelere, İslam idaresi altında yaşadıkları dönemlerden 19. yüzyılda başlayıp günümüze kadar devam eden göçlerine kadar uzanan tarihsel süreçleri ele alınacaktır. Bu toplumların diasporadaki dini, ekonomik ve sosyal tecrübeleri ile ana coğrafyalarına geri dönüş idealeri tespit edilecektir.

Teolojik Bölünme ve İsimlendirme Sorunu

Mezopotamya tarihinde çok sayıdaki medeniyetin yer almış olması, bu bölgede yaşayan milletlerin günümüzde ortak isimle nitelendirilmesini güçleştirmektedir. Bu isimlendirme sorunu, bir yandan kristolojik tartışmalar nedeniyle dini gerekçelere dayanırken diğer yandan milli kimlik arayışı bakımından etnik tanımlamalara dayanmaktadır. Dolayısıyla isimlendirme sorunu, öncelikle 5. yüzyılda ortaya çıkarak 16. yüzyıla kadar uzanan teolojik tartışmalar temelli isimlendirmeler ile 19. yüzyıldaki misyon çalışmaları ve oryantalistik tanımlar çerçevesinde ve daha çok etnik kökene vurgu yapan isimlendirmeler temelinde ortaya çıkmaktadır.

Mezopotamya uygarlığı içinde ortaya çıkan Hıristiyan toplumlar, köken itibarıyla Irak, İran, Suriye, Lübnan ve Türkiye gibi Orta Doğu ülkelerinde yaşamakta ve ana coğrafyaları olarak Hakkâri dağlarından Musul'a kadar olan bölgeyi işaret etmektedirler. Hıristiyanlığa ilk inananlar ve İsa'nın dilini konuşanlar olduklarını ifade eden bu toplumlar Hıristiyanlığı kabullerinin İsa'dan sonraki ilk yüzyıl içinde gerçekleştiğine inanmakta ve bu durum tarihsel süreç içinde şöyle öykülenmektedir: Kudüs cemaatinin misyon ça-

lışmaları sonucunda Antakya'da bazı putperestlerin Hıristiyan olduğu haberi Kudüs'e gelir. Bunun üzerine Petrus tarafından Antakya'ya gönderilen Barnabas, burada bir Hıristiyan topluluğu oluşturulur ve "Mesihî" (*Hıristiyan*) adı ilk kez burada kullanılır (Res. 10:20).¹ Ardından Petrus, 34 yılında Antakya'ya gelerek burada Antakya kilisesini kurar. Kudüs'ün 70 yılında Titus tarafından yıkılması, buradaki cemaatin Doğu Ürdün'deki Pella'ya göç etmesi ve Roma'nın baskıları yüzünden misyon çalışmalarına ara verilmesi nedenleriyle Antakya, Hıristiyan dünyasının önemli bir merkezi durumuna gelmiştir.² Bu merkez, ırk ve kültür ayrımına dayanmadan ve politik destekten uzak bir yapılanma ile misyon faaliyetlerini yürütmeye çalışmıştır. Roma İmparatorluğu'nun hâkim olduğu coğrafyada Antakya, Roma ve İskenderiye'den oluşan üç merkez kendilerine yakın yerleşim yerlerinde kiliseleşme çalışmalarına hız vermiştir. Bu çalışmalar putperest Roma İmparatorluğu'nun hışmına uğramakta gecikmemiştir. İmparatorluk, Hıristiyanlığı kendi geleceklerini tehlikeye düşüreceği gerekçesiyle bu yeni inancın yayılmasını sert uygulamalarla engellemeye çalışmıştır.

Hıristiyanlığın Batı Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olması, Hıristiyanlar üzerindeki dini baskıları sona erdirmiş fakat bu kez teolojik bölünmeler sorunu ortaya çıkmıştır. İsa Mesih'in çift tabiatlı (diyofizit) ya da tek tabiatlı (monofizit) olduğuna ilişkin kristoloji tartışmaları bu teolojik bölünmenin kaynağını oluşturmaktadır. Antakya Süryani Ortodoks Kilisesi'nin özerk bir kilise haline gelmesine kadar uzanan konsiller zincirinde, öncelikle 431 yılındaki Efes Konsili'ne kadar İsa'nın tabiatı üzerinde şiddetlenen tartışmalar, Antakya Kilisesi bünyesinde parçalanmalara yol açmış ve sonunda 451 yılında Kadıköy Konsili'nde alınan kararlar neticesinde bu kilise monofizit görüşü benimseyerek Bizans Kilisesi'nden ayrılmıştır. Monofizit görüş karşısında diyofizit görüşü benimseyen Nesturiler de kendi bağımsız kiliselerini kurmuşlardır. Bu nedenle 5. yüzyılda Efes Konsili kararlarını reddeden

¹ Mehmet Çelik, *Süryani Tarihi, I* (Ankara: Ayraç, 1996), ss. 51-52.

² Çelik, *Süryani Tarihi, I*, s. 53.

Konstantin patriği Nestoryus'un düşüncelerine tâbi olan "Nesturiler" (Doğu Süryaniler) ve Antakya Kilisesi'nin monofizit görüşlerini savunan Jacobus Baradeus taraftarı bağlamında "Yakubiler" (Batı Süryaniler) olarak iki farklı kilise yapılanması ortaya çıkmıştır.

5. yüzyılda Efes Konsili'nden başlayarak 16. yüzyıldaki misyonerlik çalışmalarıyla devam edecek olan bölünmeler Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı olanlar ve olmayanlar şeklinde iki farklı yönde pek çok kilisenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Süryani Ortodoks Kilisesi ve Nesturi Kilisesi, kristolojik tartışmalar sürecinde Roma'dan bağımsızlaşan kiliselerdir. Ardından Bizans imparatorunun baskı ve zulmünden korkarak Kadıköy Konsili kararlarını benimseyen Süryaniler'den oluşan ve "kralın yandaşları" anlamını işaret eden Malkoye Melkit topluluğu ortaya çıkmıştır. Bu topluluk 7. yüzyılda yine teolojik sebeplerden dolayı bir bölünme daha yaşamış ve Marunit Patrikliği adı verilen bağımsız bir patriklik kurulmuştur. Bu patriklik 13. yüzyılda papalığa bağlanmıştır.³ 16. yüzyılda ise Nesturi Kilisesi içindeki bazı grupların papanın otoritesini kabul ederek Roma'ya bağlanmalarıyla birlikte Keldani Kilisesi kurulmuştur. Keldani Kilisesi, Doğu'da yaşayan, fakat tarihte ilk defa Roma'daki papalığa bağlanmayı kabul eden kilise olması nedeniyle özel bir yere sahip olmuştur.⁴ Papa tarafından "Doğu Patriği" olarak ilan edilen bu kiliseye Kaldeliler anlamında "Keldaniler" adı verilirken Katolikleşmeye yanaşmayarak eski inançlarında kalan Nesturilere "Asuriler" denmiştir.⁵ Yakubiler'den Roma Katolisizmi'ne geçenler ise "Süryani Katolik" olarak adlandırılmıştır. 19. yüzyılda Süryani Ortodoks Kilisesi içindeki bir ihtilaf nedeniyle bu kiliseden ayrılarak Roma'ya bağlanan Katolik Süryaniler ortaya çıkmıştır. Süryani Ortodoks Kilisesi de bu ayrıma dikkat çekerek kendini "Süryani Kadim Ortodoks Kilisesi"

³ Bülent Şenay, "Ayrılmış Doğu Kiliseleri", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: DİB Yayınları, 2007), s. 137.

⁴ Kadir Albayrak, "Ermeni, Süryani ve Keldani Kiliseleri", *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 151.

⁵ Şinasi Gündüz, "Keldani Kilisesi", *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi, 1998), s. 217.

olarak adlandırmıştır. Bu kiliselere daha sonra Batılı misyonerlerin etkisiyle küçük de olsa bir Süryani Protestan topluluğu eklenmiştir. Dolayısıyla ilk kilise geleneğini sürdüren Süryani Ortodoks Kadim Kilisesi'ne tarihi süreç içinde altı kilise daha eklenmiştir. Bunlar, Nesturi, Melkit, Marunî, Keldani, Süryani Katolik, Süryani Melkit, ve Süryani Protestan kiliseleridir.⁶

Bu teolojik bölünmelerin yansıra haçlı seferleri ve Moğol istilasları, tarih içinde bu kiliseleri zayıf düşüren diğer olaylardandır. Bu saldırılar neticesinde bölgenin manastırları, kiliseleri, din adamları ve okulları tamamen tahrip edilmiştir.⁷ Mezopotamya'nın doğu bölgesindeki Nesturi kilisesi mensupları ulaşılması güç dağlara kaçıp sığınırken batı bölgesindeki Yakubiler büyük kayıplar vermişlerdir. Moğol baskısı Osmanlı'nın bölgeye ulaşmasına kadar devam etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyılda bu bölgeye yerleşmesi ve o zamana kadar bölgede yaşayan Hıristiyanlar için önemli bir istikrar sağlamıştır.⁸

Osmanlı ve İran sınırlarında yaşayan Hıristiyanlar özgün dini ve kültürel geleneklerini uzun süre korumayı başarmıştır. Ancak 19. yüzyıldan itibaren Batılı kolonizasyon sürecinin arkeolog ve misyoner öncüleri tarafından yeniden keşfedilen buradaki Hıristiyan kiliseleri, kültürel bütünlükleri bağlamında köklü bir değişime maruz kalmıştır. Batı Hıristiyanlığının bölgedeki bu girişimi, ana coğrafyanın güvensizliğinde etkili olmuş ve günümüze kadar devam eden dağılma süreci başlamıştır. Nitekim diaspora öncesinde bu bölgenin Hıristiyan toplumları, özellikle teolojik farklılaşmaları istismar eden İngiltere, Amerika ve Rusya'nın politikalarına alet edilmişlerdir.⁹

Kolonizasyon öncüsü ülkelerin bölge üzerindeki politik planları kısa sürede misyonerlik çalışmalarıyla birleşmiştir. Nitekim

⁶ Albayrak, "Ermeni, Süryani ve Keldani Kiliseleri", s. 150.

⁷ Ahmet Taşğın, *Süryaniler ve Süryanilik, IV*, haz. A. Taşğın vd. "Son Süryani Göçü" (İstanbul: Orient, 2005), s. 81.

⁸ Yakup Bilge, "Süryaniler ve Türkiye'deki Durumları", *Birikim*, 1995, 71-72, s. 166.

⁹ Eden Naby, "The Assyrians of Iran: Reunification of a "Millat," 1906-1914", *International Journal of Middle East Studies*, 8, 1997, s. 237.

Roma Katolik ve Amerikan Protestan misyon hareketleri 1835'te öncelikle Nesturilere ulaşmıştır. Hıristiyan misyon hareketleri Batı Hıristiyanlığının mezhep farklılıklarını içeren Batılı eğitim modelini bu topluluğa sunduğunda Nesturilerle birlikte bölgenin diğer kiliselerinin kendi aralarındaki birliği önemli zarar görmüştür. Çünkü misyonerlerin Batı dilleri bu toplumların eğitim sürecine dâhil olmuş, böylece edebiyat ve tarih konularında orijinal kaynaklardan faydalanma imkânı azalmıştır. Batılı misyonerlerin getirdiği ve içinde genellikle Batı Hıristiyanlığına has mezhep farklılıklarına dayalı öğretilerin yer aldığı metinler kaynak olarak kullanılmıştır. Buna bağlı olarak bölgenin Hıristiyan geleneği içinde yer alan kilise hukukuna dayalı medeni hukuk metni olan "Sunhadus"a bile Batılı eğitim alan yeni nesil Hıristiyanların ulaşması önemli ölçüde zorlaşmıştır. Mezhep farklılıklarına dayalı eğitimin etkisiyle geleneksel kültürle olan bağlar zayıflamış ve bu toplumların kendi kültürel temellerinden ve dini geleneklerinden uzaklaşmasının yolu açılmıştır.¹⁰ Batılı misyonerler doğrudan ya da dolaylı olarak bu bölgedeki Hıristiyanların toplumsal birliğinin sağlanması veya bu sürecin devam ettirilmesinden çok bu toplumları yerel destekçileri haline dönüştürmek suretiyle Batılı devletlerin amaçlarına hizmet etmişlerdir. Özellikle Nesturiler üzerinden bölgenin Hıristiyan kiliselerine yönelik misyon çalışmaları ile bu toplumların Müslüman coğrafya üzerindeki planları için dini öncüler olarak kullanılması tasarlanmıştır.¹¹

Bölgedeki Hıristiyan kilise mensuplarına yönelik etnik kimlik tasarımı çabaları da kolonizasyon ve oryantalizm döneminin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Nesturi ve Keldaniler için "Asurî" ismi etnik bir nitelikte kullanılmış ve bu topluluklar için Asurî isminin Hıristiyanlık öncesine kadar uzandığı vurgulanmıştır. Ancak "Asurî" kavramının kullanımının çok yeni olduğu, özellikle 19. yüzyılda Asurî, Keldani ve Nesturi konularını inceleyen Batı'daki çok sayıdaki yayının oryantalist araştırmalar, misyonerlik çabaları ve kolonileşme döneminde Asurî etnik kimliğinin

¹⁰ Naby, "The Assyrians of Iran", ss. 239-240.

¹¹ Naby, "The Assyrians of Iran", s. 249.

tesisi ile bağlantılı olduğu oldukça yaygın bir kanaattir.¹² Bu Hıristiyan kiliseleri açısından “Asur” kavramının tarihsel ve etnik kökenliğine vurgu yapan Batılı misyoner ve oryantalistlerin yanı sıra, bölgedeki diğer bir etkin güç olarak Rusya’nın da söz konusu toplumun kimlik oluşumuna katkı sağlayan bir çaba içinde olduğu bilinmektedir. Rusya 19. yüzyılda Doğu kiliseleri üzerinde ve bu kiliselere mensup insanların yaşadıkları bölgede nüfuz sahibi olmuştur. Rusya ile İran arasındaki çatışmalardan etkilenen Urmiye bölgesindekiler başta olmak üzere bir kısım Nesturi ve Keldani, içinde buldukları coğrafyanın olumsuzluğu karşısında Rus Ortodoks Kilisesi’nin birleşme çağrılarına olumlu cevap vermişlerdir. Böylece Nesturi ve Keldani Hıristiyanlar kendilerini Osmanlı’dan özgürleştireceğini umuduyla Kafkasya üzerinden Rusya’nın himayesine göç etmişlerdir. Rusya da zaman içinde Nesturi ve Keldanilerin toplumsal kimliklerini dinsel aidiyetlerinden ayırarak etnik kökene atfetme çabası içinde olmuştur. Özellikle seküler düşünürlerin Nesturi ya da Keldani gibi kendi kilise temeline dayalı aidiyet tanımından çok “Asur” kimliği üzerinden milliyetçi ve etnik bir köken tanımı geliştirmelerinde Rusya gerekli koşulları sağlamıştır.¹³

¹² Şener Aktürk, “Perspectives on Assyrian Nationalism”, *Hemispheres: Tufts University Journal of International Affairs*, 2002, ase.tufts.edu/hemispheres/2002/Akturk.doc, s. 2.

¹³ Rusya’nın Nesturi ve Keldani toplumları üzerindeki etkisi hakkında bkz. Aziz S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (London: Mathuen&Co Ltd., 1968), s. 281; Naby, “The Assyrians of Iran”, s. 41. “Asuri” nitelemesine karşı özellikle Süryani kilisesi mensuplarının yoğun tepkisi bir Süryani tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “‘Asurî’ adı, bir İngiliz Protestan uydurması olarak ancak 1900 yılına kadar geri gitmektedir. Kötü niyetli politik sebeplerle Musul bölgesindeki Nasturilere 1919–1920 yıllarında bu isim verilmişti. Süryaniler kendilerini bu yabancı isimle nitelemezler. Nasturiler milliyetçilik uğruna pek çok acı ve ıstıraba uğramışlardır. Eğer Yakubiler aynı kaderi paylaşmak istemiyorlarsa kendilerini Asurî milliyetçilik hareketinden uzak tutması gerekir. Robert DeKelaite, *The Origins and Developments of Assyrian Nationalism*, Assyrian International News Agency, Books Online, www.aina.org, s. 20. “Asurî” kavramının oluşturulması gayretlerine ortak etimolojik köken tespiti çerçevesinde “Asurî” ve “Süryani” terimlerinin ele alınışı da eklenmelidir. Bu iki kavramın aynı etimolojik kökenliliğine işaret eden bu çalışmalarda öne çıkan en yaygın iki kanaatten birisi “Asur” sözcüğünün sonuna Yunanlılar tarafından bir “y” harfinin eklenmesi ve zaman içinde baştaki “a” harfinin düşmesi ile “Asur”un “Süryani”ye dönüştüğü; diğeri ise özellikle Ermeni metinlerinde “Süryani” söz-

5. yüzyıldan günümüze kadar teolojik gerekçeler, misyonerlik çalışmaları ve oryantalizm çerçevesinde söz konusu kiliselere mensup Hıristiyanların Nesturi, Keldani, Süryani, Asurî ve Arâmî adlarıyla nitelenmelerine şahit olunmuştur. Esasen “Süryani” kavramı daha çok Hıristiyanlıkla bağlantılıdır ve yukarı Mezopotamyalıların Hıristiyanlığı benimsedikten sonra edindikleri bir addır.¹⁴ Başka bir deyişle, “Süryani” kelimesi Babil, Kalde ve Asur unsurlarının Hıristiyanlıktan sonraki nitelemesini ifade eder. Günümüzde diaspora bağlamında kullanılan “Asur” kavramı ise tarihsel olarak çok eskiye gitmekle birlikte özellikle etnik bir kimlik oluşturma bağlamında kolonizasyon çağının bir tanımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla etnik kimlik oluşturma açısından “Asurlu” adlandırması, Hıristiyanlıktan önceki dönem ile sonraki dönemi birbirine bağlayan bir nitelik kazanmıştır. Bu kiliselerin mensuplarının diasporada kilise merkezli bir bilinç oluşturmaya niyetiyle öne çıkan “Arâmî” kavramının kullanımı ise daha yenidir. Bu üç niteleme de aynı halkı içermesine rağmen tarihçiler sıklıkla “Asur” ve “Süryani” sözcüklerini kullanmaktadır. Fakat teolojik farklılaşmalardan ziyade göç ve diaspora bağlamında ele alacağımız bu toplumun, aslında 19. ve 20. yüzyıllarda maruz kaldıkları misyonerlik, kolonizasyon ve oryantalizm sürecinde “Asurî” adının daha ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Diasporadaki etnik kimlik tanımlamasında da “Süryani” kavramının yanı sıra, fakat ondan daha güçlü bir şekilde “Asurî” kavramı öne çıkarılmaktadır. Dolayısıyla daha çok diasporadaki Nesturiler ile Keldanileri nitelemekle birlikte teolojik ve tarihsel farklılıklar göz ardı edilerek Süryaniler için de “Asurî” nitelemesi kullanılmaktadır. Bunun sonucunda, Batı’daki Süryani, Nesturi ve Keldani kiliselerinin mensuplarına yönelik göç, diaspora ve entegrasyon gibi sosyolojik çalışmaların pek çoğunda özel kilise adlandırmaları göz ardı edilerek yaygın olarak

cüğünün başına telaffuz açısından “A” harfinin eklenmesi ile “Süryani”nin “Asori” ve “Asur”a dönüştüğü dile getirilmektedir. Bkz. John Joseph “Assyria and Syria: Synonyms?”, *Journal of Assyrian Academic Studies*, 11 (2), 1997, s. 39. Asurî ve Süryani kelimelerinin ortak etimolojik kökene dayandıran teoriler hakkında bkz. Robert Rollinger “The Terms ‘Assyrian’ and ‘Syria’ Again”, *Journal of Near Eastern Studies*, 65 (4), 2006, ss. 283-287.

276 ¹⁴ Aziz Günel, *Türk Süryanileri Tarihi* (İstanbul: Oya Mat. 1970), ss. 30.

“Asurî” nitelemesi kullanılmaktadır. Bu çalışmalarda Asurîlerin, Keldani, Nesturi ve Yakubileri ifade edecek şekilde ve farklı kilise mensuplarının ancak ortak etnik köken ismi olarak kullanılan “Asurî” kavramıyla ele almanın doğru olacağı düşünülmektedir.¹⁵ Bu makalede de bahsedilen gerekçeler doğrultusunda ve özel kilise adlarının ifade edilmesi zorunluluğu dışında söz konusu kiliselerin diasporadaki mensupları için “Asurî” nitelemesi kullanılacaktır.

B- Göçler

Asurîlerin 19. yüzyılın başlarında başlayıp günümüze kadar devam eden ana coğrafyalarından Batı ülkelerine yönelik göçlerinin temel olarak ekonomik, sosyal ve siyasi nedenlere bağlı olduğu bilinmektedir. Bazen bu nedenlerin sadece birisi göçlere yol açarken genellikle söz konusu gerekçelerin her biri bir yönleriyle göç hareketlerini hızlandırmıştır. Asurîlerin göç süreçlerini ana hatlarıyla gerekçeleri bağlamında üç kategoride sınıflamak mümkündür.

(i) İlk Göç Dalgası

Asurîlerin ana coğrafyalarından Batı ülkelerine yönelik çıkışlarının 19. yüzyılın ilk dönemlerinde başladığı bilinmektedir. Bölgenin ekonomik açıdan bir gelecek vaat etmemesi üzerine iş gücüne sahip genç Asurîlerin bireysel göçleri başlamıştır. Asurîlerin ilk göç dalgası daha çok Amerika Birleşik Devletleri’ne (ABD) yöneliktir. Bu ilk göç hareketi yoğun olarak I. Dünya Savaşı’nın öncesinde ve daha çok ekonomik sebeplerle başlamıştır. Açıkçası yoksulluk, Asurîleri ana coğrafyalarını terk etmeye zorlamıştır. Temel olarak Tur Abdin ve Hakkâri sınırlarına sıkışmış olarak yaşayan, tecrit edildiklerini hisseden ve fakirleşen Asurîler için bu göç girişimi yeni bir gelecek aramanın yolu olmuştur. Başlangıçta eğitim düzeyi düşük ve vasıfsız işçi konumundaki Asurîlerin çalışabilir erkek bireyleri, başta ABD olmak üzere diğer Batı ülkelerine göç ederek

¹⁵ Vahram Pettorsan, “Assyrians in Iraq”, *Caucasian Centre for Iranian Studies*, 10 (1), 2006, s. 113.

belli bir ekonomik seviyeye ulaştıktan sonra ailelerini yanlarına almışlardır.¹⁶

Asurîlerin ABD'ye göç etmeleri 1870'lere dayandırılmakla birlikte göçün daha eski tarihlere kadar uzanacağı varsayılmaktadır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren az çok devam eden Asurî göçü, sonraki yıllardaki güvensizlik ortamına paralel olarak artarak devam etmiştir. Bu ilk göç dalgası içinde daha çok ABD ve Kanada'ya yönelik olan göç hareketinde yer alan Asurîler, başta tarım ve sanayi bölgeleri olmak üzere göç edilen ülkenin pek çok eyaletine yerleşerek buralarda işçi ve sanatkâr olarak çalışmıştır.¹⁷

İşçi göçü olarak ortaya çıkan bu ilk göç hareketi sonrası Batı ülkelerinde gruplaşan Asurîlerin henüz bir diaspora bilincine sahip oldukları söylenemez. Batı'daki Asurî diasporasının, I. Dünya Savaşı sırasında ve II. Dünya Savaşı sonrasında etnik, dini ve kültürel gerekçelere dayalı ikinci ve üçüncü Asurî göç hareketleri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir.

(ii) İkinci Göç Dalgası

I. Dünya Savaşı, söz konusu bölgenin tarihi sınırlarını ve toplumlar arasında yüzyıllara dayalı ilişki düzenini kökten değiştiren bir etki sağlamıştır. 1914-1933 yılları arasında Ortadoğu'da yaşanan büyük kaoslar, sadece bölgede yaşayan Müslümanları değil Asurîleri de derinden etkilemiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Asurîlerin Osmanlı'ya savaş açan Batılı müttefik devletler yanında yer aldıkları bilinmektedir. Bu taraftarlığın en bariz sebebi, müttefik devletler tarafından Asurîlere kendi ana coğrafyaları üzerinde otonom bir idari bölgenin tahsis edileceği vaadidir. Yüzyıllardır Osmanlı egemenliği altında yaşayan Asurîlere sivil ve politik hakların tanınacağı ve bölgede otonom bir idari bölge verileceği vaatleri, Batılı

¹⁶ Yoab Benjamin, "Assyrian in Middle America: A Historical and Demographic Study of the Chicago Assyrian Community", *Journal of The Assyrian Academic Society*, ss. 21-22.

¹⁷ Karen Dabrowska, *Geoff Hann, Iraq: Then & Now* (Guilford: Bradt Travel Guides Ltd.), 2008, s. 328.

müttefiklerin desteklenmesi için önemli bir gerekçe olmuştur.¹⁸ Asurîlerin bölgedeki müttefik güçlerin öncüsü olan İngiltere'ye yakınlaşmaları, çok geçmeden Hakkâri, Tur Abdin ve Urmiye'de asırlardır yaşayan Asurî toplumuna karşı kadim Müslüman komşularının şüphe ve endişe ile bakmalarına neden olmuştur. 1914-1918 yılları arasındaki savaş ortamı içinde Asurîlerin büyük can ve mal kayıplarına uğradıkları bilinmektedir. Bu baskılardan kurtulmayı başaran Asurîler, son çare olarak o dönemde İngiliz güçlerinin elinde bulunan Irak'a sığınmışlardır.¹⁹ Irak'taki kamplarda çok zor şartlar altında yaşayan Asurîler, başta ABD olmak üzere diğer ülkelere göç etmeye başlamışlardır.

Savaş bittiğinde İngiltere'nin, Asurîlerin sivil ve dini haklarını koruma yönünde verdiği güvenceden vazgeçtiği fark edilmiştir. Özellikle Paris Barış Konferansı'nda diğer katılımcılarla birlikte İngiltere de siyasi anlamda bir Asurî milliyetini tanımayı reddetmiştir. Bununla birlikte 1925'te Milletler Cemiyeti, Irak'ın idaresini İngiltere'nin mandasına vermiştir. Böylece Asurîlere karşı vaatlerini yerine getirme imkânını elde etmesine rağmen İngiliz otoriteleri Irak'taki Asurîleri hem siyasi bir otonomi hem de sivil eşitlik beklentilerinde hayal kırıklığına uğratmıştır. Bu vaatlerin gerçekleşmesinden umudunu kesen Asurîlerin bir kısmı diğer Ortadoğu ülkelerine bir kısmı ise politik ve dini özgürlükler ve fırsatlar ülkesi olarak gördükleri Avrupa ülkeleri ve Amerika'ya yönelik mevcut göç hareketlerini yoğunlaştırmış ve özellikle 1925 yılına kadar bu istikametlere göç akınları devam etmiştir.²⁰

Asurîler için I. Dünya Savaşı'ndaki politik çıkar hesaplarının yol açtığı sosyal kaos ortamı henüz bitmeden 1933'de bölgede yeni bir kriz dalgası daha yayılmıştır. 1933 yılı, Irak üzerindeki İngiliz mandasının bittiği tarihi ifade etmektedir. İngiliz mandası sona erdiğinde, Irak'taki Asurîlerin büyük çoğunluğu kendilerini hâlâ ka-

¹⁸ Yearbook 1996: Unrepresented Nations and Peoples Organization, ed. Christopher A. Mullen, J. Atticus Ryan (Boston: Maritonus Nijhoff Publishers, 1997), s. 51. Benjamin, "Assyrian in Middle America", s. 23.

¹⁹ Benjamin, "Assyrian in Middle America", s. 23.

²⁰ Benjamin, "Assyrian in Middle America", ss. 24-25.

lıcı bir temel üzerine yerleştirilmeyen mülteciler olarak görmüşlerdir.²¹ Iraklılar Asurîleri, İngilizlere askeri destek verdikleri ve Iraklılara karşı bu askeri harekâta yer aldıkları için çok olumlu bir tutumla karşıladıkları söylenemez. Esasen Irak krallığı, Hıristiyan topluluklarına kendi medeni hukuk meselelerinde yasal bir hak tanımaya isteksiz değildir. Fakat genel olarak Asurîler, kendi iskânları için ve kendi geleneksel adetlerine göre idare edilecekleri bir bölgenin tahsis edilmesini istemişlerdir.²² Bu talepleri adına Asurîlerin Irak ordusuyla bir süre çatışma içinde olmuşlar ve bu son çatışmalar Asurîlerin ana coğrafyalarındaki varlık mücadelelerindeki umutlarını oldukça azaltmıştır. Hatta 1933 yılı, Asurî birliği umudunun nihayetini ifade etmektedir.²³ Kuzeyde ise savaş sonrasında kurulan yeni Türk devleti bağlamında Lozan Antlaşması'nda "azınlık" statüsü talebi olmayan Süryani ve Keldani kiliseleri patriklik merkezlerini Türkiye'den taşımışlardır. Örneğin Süryani patriklik merkezi 1934'de Şam'a nakledilmiştir.²⁴

I. Dünya Savaşı sırasındaki çatışmalar ve savaş sonrasında bölge ülkelerinin milliyetçi ve ulus devletçi yapılanmaları, Asurîlerin bölgeden göçüne yol açan en önemli nedenini ifade etmektedir.

²¹ Bu dönemde İngiltere'nin Asurîlerin yerinden edilmelerinden ne denli sorumlu oldukları, dönemin ABD basınında şu şekilde değerlendirilmiştir: "I. Dünya Savaşı sırasında Asurîler müttefikler tarafından Müslümanlara karşı savaşmaya teşvik edilmişlerdir. Bu savaş, sadece dini prensiplerden dolayı değil kendini koruma amacının yanı sıra politik ve ırki gerekçelere de dayanmaktadır. Fransa ve İngiltere, bölge ülkelerini mandaları altına alırken bu sürecin zorluğunu Asurlular yaşamıştır. Eğer müttefikler onları Müslümanlarla baş başa bıraksalardı, Müslümanlarla bir şekilde anlaşabilirlerdi. Fakat bu imkân oluşmamıştır. Bu halk çok sadıktır ve sadakatleri onlara pahalıya mal olmuştur. Fransa ve İngiltere bu bölgeyi mandasına alırken Asurîlerin ABD'ye göçleriyle bu milletin önemli bir sorumluluğu ABD'ye verilmiştir. Avrupa'nın bölge üzerindeki hatası ABD'ye iki şekilde sorumluluk yüklemiştir. Birincisi, yardım organizasyonları ile savaş mağduru olan insanların besin ve barınak ihtiyaçlarını sağlamak; ikincisi ise henüz göç eden veya göç yolundaki aileleri ABD'ye ulaşıp burada yerleşmelerini sağlamak." Paul Shimmmon, *Assyrian Immigration, The New York Times* (1 Mayıs 1922 sayılı nüsha). <http://www.nytimes.com/ref/membercenter/nytarchive.html>

²² Edward Every, "Asurîler", çev. S. Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1), 2005, s. 104.

²³ Mordechai Nisan, *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression* (North Caroline: McFarland & Company, 2002), s. 190.

²⁴ Taşğın, "Son Süryani Göçü", s. 81.

Bu ikinci göçün özelliği, aile ve kabile göçleri şeklinde gelişerek birincisinden daha kapsamlı olmasıdır. Avrupa ülkelerinden daha çok ABD kentlerine yönelik olan bu ikinci dalga göç yönünün belirleyici unsuru olarak, ABD'nin I. Dünya Savaşı sonrasında İngiliz politikası karşısında Asurî göçmenlerle daha yakın bir ilişki içinde olması gösterilebilir.

(iii) Üçüncü Göç Dalgası

Batı ülkelerini yoğun olarak etkileyen II. Dünya Savaşı, geçici de olsa Asurîlerin Ortadoğu'daki ana coğrafyalarından göçlerini durdurmuştu. Fakat bu bölge uzun süredir ihtiyacı hissedilen politik düzenini sağlamış değildir. Özellikle İran'da II. Dünya Savaşı'nı takip eden karışıklıklar, Asurîlerin yaşadığı kırsal bölgelerde hayatı emniyetsiz kılmıştır.²⁵ İran'da 1952 yılındaki Muhammed Musaddık'ın milli hareketi bu ülkedeki Asurîlerin göçünü hızlandırmıştır. Öte yandan Irak'ta General Kasım liderliğindeki cunta, her ne kadar Irak'ta demokratik rejimi kuracağı vaadiyle Asurîlere özgürlük ve normal yaşamlarına dönme umudu aşılasa da durum değişmemiş ve ülke anarşiye boğulmuştur. Bu şartlar altında Irak'taki Asurîler için ülkeden kaçış en uygun seçenek olmuştur.²⁶ Dolayısıyla 1960'lı yıllarda giderek artan bu üçüncü göç dalgası, Asurîlerin Batı ülkelerine kitleler halinde yerleşmelerini ve ilk kez diaspora kavramı ve psikolojisi ile tanışmalarına neden olmuştur.²⁷

Irak'ta Arap milliyetçiliği, Türkiye'de ulus-devlet yapılanması, İran'daki iç kargaşalar Hıristiyan Asurîlerin uygun bir entegrasyon sağlama imkânını engellemiştir. Bölgedeki Hıristiyanlar için *zimmî* otonomisi artık Ortadoğu politik hesaplarında geçerli bir unsur değildir. Nitekim *millet* sistemi sona erdiğinden, dini azınlıklara müdahale etmek ya da onlara baskı sağlamak, çağdaş rejimlerin işleme yollarını güçlendiren ve meşrulaştıran bir yöntem olarak değerlendirilmektedir.²⁸ İki büyük dünya savaşı sonrasında yeniden kurulan politik dengeler arasında sıkışan Asurîler

²⁵ Every, "Asurîler", s. 105.

²⁶ Benjamin, "Assyrian in Middle America", s. 29.

²⁷ Bilge, *Süryaniler*, s. 9.

²⁸ Nisan, *Minorities in the Middle East*, s. 193.

için son dönemlerde Ortadoğu coğrafyasındaki belirsizlik ortamı da durumu güçleştirmiştir. 1980'lerdeki İran-İrak Savaşı ve 1990'daki Körfez Savaşı, yol açtığı milli ekonomik krizler nedeniyle Asurî göçünü artırmıştır. Bu dönemde Asurîler ABD, Avustralya, Kanada ve Avrupa'ya yoğun göç vermiştir. Asurîleri etkileyen diğer etken ise 1970'lerin ortalarında başlayıp 1990'lara kadar uzanan Irak ordusu ile Kürt toplulukları arasındaki çatışmalardır. Bu çatışmalardan doğrudan etkilenen Asurîler köylerini terk etmek zorunda kalmışlar, önce Bağdat, Musul ve Kerkük gibi kentlerdeki Asurîlere katılmışlar daha sonra Batı'ya dönük göç dalgalarına katılmışlardır.²⁹

Türkiye bağlamında ise 1960 yıllarındaki Avrupa'ya dönük işçi göçü dalgasına Türkiye'deki Süryani ve Keldani kiliselerinin mensupları da katılmışlar ve ülkeden çıkan ilk göçmenler 1967 yılında İsveç'e ulaşmıştır.³⁰ Elbette bu göçün öncelikli gerekçesi ekonomiktir. Süryani ve Keldani vatandaşlarının Türkiye'den göçüne neden olan bu gerekçeye, aynı yıllardaki Kıbrıs olayları neticesinde Hıristiyan azınlıklara gösterilen tepki de eklenmelidir.³¹ Az ya da çok Türkiye'den Batı'ya yönelik yıllar boyu devam eden güneydoğudaki Hıristiyan göçü, 1980'den sonra toplu göçlerle hızlanmıştır. Bu göçler resmi düzeyde ekonomik sebeplere bağlanırken, diğer sebeplerin varlığı da göz ardı edilmez. Örneğin Türkiye'nin güneydoğusundaki terör olayları ve güvensizlik ortamı bu dönemde başlayan yeni göç dalgasının sebeplerinden bir diğerini oluşturmaktadır. Öte yandan Süryani kilisesi mensupları Lozan Antlaşması kapsamında tesis edilen "azınlık" haklarına sahip olmadığından kendi okullarını kuramamış ve Süryanice'nin tamamen unutulması tehlikesiyle karşılaşmıştır. Bunun önüne geçmek için kiliselerde Süryanice kursları düzenlenmişse de kilise ve manastırlarda din ve dil dersi verilmesinde büyük zorluklar yaşanmıştır. Bu nedenle Hıristiyan din eğitimi sorunu, göçün önemli nedenlerinden birisi olarak gösterilmektedir.³²

²⁹ Benjamin, "Assyrian in Middle America", s. 30.

³⁰ Nisan, *Minorities in the Middle East*, s. 192.

³¹ Taşğın, "Son Süryani Göçü", s. 81.

³² İsa Karataş, "Türkiye'de Süryani Olarak Yaşamak", *Birikim*, ss. 158-159.

Türkiye'den Batı'ya yönelik Hıristiyan göçü, ekonomik nedenler, sosyal ilişkiler, uluslararası ilişkilerin iç politikaya yansımaları, anayasa ve uluslararası sözleşmelerden kaynaklanan hak ve özgürlüklerin fiilen kullanılmaması olarak sayılmaktadır.³³ Bununla birlikte Türkiye, özellikle Arap körfezinde yaşanan savaşlar nedeniyle bölgeden kaçan Keldani kilisesi mensuplarının sığındıkları bir ülke ya da Batı'ya yönelik göçlerinin çıkış kapısı olarak kullanılmıştır. Özellikle 1980-1991 yılları arasında Irak yönetiminin muhalif etnik gruplara yönelttiği baskı politikasından etkilenen Hıristiyanlar Türkiye'ye göç etmişler ve yaklaşık bir asır önce Hakkâri'den Irak'a sığınan Hıristiyanların torunları, bu sefer diğer etnik gruplarla birlikte sınırın Türkiye tarafında hayatta kalma mücadelesi vermişlerdir.³⁴

Diasporada Asurîler

Son iki yüz yıldır ABD ve Avrupa'ya göç eden Asurîlerini diaspora bilincine ulaşmalarında sosyo-ekonomik yaşamları, etnik kimlik arayışları ve kilise ile dini aidiyet tanımları belirleyici olmaktadır. Ana coğrafyada kalan Asurîlerin yüz yüze kaldıkları problemler, kendi aralarında mezhep ve fraksiyonlara bölünme, bölgede artan Arap milliyetçiliği, Arap toplumları içinde kültürel varlıklarını koruyamama olurken, diasporada en önemli endişe büyük göç dalgalarıyla yöneldikleri Batı toplumları içinde yok olmaktır.³⁵ Diasporadaki Asurîlerin özellikle Batı ülkeleri içinde asimilasyona direnme, kendini hem din hem de etnik aidiyet arayışlarına yöneltmiştir. Ancak diasporada dini ve etnik aidiyet arayışı, öncelikle sosyal

³³ Yakup Bilge, *Süryaniler: Anadolu'nun Solan Rengi* (İstanbul: Yeryüzü Yay., 1996), s. 96.

³⁴ Didem Danış, "İstanbul'da Iraklı Katolik Keldani Göçmenler: Transit Göç ve Uluslaşın Dini Ağlar", *Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri*, der. A. Kaya, B. Şahin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), ss. 524-525.

³⁵ Peter BetBasoo, "Brief History of Assyrians" <http://www.aina.org/aol/peter/brief.htm#1918>. Dünya Asurî Nüfusu ve Dağılımı: aina.org (Revised on April 1, 2007).

Irak	1,500,000	Kanada	23,000	Fransa	20,000	Belçika	15,000
Suriye	700,000	Gürcistan	15,000	İsveç	120,000	Ermenistan	15,000
Lübnan	100,000	İsviçre	10,000	Brezilya	80,000	Danimarka	10,000
İran	50,000	Yunanistan	8,000	Rusya	70,000	İngiltere	8,000
Ürdün	44,000	Avusturya	7,000	Avustralya	30,000	Hollanda	20,000
Türkiye	24,000	İtalya	3,000	Almanya	70,000	Diğer	100,000
ABD	400,000	Meksika	2,000	Y. Zelanda	3,000	Toplam	3,447,000

ve ekonomik açıdan göç ülkelerinde tutunmuş olmayı gerektirmektedir.

Sosyo-Ekonomik Yaşam

Üç aşamalı bir göç dalgası içinde ele aldığımız Batı'daki Asurî topluluğunun ilk göçünün daha çok ekonomik nedenlerle kaynaklandığı dikkate alındığında, Asurî göçmenlerin öncelikle ekonomik çaba içinde bulunduğu tahmin edilebilir. Nitekim bu çerçevede, Batı ülkelerine ilk göç dalgası içinde yer alan Asurîler, tarım alanları ve fabrikalar gibi daha çok beden gücüyle çalışılan alanlarda istihdam olmuşlardır. I. Dünya Savaşı yıllarında gerçekleştirilen ikinci göç dalgası içinde yer alan ve daha çok ABD ve Kanada'ya göç eden Asurîler için ilk göçmenlerin karşılaştığı durumdan farklı bir istihdam alanı olduğu söylenemez.

Esasen Asurîlerin Batı'ya yönelik ilk göç dalgaları, Batı toplumlarının sanayi toplumu ve kapitalist ekonomi yolunda ilerleyişleri sırasında meydana gelmiştir. Bu durum Asurîlerin kendi ana coğrafyalarından çok farklı bir sosyo-ekonomik süreci ifade etmektedir. Ortadoğu'daki ülkelerinde feodal üretim tarzının hâkim olduğu ilişkiler çerçevesinde yaşayan Asurîler, tümüyle kapitalist ilişkilerin hâkim olduğu Batı ülkelerinde, bu yeni durum karşısında bocalamışlardır.³⁶ Asurîlerin yoğun göçünün Avrupalıların enformasyon toplumuna geçiş dönemine rastlaması, bu sırada Avrupa'ya göç eden bütün gruplar üzerinde olumsuz etkilere yol açarak Asurîlerin göçten kaynaklanan sorunlarını daha da ağırlaştırmıştır. Çoğunlukla Ortadoğu ülkelerinden göç eden Asurîler, geldikleri ülkenin siyasal rejimi, dili, kültürü ve bakış açısının etkisini taşıdıklarından yeni ülkelerinde pek çok uyum sorunuyla karşılaşmışlardır.³⁷ Ancak zaman içinde misafir işçi vasfından mülteci statüsüne geçilmesine paralel olarak Asurîlerin tarım ve sanayi işçiliğinden zanaatçılara hatta küçük işverenlere dönüşme sürecine girilmiştir. Özellikle son otuz yıl içerisinde hizmet sektörüne dayalı belli bir ekonomik güce ulaşan Asurîler, 1990'lı yıllardan itibaren

³⁶ Bilge, *Süryaniler*, s. 9.

³⁷ Adnan Can, "Asuri/Süryani Göçü ve Etkileri", *Avrupa Birliği, Türkiye ve Asuri/Süryani Göçü Sempozyumu*, s. 4. <http://goc.bilgi.edu.tr/>

büyük yatırımlı ticaret girişimlerinde bulunmaktadırlar. İlk göç dalgasının yönü olan Amerika'da Asurîler, ekonomik yatırımlara daha erken dönemde başladıklarından zenginleşmiş toplumsal tabakalarını oluşturmuşlardır.³⁸ Böylece dini ve etnik kimliklerini canlandırma yolunda olan Asurî diasporası, göçmeni oldukları ülkelerin hem ekonomik hem de politik yaşamlarında yer almaya başlamışlardır. Başlangıçta ekonomik gayelerle Batı'ya yerleşen Asurî göçmenler yeni kuşaklar içinden pek çok bilim adamı, iş adamı ve hatta politikacı yetiştirmiştir. Asurî diasporasındaki sosyo-kültürel yaşamın geliştiğine dair en önemli örnek, Türkiye'den İsveç'e göç eden Süryani kilisesi mensuplarının politik başarısıdır. Türkiye'den göç ederek yoğun olarak İsveç'te Södertälje bölgesine yerleşen Hıristiyanlar başlangıçta, özellikle yerel basın tarafından oldukça olumsuz bakış açısıyla karşılanmıştır. Fakat bu topluluk kısa sürede bölgenin ekonomik işleyişinde yer alarak ev sahibi halk tarafından kabul görmeye başlamıştır.³⁹ Asurîler diasporada sahip oldukları sosyal ve siyasi haklara bakarak, varlık mücadelelerinin kendi milletlerinin politik bilimlerde eğitim görmüş insanların başarısıyla sürdürüleceğini düşünmektedir. Nitekim diasporada parlamentoya giren hatta İsveç hükümet kabinesinde bakanlık görevine atanan Süryani kilisesi mensubu göçmenler söz konusudur.⁴⁰

Göç, Asurîlerin geleneksel aile yapısını etkileyerek geniş aileden çekirdek aileye geçiş sürecini hızlandırmıştır. Birey üzerindeki etkilerine gelince, göçle birlikte yaşanan kültürel çatışmalar sonucunda ortaya çıkan bir olgu olan "kültürel stres" ise göçün bireyler üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Nitekim Ortadoğu bölgesinin geleneksel mirasını taşıyan diaspora Asurîleri, sunduğu fırsatların yanı sıra Batı'nın geleneksel hayat anlayışlarını olumsuz etkileyen

³⁸ Bethil Bokförlag, *Mezopotamya Uygarlığında Süryani Halkı* (İstanbul: Anadolu Ofset, 2008), s. 322.

³⁹ Charles Westin, "Young People of Migrant Origin in Sweden", *International Migration Review*, 37 (4), 2003, s. 994.

⁴⁰ Turabdin doğumlu İbrahim Baylan, 21 Ekim 2004 tarihinde İsveç hükümetinde Eğitim Bakanı olarak atanmıştır.

yönlerinden şikâyet etmektedir.⁴¹ Bu olguyu, ana coğrafyada kalan aile fertlerine yönelik sorumluluk duygusunun artması, dil ve kimlik çatışmasından kaynaklanan iletişim zorlukları, iş bulma ve meslek edinme gibi sorunların da içinde yer aldığı çoğunluk toplumuyla ortaklık kuramama sorunu, farklı bir toplumda çocuk yetiştirme kaygısı gibi çeşitli kişisel ve kişilerarası gerilimlerle açıklamak mümkündür. Bu türden sorunlarla karşılaşan kişilerde, alkolizm, depresyon, fazla para harcama tutkusu, öz güvenin sarsılması ve psikolojik hastalıklar gibi olumsuzluklar gözlenmiştir. Göçün aile ve birey düzeyinde yarattığı bu gerilimler devam ederken Asurî toplumunun fabrikada çalışan işçiden, küçük işletmeci statüsüne geçmesiyle ekonomik gücün getirdiği öz güven sayesinde aile yapısında ve kişilerarası ilişkilerde birtakım olumlu gelişmelerin yolu açılmıştır. Bu alandaki başarılı örnekler, grubun diğer bireylerini de bu yönde teşvik etmiştir. Ebeveynler kendilerinin yaşadığı zorlukları çocuklarının yaşamaması için eğitime önem vermeye başlamışlardır. Göç edilen ülkelerin genel olarak sağladığı ekonomik refah seviyesi, sosyal ve siyasal özgürlükler ortamı,

⁴¹ Örneğin çok genç yaşta ailesiyle birlikte Türkiye'den İsveç'e göç eden bir Süryani kilisesi mensubu, kültürel kimliğini geliştirme sürecinde ihtiyaç duyduğu haklara Türkiye'de değil İsveç'te ulaştığını ifade etmektedir. İsveç'te ana dilini öğrenebildiğini ve Hıristiyan dini hakkında daha çok şey bildiğini dile getirmektedir. Bununla birlikte İsveç'te kendilerine has geleneğin çöktüğünü de fark etmektedir. Bu çerçevede, aileler çocuklarını İsveç arkadaşlardan uzak tutmaya çalışmaktadırlar. Çünkü bu ailelerde ilişkiler otoriter ve hiyerarşiktir. Aile içinde her şey büyüklerden küçüğe doğru yukarıdan aşağı bildirilir. Dolayısıyla Asurî aileler çocuklarını İsveç toplum yapısı içinde uygulanandan farklı olarak ailelerinin gözetimi altında ve Asurî geleneğine ait insanlarla evlendirme sorunu yaşamaktadır. Bkz. Ursula Apitzsch, "Religious Traditionality in Multicultural Europe", *Identity and Integrity: Migrants in Western Europe*, ed. Rosemaria Sackman vd. (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2003), ss. 101 - 102. Beyrut'tan İsveç'e göçen ve burada on yıldan fazla bir süredir yaşayan bir Asurî kadını, Asurî Hıristiyanı olduğundan dolayı gurur duyduğunu, kimliğin önemli olduğunu fakat alındaki siyah dövme işaretinden kendisinin farklılığıyla dikkat çektiğini ifade etmektedir. Ona göre kendisi asla bir İsveçli olmayacaktır ve nereli olduğu sorulduğunda bir çırpıda İsveçli olduğunu söyleyememektedir. Bkz. Alan Pred, *Even in Sweden: Racism, Racialized Spaces, and the Popular Geographical Imagination* (California: University of California Press, 2000), s. 235.

“misafir” işçilik duygusunun da büyük ölçüde ortadan kalkmasıyla birlikte, belirli bir rahatlama sağlamıştır.⁴²

Diasporadaki Asurîler, çok farklı ülkelerin birbirinden uzak kentlerine dağıldıklarından kendi aralarındaki iletişim hattını kolayca kurdukları söylenemez. Bu durum küçük Asurî gruplarının kendi aralarında ve aile temeli üzerinde varlık mücadelesi vermeleri sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle Asurîler göç ettikleri ülkelerde bir birlerine sıkı sıkıya bağlı ve çok iyi organize olmuş etnik gruplar olarak ortaya çıkmıştır. Zaman içinde gelişen iletişim imkânlarını kullanan Asurîler, uzak bölgelerdeki halklarıyla temaslar kurmakta, kaynaklarını biriktirmekte, masrafları paylaşmakta ve işbirliği içinde yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu çerçevede kurulan çeşitli organizasyonlarla Asurî toplumunun birliğini sağlama amacıyla eğitim çalışmaları ve sosyal faaliyetler düzenlemektedir.⁴³ Ayrıca, yeni göç eden Asurîlerle yardımlaşma ve dayanışma amacıyla tesis edilen yardım organizasyonları bu ülkelerdeki göçmen servisleriyle iş birliği içinde çalışmaktadır. Yardım komitesi, özellikle Türkiye, Yunanistan ve İtalya gibi ülkelerdeki göçmen kamplarında zor durumda kalmış göçmenlere yardımcı olmaktadır. Bunun yanı sıra dil ve kültürü koruyup geliştirme amacıyla kurslar ve klüpler etkin olarak çalışmaktadır.⁴⁴ Asurî geleneğinin ve mirasının korunup yeni nesillere aktarılmasında öne çıkan kuruluşların başında “Asurî Akademik Topluluğu” (Assyrian Academic Society) gelmektedir. Sadece diasporadaki Asurîlerin sorunlarını değil aynı zamanda otantik Asurî geleneğini ve dil mirasını koruyup güçlendirmek amacıyla akademik araştırmalar, seminer ve konferanslar düzenleyen bu kuruluş düşüncelerini Asurî Akademik Topluluğu Dergisi (*Journal of the Assyrian Academic Society*) ile duyurmaktadır.⁴⁵

⁴² Can, “Asurî/Süryani Göçü ve Etkileri”, s. 6.

⁴³ Arian Ishaya, “Assyrians”, *Encyclopedia of Canada's Peoples*, ed. Paul R. Magocsi (Toronto: University of Toronto Press, 1999), s. 232.

⁴⁴ Özellikle 1987’de Kanada’da kurulan “Asur Ninova Klübü” ve “Asur İştar Topluluğu” öne çıkmaktadır. Bkz. Ishaya, “Assyrians”, s. 233.

⁴⁵ <http://www.aas.net/oldsite/aboutaas.htm>; <http://www.jaas.org/aboutjaas.htm>

(ii) *Etnik Kimlik*

Doğu kilisesi mensuplarına yönelik 19. yüzyılda Batı ülkeleri ve Rusya öncülüğünde başlatılan etnik kimliklendirme süreci ve özellikle Keldani ve Nesturilerin “Asurî” adıyla etnik aidiyetlerinin öne çıkarılması söz konusu olmuştur. Asurî adı, diasporada etnik aidiyet vurgusundan dolayı yaygın olarak kullanılan bir tanımlama olmuştur. Etnik kimlik bilincini güçlendirme çabasında olan Asurîler, özgür ve bağımsız Asurî idealinin yanı sıra hem Batı ülkelerinde hem de Ortadoğu’da haklarını elde etme ve geliştirme konusundaki yoğun bir isteklilik içindedir.⁴⁶ Bu istek doğrultusunda Batı’daki Asurîler arasında ilk kez diaspora kimliği ve etnik varoluş düşüncelerinin, 20. yüzyılın ikinci yarısındaki büyük ideolojik akımların ortaya çıkmasından itibaren hızlanmıştır. Bu dönemde Asurî aydınlarının ideolojik açıdan sol eğilime yakın olanları, toplumun yeni ihtiyaçlarını karşılamadığını düşündükleri eskisinden farklı bir örgütlenmeye yönelmiştir. Bu çerçevede, kiliseden ziyade sivil kurumlara önem vermişlerdir. Bu örgütlenmeye uygun olarak geliştirilen ideoloji, Hıristiyanlık öncesi döneme kadar geri giderek kadim Asurî medeniyetine yönelik daha etnik bir aidiyete atfen kendini “Asurculuk” adıyla orta koymaktadır.⁴⁷ Diaspora Asurîleri arasında etnik kimliğin tespiti fikrinin geliştiği bu ideoloji içinde Asurîlerin Hıristiyanlığın öncesine uzanan ve Hıristiyanlıkla birlikte, Yunan kültürü gibi diğer kültürel etkiler üzerinde bina olan geniş bir Asurî tanımı söz konusudur. Bu çerçevede, tarihsel açıdan bütün kültürel etkenler Asurî kimliğinin ortak temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla etnik kimlik tanımları sürecinde Asurîlik bağlamında siyasal bir toplum olma iddiası dile getirilmekte ve bu toplumun Ortadoğu’da demokratik hak ve özgürlüklerini elde etmeleri yönünde siyasal örgütlenme ve tutum geliştirilmesi savunulmaktadır.⁴⁸

⁴⁶ Sargon Donabed, Ninos Donabed, *Assyrian of Eastern Massachusettes* (San Francisco: Arcadia Publishing, 2006), s. 9.

⁴⁷ Bilge, *Süryaniler*, s. 103.

⁴⁸ Bilge, *Süryaniler*, ss. 11-12.

İdeolojik Asurî etnisite inşasına yönelik bu çabalar kısa süre içinde yine diaspora içinden eleştirilere uğramıştır. 1960'ların yaygın görüşü olan Marksist düşüncenin hâkim olduğu ve geleneğin tüm birikimlerinin reddedildiği bir ortamda düşünce ürettiği ileri sürülen diasporadaki Asurî hareketinin bu ideoloji doğrultusunda atalarından aldıkları kültür mirasını ve kilise dâhil her şeyi demode ve köhne sayarak hor gördükleri ve toplumdaki kendilerini bilinçsizce soyutladıkları dile getirilmektedir. Asurîlerin ideolojik "aydınlarının" toplumsal soyutlanmalarının ise halkın kilise bağlamında "gericilerin" eline terk edildiği gibi bir intiban doğmasına neden olduğuna işaret edilmektedir.⁴⁹ Asurîlerin dini aidiyet ve etnik kimlik bağlamında tanımlanması çabası içinde ortaya çıkan bu bölünme, günümüzde önemli ölçüde aşılmıştır. Bu çerçevede Asurî kimliği üzerinde vurgu yaparak uzun zamandan beri çalışmalarını sürdüren Asurî/Süryani federasyonlarının öncülüğündeki Asurî hareketi, ulusal bir hareket olarak görülerek ve mezhep farkı güdülmeksizin bütün kesimleri bünyesinde toplayarak hak ve özgürlükler için mücadele veren bir oluşum olarak tanımlanmaktadır. Bu mücadelenin amacı, bir yandan ana coğrafyadaki hak ve özgürlüklerin sağlanmasına yönelik iken, diğer yandan Avrupa ve Amerika'ya uzanan diasporanın kültürel gelişim ve uyum sorunlarının aşılmasında yol gösterici olarak tanımlanmaktadır.⁵⁰ Buna rağmen, bazı grupların kendilerini etnik açıdan "Asurî" olarak nitelerken diğer bazılarının kendilerini dini açıdan "Süryani" olarak niteledikleri örneklere rastlanmaktadır.⁵¹

Asurîlerin diasporada etnik bir kimlik tasarımı, Batı siyaset ve düşünce kuruluşları tarafından da desteklenmektedir. Bu topluluğun etnik aidiyet arayışlarını meşrulaştıran yaklaşımlar, ABD'nin pek çok resmi veya sivil insan hakları raporlarında, ana coğrafyaya yapılan atıflarla vurgulanmaktadır. Asurîlerin bir Hıristiyan topluluğu olmanın yanında etnik bir grup olduğuna da dikkat çekilen metinlerde, ana coğrafyanın önemli bir kısmını içeren Irak devleti-

⁴⁹ "Asur-Süryani Kavgası Bölünme Yarattı", Bilge, *Süryaniler*, ss. 113-114.

⁵⁰ Dönemin Asurî Federasyonu adına Samuel Ertaş ile röportaj: "Asur-Süryani Kavgası Bölünme Yarattı", Bilge, *Süryaniler*, s. 114

⁵¹ Westin, "Young People of Migrant Origin in Sweden", s. 922.

nin tarihsel süreç içinde pek çok Asurî'ye kötü muamele ettiği ve ayrımcılığa tâbi tuttuğu dile getirilmektedir.⁵² Bu nedenle şimdi Asurî mücadelesinin yeniden yapılanmaya ve birliği sağlamaya yönelik olduğu ifade edilmektedir. Yeniden yapılanıp birliğin sağlanması, geriye dönüş ve bağımsızlık ideali için önceden yapılması gereken etkin çalışmalar olarak görülmektedir. Zira Elisha Oushana'nın "Uyan Asur"⁵³ mısralarında yer aldığı gibi, bu girişimlerin erken dönemlerdeki milli yenilenmenin ruhuna çağrı olduğu düşünülmektedir. Bu iç canlanmanın, coğrafi bölünmeye rağmen Asurîlerin etnik, kültürel ve tarihsel kimliğini koruma yönündeki enerjisini canlandırabileceği umulmaktadır. 20. yüzyılın ilk dönemlerinde, örneğin Irak'ta yaşayan Nesturi kilisesi mensupları arasında milli bir duygudan güvenle söz etmenin zorluğunu hatırlatan Asurîler, etnik kimliğin güçlü tutulmaması durumunda yıllar içinde asimilasyon ve unutulmuşluğun toplumun azmini yıpratacağını, bölünmüşlük şartları altında milli Asurî duygusunu geliştirme ve güçlendirmenin daha problematik olacağını düşünmektedir.⁵⁴

Diaspora Asurîlerinin politika, mezhep, sosyal ve kültürel farklılıklarına bakmaksızın bütün Asurî teşkilatlarını bünyesinde toplayan ve idealini "tek bir millet için bir isim, bir dil, bir liderlik ve bir ana vatan" olarak tanımlayan Asurî Evrensel Birliği (Assyrian Universal Alliance), 1968 yılından beri önceliğini milli birlikteliğin tesisine vermektedir. Asurî Evrensel Birliği, ideolojik prensiplerini, bütün iç ve dış düşmanları karşısında Asurîlerin atalarına ait ana coğrafyalarında (Asurya) Asurî milli, politik, kültürel, ekonomik ve kendilerine özgü insani haklarının küresel olarak savunulması, korunması ve geliştirilmesi olarak tanımlamaktadır. Asurî Evrensel Birliği, Asurîlere has milli kuruluşlar arasındaki

⁵² Bkz. Sean D. Murphy, *United States Practice in International Law*, Vol. 1: 1999-2001 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 318.

⁵³ "Uyan Ey Asur! / Süre giden uykundan / Denizlerin ve okyanusların ötesinden / Ovaların ve dağların arkasından / Ve dünyanın en uzak köşelerinden / Senin azmetmiş erkek ve kızlarının / Çağrısına kulak vermenin zamanı geldi!" Elisha Oushana, bkz. Nisan, *Minorities in the Middle East*, s. 193.

⁵⁴ Nisan, *Minorities in the Middle East*, ss. 192-193.

düzen ve uyumun sağlanmasında öncülük misyonu taşıdığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu birlik, Batı'daki Asurî milli-politik gruplar arasında karşılıklı temas ve uyumu tesis eden bir sorumluluk taşımaktadır. Asurî Evrensel Birliği, Asurîlerin milli ve bölgesel haklarını yeniden geri alma konusunda Asurî milli hakları ve özgürlüklerinin tesis edilip korunmasını savunmaktadır.⁵⁵

(iii) *Kilise ve Dini Aidiyet*

Göçlerin başlarında diaspora Asurîleri uzunca bir süre kendi kiliselerine sahip olamamışlardır. Pazar ayinleri, evlilik törenleri, vafatiz ve cenaze törenleri için genellikle çeşitli Protestan kiliselerini hatta fabrika depolarını geçici ya da kiralık olarak kullanmışlardır. Göç hareketlerinin ilk dönemlerinde farklı kiliselerde ve binalarda kilise hizmeti alan Asurîler, zamanla kendi cemaatinden topladığı yardımlarla kısa sürede kendi kiliselerini oluşturmuşlardır. Ancak çok geçmeden kiliselerin diasporadaki işlevinin sadece çeşitli ayin ve ritüellerin yerine getirildiği mekânlar olmadığı, kiliseye bağlılığın dini aidiyet kimliğinin de ifadesi olduğu fark edilmiştir. Böylece kendi ana dillerinde, kendi dini gelenekleri içinde ve kendi din adamlarının idaresinde ibadet edebilecekleri bir Asur kilisesi ihtiyacı duyulmuştur. Çünkü pek çok Asurî, kendi kiliselerine sahip olmazlarsa diasporada “kayıp” olacaklarını düşünmektedirler. Onlara göre herhangi bir Hıristiyan, Pazar ayini için herhangi bir kiliseye gidebilirdi ama bir Asurî ancak bir Asurî kilisesine gitmelidir.⁵⁶

Asurîler göç edilen ülkelerde kendi kiliselerinin varlığını, toplumsal birliklerinin sağlayıcısı ve Asurî etnik aidiyetlerinin ifadesi olarak görmeye başlamışlardır. Kilisenin Asur mirasının korunup güçlendirilmesindeki rolüne dikkat çeken bu yaklaşım, kiliseden ziyade etnik Asur kimliğine vurgu yapan ideolojik yaklaşıma karşılık olarak muhafazakâr Asurîler öncülüğünde ortaya çıkmıştır.⁵⁷

⁵⁵ Assyrian Universal Alliance, <http://aua.net/aua/ideology.htm>

⁵⁶ Madawi Al-Rasheed, “In Search of Ethnic Visibility: Iraqi Assyrian Christian in London”, ed., G. Baumann, T. Sunier, *Post-migration Ethnicity: Cohesion, Commitments, Comparison* (Amsterdam: Het Spinhuis, 1995), s. 25.

⁵⁷ Bilge, *Süryaniler*, s. 103.

Kendini “Arâmîcilik” olarak tanımlayan bu muhafazakâr eğilime göre Asurî diasporasının varlığı, kilise ve dini aidiyet temelinde gerçekleşecektir. Asurîler geçmişte yaşamış aynı toplumun nesli ve havariler döneminde kurulmuş kilisenin devam eden kuşakları olduklarını vurgulamaktadırlar. Bu nedenle diaspora Asurîleri içinde Hıristiyanlık temelinde gerçekleştirilen dini aidiyetin tespiti, köken olarak öncelikle Hıristiyanlığı benimsemiş Arâmîlere atfedilmektedir. Süryanice bağlamında “Arâmî” ile “Süryani” sözcüklerinin aynı anlamı ifade ettiği vurgulanarak, bu halkın kendi gelenek ve göreneklerinin korunması ve bu iş için kilise çevresinde örgütlenilmesi savunulmaktadır. Bu yaklaşım içinde diaspora Asurîlerinin Arâmî kökenleri üzerinde ve Hıristiyanlık inancı temelinde birlik ve beraberliklerini koruma fikri söz konusudur.⁵⁸ Asurîler yabancı bir ortamda örgütlenerek çok eski kilise geleneklerini, İsa Mesih ve havarilerinin de konuştuğu Süryanice veya Arâmîce dillerini koruma altına almışlardır. Bunun gerçekleşmesindeki şüphesiz en büyük pay sahibi, değişik ülkelerdeki Asurîleri birbirine bağlayan diasporadaki Asurî kiliseleridir.⁵⁹ Bu nedenle, diasporadaki Asurîlerin tarihsel mirasları ile gelenek ve göreneklerini korunmasında kilise birleştirici bir etki sağlamaktadır.

Diaspora Asurîleri için artık kilise sadece dini bir kurum olarak değil aynı zamanda sosyal yaşamlarının ve etnik kimliklerinin odağı olarak görülmektedirler. Nitekim göç sürecinde dinsel aidiyet, Asurîler için toplumsal birlikteliğin sağlanması adına kolaylaştırıcı bir unsura dönebilmektedir. Asurî göçmenlerin ana coğrafyalarında siyasi katılım ve ekonomik kaynaklara erişebilirliklerini kısıtlayan ve ülkeyi terk etmelerine neden olan dini kimlikleri, göç süreci başladıktan sonra karşılaştıkları sıkıntıları hafifletmeye yarayan önemli bir araca dönüşmektedir. Toplumsal örgütlenmelerinde ve kimlik tanımlarında en temel unsur olan din, göç süreci boyunca ve özellikle geçiş ülkelerinde ulusaşırı dini kurumlarla

⁵⁸ Bilge, *Süryaniler*, s. 12.

⁵⁹ Gabriel Rabo, “Süryani Diasporasında Kiliseler ve Kuruluşları”, *Avrupa Birliği, Türkiye ve Asurî/Süryani Göçü Sempozyumu*, s. 2, <http://goc.bilgi.edu.tr/>

ilişkiye geçebilmelerini sağlamış ve bu zorlu dönemde hayatlarını idame ettirebilmelerini kolaylaştırmıştır.⁶⁰

Diasporadaki Asurî kiliseleri, göçmen toplumun dini aidiyet duygusunun yanı sıra zihniyet oluşumunu da gözetleme misyonunu yüklenmiştir. Zira Asurî kiliseleri ABD ve Avrupa'daki üyeleri bağlamında pek çok geleneksel ve modern ideoloji ile yüz yüze kalmaktadır. Bu ideolojiler arasında en uygun dengenin sağlanması için kilisenin en iyisini yapması gerektiği düşünülmektedir. Bu çerçevede kilisenin görevinin öncelikle atalarından devraldığı kimliğini ve öğretilerini kaybetmemesi olduğu fark edilmiştir. Ardından ise Asurîlerin Batı ülkelerindeki dağılım ve yok olmalarının önüne geçilmesi adına kilisenin manevi, sosyal ve politik varlığını sürdürmeye çalışmasının önemi vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, diaspora ortamındaki entegrasyon sorunu çerçevesinde olsa gerek, özel bir geleneğin arkasında tam olarak neyin olduğunun fark edilmesi ihtiyacından da söz edilmektedir. Yani diaspora Asurîleri, etnik ve millî kimlik vurgusunu savunanların da katkısıyla özel bir geleneğin arkasında herhangi bir manevi fenomen olup olmadığı konusunda dikkatli olmaya çağrılmaktadır. Burada dikkat çekilen, modernizm değil gelenekselciliktir. Bu şekilde davranılmadığında, Mesih'in müjdesinin gelenek tarafından erozyona uğratılacağı ve verimsizleştirileceği düşünülmektedir. Kilisenin dini ve etnik aidiyet şuurunu birleştirmeye yönelik bu misyonu nedeniyle diaspora kiliselerinin kurulmasında Asurîlerin desteğinin sağlanması, kilisenin misyonunun gerçekleşmesi adına bir gereklilik olarak görülmektedir.⁶¹ Asur milletinin politik sorunlarının çözümünde bu süreci sürekli olarak ve geleneksel algının sınırlamalarını adeta aşan bir inançla destekleyen kilise liderliği öne çıkarılmaktadır. ABD ve Avrupa'da pek çok medya programında Asu-

⁶⁰ Danuş, "İstanbul'da Iraklı Katolik Keldani Göçmenler: Transit Göç ve Ulusaşın Dini Ağlar", ss. 522-523.

⁶¹ Mar Odisho Oraham, "History, establishment, language and doctrine of the Assyrian Church", *Die Suryoye und ihre Umwelt: 4. deutsches Syrologen-Symposium*, Martin Tamcke, Andreas Heinz (Hg.), (Hamburg: LIT, 2005), s. 485.

rîlik merkezinde dini ve milli eğitim programları bu perspektifle gerçekleştirilmektedir.⁶²

Kiliselerin kuruluşundan sonra diasporadaki Asurî toplulukları gittikçe gelişen yasal hakları daha fazla kullanarak buldukları ülkelerde “dini topluluk” statüsüyle hukuki bir kazanım elde etmişlerdir. Böylece dini ve etnik miraslarını genç nesillere aktarabilmek için yasal temellere dayanan imkânlara kavuşmuşlardır. Bu çerçevede kiliseler, hafta sonlarında kilise öğretmenleri din eğitimi ve Süryanice dil dersleri vererek hizmet sunmaktadır. Din eğitimi Süryanice icra edilmekte, yani din kadar dil eğitimi de yapılmaktadır.⁶³ Bu eğitim programları içinde ritüeller öğretilmekte, geleneksel bayramlar ve azizler günü kutlanmaktadır. Asur sivil örgütleri diğer milli günlerle birlikte *kha-b-Nissan* (Asurî Yılbaşı) ve şehitler gününü kutlamakta; eğitim müfredatı milli bilinç ve bütünlüğü öncelemektedir. Ayrıca kiliseler Süryanice, Arapça ve İngilizce olarak süreli yayın çalışmalarında bulunmaktadır.⁶⁴

Diasporada kilise kurumlarına kavuşarak bu kurumların yürüttüğü dini ve etnik temelli hizmetlerden istifade eden Asurîler, bu suretle kendi kimliklerinin korunması yolundaki en önemli unsurunu yeniden onardıklarını düşünmektedirler. Günümüzde Asurîler için kilise, Asurî birliğinin bir sembolü olarak görülmektedir.

⁶² Oraham, “History, establishment, language and doctrine of the Assyrian Church”, s. 484.

⁶³ Diasporadaki Asurî göçmenleri içinde Süryani kilisesine bağlı olanları kilise çevresinde daha iyi örgütleyebilmek ve onlara dini hizmet sağlayabilmek üzere, 1977 yılında Şam’da gerçekleştirilen Antakya Süryani Ortodoks Kilisesi Kutsal Sinodu, birinin merkezi Hollanda’da olmak üzere Orta Avrupa için, diğerinin de merkezi İsveç’te olmak üzere İskandinavya ülkeleri ve Büyük Britanya için iki yeni abraşiye kurulması kararını almıştır. Bu kararın alınmasıyla Süryani Kilisesi tarihinde yeni bir sayfanın açıldığı ve Mezopotamya’nın Süryani halkının artık Avrupa kıtası üzerinde kök salmaya başlayarak, Süryani halkını kendi ülkesinin dışında, diasporada yeni bir kimlik arayış sürecini başlatmasına yönlendirdiği ifade edilmektedir. Abraşiyelerin kuruluşundan sonra geliştirme aşamasına geçilerek dini eğitim kurumları, gençlik ve kültür dernekleri, özel din ve lisan okulları kurulmuş ve bu abraşiyeleri güçlendirmek üzere din adamı ve sivillerden oluşan abraşiye yüksek yönetim kurulları ve yerel kilise meclisleri teşkilatlandırılmış ve özel tüzük hazırlanmıştır.⁶³ Rabo, “Süryani Diasporasında Kiliseler ve Kuruluşları”, ss. 4-5, 10.

⁶⁴ Ishaya, “Assyrians”, s. 233.

Böylece kilisenin, Asur kimliğini oluşturan dini geleneğinin yüzyıllar ötesindeki anlamını yüzyıllar sonra ve ana coğrafyadan bu kadar uzakta olan Asurî diasporasına aktaracağı düşünülmektedir. Dolayısıyla Asurî diasporasına göre din, sadece inanç ve ritüeller sistemi olmayıp etnik kimlik ve aidiyetlerini ortaya koyma sürecinin önemli bir boyutudur.⁶⁵ Kilise, geleneksel olarak Asurîler için toplumsal faaliyetlerin merkezinde yer almakta, Asurî dil ve kültürel mirasını koruma sürecinde çok önemli bir rol oynamaktadır. Kilisenin diasporadaki geleneksel mirasın korunup güçlendirilmesine yönelik dini yaklaşımı ile toplumsal kimliğin “Asurî” vurgusuyla yapıldığı etnik temelli yaklaşım günümüzde önemli ölçüde uzlaşmıştır. Nitekim Süryanice’nin unutturulmaması çabaları, litürjik bir dille azizler gününün yanı sıra milli şehitler gününün de kutlanması, Asurîlerin dini aidiyetlerinin yanında etnik kimliklerini temellendiren bir tutumu ifade ettiği görülmektedir.

Geri Dönüş Çabaları

Göç sürecinin ilk devresinde, ekonomik gerekçelerle ailelerini bırakarak Batı’ya göç eden Asurîler için bu yolculuğun geçici olarak düşünüldüğü açıktır. Ancak arkada kalan ana coğrafyanın kaotik ortamı ve Batı’nın daha fazla fırsat içeren sosyo-ekonomik çevresinde yetişen yeni nesiller hesaba katıldığında geri dönüşün çok da uygun bir ideal olarak görülmeyeceği anlaşılmaktadır. Yine de Batı siyaset ve düşünce çevrelerinde gelişen etnik farklılıkların haklarının teslimi ve tarihsel mağduriyetlerin giderilmesi temeline dayanan politikaların, Asurî sivil örgütlerinin etnik ve dini aidiyete dayalı tarihsel köken vurgusuyla birleşmesi, diaspora Asurîlerinin ana coğrafyaya geri dönüş idealini güçlendirmektedir.

Geri dönüş çabaları, günümüzde ana coğrafyayı içeren İran, Irak ve Türkiye bağlamında değerlendirildiğinde, bu ülkelerdeki genel siyasi ve kültürel yapılanmaların Asurîlerin dönüşü sürecini doğrudan etkiledikleri ortadadır. Esasen İran, anayasal olarak, diğer azınlıklar gibi Asurîlere de parlamentoda bir kişilik sandalye kontenjanı tanıyarak Türkiye ve Irak’tan farklılaşmaktadır. Bunun-

⁶⁵ Al-Rasheed, “In Search of Ethnic Visibility”, s. 26.

la birlikte, son dönemlerde yaşanan gelişmeler nedeniyle Türkiye ve Irak bölgeden göç eden Hıristiyanların geri dönüş umutlarını artıran bir görünüm sergilemektedir. Ana coğrafyaya geri dönüş ideali için örgütlü çabalar içine giren diaspora Asurîlerinin en kurumsal girişimi, ana coğrafyalarında yarı otonom bir devlet hedefi için çalışan, yukarıda işaret ettiğimiz uluslararası “Asurî Evrensel Birliği”dir.⁶⁶

(i) *Türkiye*

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) üyeliği sürecinde dini azınlıklara ilişkin politikalarında düzenleme yapma ihtiyacı, Türkiye'den göç eden özellikle Süryani kilisesi mensuplarına geri dönüş için umut vermektedir. Türkiye'ye geri dönüşlerin şimdilik genellikle kişisel girişimlerle gerçekleştiği fark edilmektedir. Fakat Türkiye'deki Süryani kilisesi üyelerinin göç nedenleri ve geri dönüş imkânlarının daha kurumsal bir zeminde ele alınmasına ilişkin tartışmalar da devam etmektedir. Bu çerçevede Türkiye'den göç eden bölge Hıristiyanlarına ilişkin ilk bilimsel toplantı İstanbul Bilgi Üniversitesi, Göç Araştırmaları ve Uygulamaları Merkezi'nin öncülüğünde “Avrupa Birliği, Türkiye ve Asurî/Süryani Göçü Sempozyumu” adıyla 26-27 Mayıs 2005 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilmiştir.⁶⁷ Diğeri ise, diasporadaki Süryani kilisesi mensuplarının Avrupa'daki önemli göç ülkesi İsveç merkezli Avrupa Süryani Birliği'nin (European Syriac Union) organizasyonu ile Midyat'ta 30-31 Mart 2007 tarihinde “1. Uluslararası Süryani Sempozyumu”dur.⁶⁸

⁶⁶ Yearbook 1996: Unrepresented Nations and Peoples Organization, s. 52.

⁶⁷ Sempozyum programında şu ana başlıklarda sunumlar yapılmıştır: Asurî/Süryanilerin Toplumsal, Siyasal, Dinsel, Dilsel, Etnik ve Kültürel Yapısı. Göç, Göçün Nedenleri ve Geri Dönüş. Asurî/Süryani Diasporasında Siyasal, Kültürel, Etnik ve Dinsel Kimlikler. AB'ye Katılım Sürecinde Asurî/Süryaniler ve Çokkültürlülük. Bkz. *Avrupa Birliği, Türkiye ve Asurî/Süryani Göçü Sempozyumu*, <http://goc.bilgi.edu.tr/>

⁶⁸ Süryanilerin kültürel ve toplumsal yaşamı üst başlığı altında sunumların yapıldığı sempozyum, Avrupa Süryani Birliği (ESU), Ulaşılabilir Yaşam Derneği ve Avrupa Birliği'nin katkılarıyla düzenlenmiştir. <http://www.midyat.net>

Türkiye'deki Hıristiyanların göç ve diaspora sorunları ile geri dönüş ideallerinin ele alındığı bu etkinliklerde, bilimsel ve teknolojik devrimini tamamlayarak ekonomik, sosyal ve siyasal açıdan ilerlemiş Avrupa ülkelerine göç eden ve feodal toplumun birçok öğelerini hâlâ bünyesinde barındıran Asurîlere yardım edecek tek desteğin, demokrasi ve Avrupa'daki demokratik kitle örgütleri olduğuna dikkat çekilmektedir. Ancak Avrupa'nın destek verdiği örgütlenme hürriyeti ve kişilerin örgüt çatısı altında bir araya gelme eğiliminin, Türkiye, Suriye, Irak ve İran'da siyasal bir suç gibi algılandığı ve bu algının da büyük zorluklara neden olduğu dile getirilmiştir.⁶⁹ Bununla birlikte, Türkiye'deki demokratikleşme paketleri ve güven artırıcı önlemler sayesinde, dünyanın dört bir yanına göç eden güneydoğu bölgesindeki Hıristiyan nüfustan bir kısmı Türkiye'ye dönme umudunu güçlendirmiştir. Şimdilik dönmenin sayısı az olsa da geri dönüş isteği kendini, ülkedeki Süryani kiliselerinin onarımı çalışmalarında ortaya koymaktadır. Örneğin, Adıyaman'daki Mor Petrus ve Mor Pavlus kiliseleri uzun süredir devam eden çalışmaların sonucunda aslına uygun olarak kısa süre önce restore edilmiştir.⁷⁰

Güneydoğu bölgesindeki güvenlik ortamının sağlanması ve AB sürecinde olumlu seyir izlenmesi durumunda, hâlen Batı'ya dönük göç devam etse de Türkiye'den daha önce göç eden Hıristiyanların Tur Abdin merkez olmak üzere köylerine geri dönme ve kilise ile manastırlarını onararak geleneksel çevrelerini yeniden oluşturma arzusu içinde oldukları bilinmektedir. Ancak geri dönüş ideali, "Türkiyeli Süryanilerin bundan sonraki gelişimi Türkiye'nin demokratik değişimiyle yakından ilgilidir" sözleriyle açıklanmaktadır.⁷¹

(ii) Irak

Irak'taki durum Asurîlerin ana coğrafyasını içeren diğer komşu ülkelerden daha farklıdır. Son dönemlerde uzun yıllardır savaş ortamı içinde olan Irak'ın hayati ve ekonomik açıdan güvensizliği,

⁶⁹ Can, "Asurî/Süryani Göçü ve Etkileri", ss. 2-3.

⁷⁰ Bkz. İdem: *İstanbul Süryani Ortodoks Metropolitliği Haber ve Kültür Dergisi*, 5, 2003.

⁷¹ Bilge, *Süryaniler*, s. 103.

pek çok Asurî'nin kendilerinden öncekilerin yolunu izleyerek göç etmeleri sonucunu doğurmuştur. Ancak Irak'taki son savaş ortamı, sonuçları itibarıyla Asurîlerin yeniden ana coğrafyalarına dönüş hayalini canlandırmış hatta pek çok siyasi ve kültürel haklara kavuşma fırsatını doğurmuştur. Bu çerçevede, son dönemde yeniden yapılandırılan Irak devleti anayasası çalışmaları, Asurîler için geri dönüş konusunda oldukça önemli bir başlangıcı ifade etmektedir.

Temsil edilmeyen Milletler ve Halklar Kuruluşu (Unrepresented Nations and Peoples Organization) üyesi olan Asurî Evrensel Birliği, 27-29 Ekim 2006 tarihlerinde gerçekleştirdiği "VIII. Genel Toplantısı"nda Asurî sorununun çözümüne ilişkin bir takım kararlar deklare etmiştir. Buna göre Asurîlerin kuzey Irak'ta, atalarının büyük Zab ve Dicle nehri arasındaki bölgesinde merkezi Irak hükümetinin idaresi ve BM'nin himayesi altında otonom bir yapıya kavuşması desteklenmektedir. Asurî köylerinin ve kiliselerinin restorasyonu için özel düzenlemelerin yapılması; Asurîlere Irak'taki köylerine ve evlerine dönüş hakkı tanınması; uluslararası anlaşmalar ve sözleşmeler uyarınca Asurîlere kendi kendilerini idare edecekleri özerklik hakkının garanti edilmesi; Irak'ta etnik farklılıkları dikkate alan ve hukuk kuralları üzerine dayanan şekliyle bütün vatandaşları arasında eşitliği ve insan haklarını garanti eden demokratik, seküler, çoğulcu ve parlamenter bir sistemin kurulması istenmektedir. Bu beklentilere, herhangi bir baskı olmaksızın Asurî dili, kültürü ve geleneklerinin korunup uygulanması isteği de eklenmektedir.⁷²

15-17 Aralık 2006 tarihinde "Asur Irak'ın gururudur, Irak Asurîlerin anavatanıdır" sloganıyla İsveç'te düzenlenen "Genişletilmiş Asur Konferansı"nda ise yeni Irak anayasası bağlamında Asur toplumunun üç sorununa işaret edilmiştir. Birincisi, Irak anayasası, Asurîlerin bu ülkenin kültürel ve tarihsel bir vechesini ifade ettiğini göz ardı etse de Asurîlerin baskıcı diktatörlerden modern Irak'ın kuruluşuna kadar büyük haksızlıklara uğradığı vurgulanmıştır. Bu haksızlıklara karşın Irak anayasasının Asurî

⁷² VIII General Assembly, Taipei, Taiwan, 27-29 October 2006, "Assyria-Resolution", http://aua.net/international/unpo/aua_103106.pdf

halkına ne haklarını verdiği ne de onları tarihsel gerçeklik ve milli eşitlik ilkesi ile uyumlu olacak şekilde liyakat gösterdiğine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla konferans, Asurîlerin Irak'ın asli ve yerli halkı olarak tanınması talebini kararlaştırmıştır. İkincisi, Irak anayasasının Asurolojistlerin ve Iraklı tarihçilerin katılmadığı şekilde yeni milli unsurlar icat ederek Asurîleri bölen trajedilere yol açacağından endişe edilmektedir. Hâlbuki Asuryanizm'in, bir ülkenin, halkın ve dilin kimliği olduğu tarihi bir hakikat olduğu dile getirilmektedir. Dolayısıyla konferans, ortak milli kimlik olarak Asur kimliğinin Irak anayasasında onanması talebini kararlaştırmıştır. Üçüncüsü, Irak'ın politik yaşamında ülkenin milli ve dini bileşenlerini ortaya çıkaracak yeni bir döneme girildiğine işaret edilerek ancak bu döneme ilişkin tasarımların vatanseverlikten çok dini temelli hizipçilik, eşitlik ve birlikte yaşama ilkelerine aykırı bir federalizm içerdiği ileri sürülmektedir. Buna bağlı olarak, Irak'ın federal haritasının daha önceki diktatör idarelerin ve ayrılıkçı hareketlerin politikalarından doğan demografik bölünmüşlüğü dikkate alınmadan çizildiği ifade edilmiştir. Asurî topluluğunun öteden beri maruz kaldığı baskılar ve göçlerle nüfus azaltımının sağlanması nedeniyle ortaya çıkan demografik dengesizliğin giderilerek, eşitlik ilkesine dayalı federatif yapının Irak anayasasında yer alması istenmektedir. Bu çerçevede göç etmiş Asurîlerin ana coğrafyalarına dönmelerinin sağlanması ve bu toplumun kendi ataları olan Asurîlerin topraklarında kimliklerini ve varlıklarını koruma hakkına kavuşmaları istenmektedir.⁷³

Diasporaya en fazla Asurî göçü vermesine rağmen hâlen en yoğun Asur nüfusunu barındıran Irak'taki son gelişmeler, Asurîlerin anayasal düzenleme ile haklarının koruma altına alındığı bir süreci ifade ettiği umudu, geri dönüş idealini elbette güçlendirmektedir. Ancak, daha önce de dikkat çekildiği gibi, Batı'nın "özgür ve teknolojik" ortamı içinde yetişmiş yeni nesil Asurîlerin, geleceği hakkında hâlen emin olunmayan Ortadoğu ortamına dönme

⁷³ Bkz. Assyrian Expanded Conference Final Declaration, www.speakassyria.org

konusundaki kararlılıklarına dair ikna edici bir araştırmanın varlığından söz edilemez.

Sonuç

Osmanlı devletinin çöküşü, sadece Osmanlı egemenliğindeki Müslümanları değil diğer dinsel mensubiyetleri de olumsuz etkilemiştir. 19. yüzyılda Batılı devletlerin politik amaçlarla nüfuz ettikleri Ortadoğu bölgesinde, dinsel aidiyetlerinden dolayı Asurîler işbirliği yapılabilecek unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Asurîlere dini ve etnik yapılarını sürdürebilecekleri otonom idare vaadinin, bölgedeki sosyal bölünmenin en önemli nedenlerinden birisi olduğundan kuşku yoktur. Ancak Asurîlere yönelik bu vaadin gerçekleşmesi bir yana, bu vaadin yüzyıllardır emniyet içinde yaşadıkları bölgede büyük baskı altında kalmalarının en önemli nedeni olması söz konusudur. Bu baskılar, Asurîlerin binlerce yıllık ana coğrafyalarını terk edip Batı'ya göç etmelerinin şüphesiz ana gerekçesidir. Geçen yüzyıldan beri Ortadoğu'nun yatıştırılmamış sosyal ve politik kaos ortamı Asurî göçmenlerin Batı ülkelerine yönelik yıllarca devam eden göç dalgalarını artırmıştır.

Asurîlerin kadim coğrafyasını da içerecek şekilde Ortadoğu bölgesini yurt edinmiş bütün halklara zarar veren bu güvensiz ortamın temelinde, ilk dünya savaşı arefesinde Batı düşüncesi içinde ateşlenen milliyetçilik ve etnik aidiyet duygusunun önemli bir etki oluşturduğu söylenebilir. Nitekim ırki, dini ve etnik kimlik çerçevesinde farklılaşma ve ayrışma ile sonuçlanan ilk dönem milliyetçilik akımı, birlikte yaşamaya ilişkin geleneksel tecrübeyi önemli ölçüde zayıflatmıştır. Savaş sonrasında Ortadoğu ülkelerinin politik yapılanması için model olarak sunulan ulus-devlet anlayışının da dini ve etnik farklılaşmaları sorun haline dönüştüren önemli bir etki sağladığı görülmektedir. Dolayısıyla, Asurîlerin ana coğrafyası üzerindeki Osmanlı'nın son döneminde başlayıp devam eden politik karmaşanın en büyük etkisini hissedenler, Ortadoğu'nun diğer halklarıyla birlikte Asurîler de olmuştur.

19. yüzyıldan itibaren yaygınlaşan çeşitli akım ve politikaları

nedeniyle Batı'nın Asurîlerin göçler tarihinin sorumluları listesinde olduğu günümüzde daha açık bir şekilde fark edilmektedir. Göç eden Asurîler ise önce misafir işçi statüsünde ardından mülteci ve diaspora üyeleri olarak etnik ve politik bir varlık sürecini başlatmıştır. Bu varlık sürecinin önemli bir kısmı geriye, ana coğrafyaya dönüşe işaret etmektedir. Ancak diaspora Asurîlerinin geri dönüş çabalarında Batı'nın bu kez 20. yüzyıla has politika ve kurumlarını kendilerine referans aldıkları görülmektedir. Hâlbuki Batılı referansların yanı sıra ana coğrafyayı içeren kadim topraklarda asırlardır devam eden çok kültürlülük tecrübesinin göz ardı edilmemesi, geri dönüşün doğal yollarının tesisine katkı sağlayabilecektir.



Assyrian Migrations and their Struggle for Identity

Citation/©: Olgun, Hakan, (2008). Assyrian Migrations and their Struggle for Identity, MİLEL VE NİHAL, 5 (3), 269-301.

Abstract: Assyrians who prides themselves of using the same language as Jesus, known as the generations of historical Mesopotamian's ancient civilizations. Despite belonging to Christianity, Assyrians had to lived under dominance of Muslims for many centuries in result of some Christological debates by breaking away from the western Christianity. Nevertheless, the following generations of that ancient civilization had to leave their homeland and transformed into an immigrant groups in the West in result of the great wars and ideological and political movements of the modern ages. Western Assyrian immigrants had to struggle against economic difficulties at the beginning, and then developed a strong Assyrian Diaspora by uniting its cultural and ethnic identity with eastern Christians. Diasporas Assyrians have been continue to live with the hope of return to the homeland eventually.

Key Words: Assyrian, Syriac, diaspora, Eastern Christianity.





Balkanlardan ve Kırım'dan İstanbul'a gelen muhacirler.



Stalin tarafından Sibirya'ya sürgüne gönderilen Ahıska lırlar, 1944.

Mitolojik Bir Hafızanın Yönlendirdiği Bir Göç: Puritanist Göç Hareketi

Mehmet ALICI*

Atıf/©: Alıcı, Mehmet (2008). Mitolojik Bir Hafızanın Yönlendirdiği Bir Göç: Puritanist Göç Hareketi, Milet ve Nihal, 5 (3), 303-321.

Özet: Bu çalışma, İngiltere’de Protestan Puritan hareketin 1630’larda yoğunluk kazanan Amerika göçünün arka planını ve bu göçün mitoslaştırılması sürecini irdelemeyi hedeflemektedir. Bu noktada göç arzusunun geri planındaki sosyo-politik ve dini-ahlâki nedenlerin varlığı, ele alınmaktadır. Bu bağlamda Puritanlar ile Kraliyet arasındaki muhalefet süreci çeşitli açılardan zikredilmektedir. Bu karşıtlığın sertleşmesi, Puritan hareketin siyasi ve dini açıdan gücünü yitirmesine yol açmış ve derhal bir çözüm yolu bulmasını elzem kılmıştır. İşte bu noktada Puritanlar, İngiltere’de yaşamının mümkün olmadığına hükmederek Amerika’ya göç fikrini ortaya attılar. Baskılardan kurtulmanın yolu olan göç hareketi, siyasi, dini, sosyal ve ahlâki durumlar göz ardı edilerek mitolojik bir boyutta ele alındı. Bu mitolojik söylemin temel referansları Eski Ahit kaynaklıdır. Puritanlar, Eski Ahit’teki ilahi cezalandırmalar, peygamberlerin kavimlerini terk ettiği ve benzeri hikâyelerle İngiltere’deki yaşamlarını benzeştirerek Amerika’ya göçü bir mit haline dönüştürdüler.

Anahtar Kelimeler: Puritanizm, İngiliz Anglikan Kilisesi, Amerika, Göç, Mitoslaştırma, Eski Ahit.

Giriş

XVI. yüzyıl, Katolisizm’i topyekün bir eleştiriye tâbi tutan Protestanlığın bütün Avrupa’da tarih sahnesine çıktığı dönem olarak bilinir. Kıta Avrupası’nda halk düzeyinde gerçekleşen ve zaman

* Araş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

zaman yerel yöneticilerin desteğiyle neşvünema bulan reformasyon faaliyetlerinin aksine İngiltere’de reformasyon devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Dahası bir millilik ve yerellik vurgusu İngiliz Kilisesi’nde etkisini yitirmemiştir. İngiliz Anglikan Kilisesi reformasyon sürecinin başladığı XVI. yüzyılda ve devamında Katolisizm’den ayrılamayan ama Protestan harekete de duyarsız kalamayan bir liturjiyi ve teolojiyi benimsemiştir. Bunun etkin saiklerinden biri de kraliyet siyasetinin kiliseye aksettirilmesi olmuştur.

Anglikan Kilise yapılanması dikkate alındığında, kilisenin merkeziyetçi bir tavırla idaresi anlamına gelen episkopasi¹ geçerliliğini sürdürmüştür. Bunun yanı sıra dini pratikler ve teoloji bağlamında İngiliz Kilisesi’nde Protestanlığın vurgusuna rağmen Katolik uygulamalar devam etmiştir. İngiliz Protestanlar özellikle de Puritanlar İngiliz Anglikan Kilisesi’nde gerçekten bir reformasyonun gerçekleşmediğine sadece Roma Katolik Kilisesi’nin siyasi idaresini reddetmekten öte bir şey yapılmadığı iddia-sındaydılar. Örneğin kiliselerde altar masasının yer aldığı, Katolik papaz kıyafetinin hâlâ giyildiği ve benzeri katolisizmi andıran faaliyetlerin varlığından söz etmekteydiler. Dolayısıyla İngiliz Kilisesi’nde reformasyon adına yapılacak daha çok şey vardı. Hâlbuki Anglikanlar için süreç içerisinde İngiliz Kilisesi’nin reformasyonu için yapılanlar yeterli sayılmış, Katolik ve Protestan olmak üzere iki aşırı ucun ortası bulunmuştu².

İngiliz Kilisesine dair bu düalist denebilecek liturjik ve teolojik yapının Protestanlık lehine değişmesi uğruna çaba gösteren ve

¹ Episkopasi, piskoposların yönetimindeki kilise hiyerarşisidir. VIII. Henry, Papalıktan İngiliz Kilisesi’ni ayırdığında, idare sisteminde kurumsal bir değişikliğe gitmedi. Bu durumun en belirgin nedeni Havarisel bağlantının devam ettirilmesidir. Bu tür bir benzetmeye gidilmesi, piskoposluğun Tanrı kaynaklı bir yetki olduğunun doğrulanması gayretinin bir tezahürüdür. Bu bağlamda dönemin Anglikanları, Kutsal Kitap’ta olmadığı iddia edilen kilise idare sistemini (Episkopasi) bu şekilde kabul edilebilir kılmaya çalışmışlardır. J. Pelikan, ed., *The Encyclopedia of Christianity*, Leiden, Brill, 2001, c. II, s. 107-108.

² R. J. Acheson, *Radical Puritans in England 1550–1660*, New York, Longman, 1993, s. 8; J. Adair, *Founding Fathers, The Puritans in England and America*, London, Dent and Sons, 1982, s. 85-86, *The Advertisements (1559)*, (Çevrimiçi) <http://history.hanover.edu/texts/ENGref/er81.html> 10 Şubat 2009.

bunda da yaklaşık bir asır boyunca ısrar eden Kalvinist bir hareket vardı. Puritanizm olarak tanımlanan bu akımın taraftarları, İngiliz Kilisesi'nin yeterince reforma tâbi tutulmadığı iddiasından hareketle Katolik unsurlardan tam olarak arındırılmış olmayı ifade eden "ileri reformasyon" idealini geliştirdiler. İngiltere'de reformasyonun Kıta Avrupası'ndan farklı olmasına paralel olarak, Puritan hareket de Avrupa'da çağdaşı olan hareketlerden farklıydı. Bunun en bariz işareti ise onların İngiliz Kilisesi'ni asla terk etme çabaları ve reformasyonu kilisede gerçekleştirme idealleriydi³.

Bu çalışmada ise Puritanların XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde gerçekleştirdikleri Amerika göçünün nedenlerini konu edinmektedir. Puritan hareketin savunduğu kilise içinde "ileri reformasyon" idealine karşı kraliyetin muhalif tutumunun doğurduğu en önemli sonuçlardan biri bu göç olgusudur. Zira Puritanlar, muhalif oldukları kraliyetin kiliseden Puritanları atarak ve onların siyasi açıdan etkin olduğu parlamentoyu tatil ederek bir baskı politikası izlemesi, yok olmayla yüz yüze kalan Puritanların acil bir çözüm yolu bulmalarını gerekli kılmıştı. İşte tam da bu noktada Amerika'ya göç fikri ve bu fikir etrafında geliştirilen mitolojik söylem, onlar için kurtuluşun yegâne yolunu işaret etmiştir. Kutsal metindeki argümanları kendi hayatlarıyla benzeştiren Puritan hareketin önderleri, göçün kitlesel bir hâl almasında ve mitoslaştırılmasında etkin bir rol oynamıştır. Hâlbuki bu göçün dini-ahlâki gerekçelerinin yanı sıra, siyasi, sosyo-ekonomik arka planı vardı. Bu çalışmada Amerika'ya Puritanist göçün farklı nedenleri ve bu göçün mitoslaştırılması üzerinde durulacaktır.

I. Göçün Siyasi ve Ekonomik Boyutu

İngiltere'de siyasi erkin kraliyet ve parlamentodan oluşan düalist bir yapı arz ettiği görülür. Kraliyetin bir karar alırken bunu parlamentodan geçirmesi, otoritenin bu iki kurum arasında paylaşıldığını gösteren işaretlerden biridir. Mesela VIII. Henry, manastırların

³ J. Spurr, *The English Puritans, 1603–1689*, New York, St. Martin's Press, 1998, s. 29, 53, 56; S. Foster, *The Long Argument; English Puritanism and The Shaping of New England Culture, 1570–1700*, London, The University North Carolina Press, 1991, s. 53.

ilgasına dair kanunu parlamentodan çıkararak uygulamaya koymuştu. Hatta ikinci evliliğinin geçerliliği kilise ve parlamento tarafından onaylanmıştı. Dolayısıyla zaman zaman kraliyet tarafından feshedilse de, dönemin parlamentosunun siyasi açıdan göz arde edilmeyecek bir gücü vardı. Öyle ki reformasyon hareketinin İngiltere topraklarına ayak basmasından itibaren parlamento Katolik ve Protestan unsurların siyasi bağlamda kozlarını paylaştıkları adeta bir arenaya dönüşmüştü. Bu süreci belki de en verimli şekilde kullanan Puritanlar, feodal toprak sisteminden vazgeçip küçük imalathanelerle sanayileşme peşinde koşan yeni orta sınıfın sempatisini kazanmış ve onları parlamentoda aktif rol alma konusunda ikna etmişlerdi⁴.

XVI. yüzyılda İngiliz Kilisesi'nin yapılanması sürecinde adından sıkça söz ettiren Puritan hareket, sonraki asırda daha çok siyasi talepleri, karşı çıkışları ve parlamento içindeki aktif tutumuyla tarih sahnesinde yerini almıştır. Ayrıca İngiltere'nin siyasi geçmişinde bir kralın idamına yol açan iç savaşın (1642-1649) mimarları arasında da bu aşırı Protestan akımın taraftarları etkin rol almışlardır⁵.

Puritanları, XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren göç etmeye zorlayan ve İngiliz Kilisesi'nin Katolisizm'den arındırılması gayretinde ümitsizliğe düşüren etkenlerin başında siyasi otoritenin, daha doğrusu kraliyetin I. James'ten (1603-1625) bu yana uyguladığı politikalar vardı. Zira kraliyet, Puritanların aktif olduğu parlamentonun aldığı birçok kararı ya bozmuş ya da aksi yönde tavır sergilemiştir. Bu durum özellikle göçün yoğunluk kazandığı I. Charles (1625-1641) döneminde kendisini oldukça hissettirmiştir⁶.

⁴ P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, Oxford, Clarendon Press, 1991, s. 23; T. M. Lindsay, *A History of The Reformation*, c. II, New York, Charles Scribner's Sons, 1917, s. 328; K. S. Latourette, *A History of Christianity*, London, Harper&Row, 1953, s. 801.

⁵ J. T. Cliffe, *Puritans in Conflict, The Puritan Gentry During and After The Civil War*, London, Routledge Press, 1988, s. 42-49, 53-56.

⁶ C. Durston-J. Eales, "Puritan Ethos", *The Culture of English Puritanism 1560-1700*, ed. C. Durston, J. Eales New York, St. Martin's Press, 1996, s. 14, 25, 30; P. Collinson, "Elizabethan and Jacobean Puritanism as Forms of Popular Culture",

I. Elizabeth saltanatının son yıllarında kilise liturjisi ve idaresi gibi konularda etkinliğini yitiren Puritan hareketin gerileyiş sürecini, 1604 yılında gerçekleştirilen Hampton Saray Konferansıyla başlatmak mümkündür. Bu konferans, Puritan rahiplerin yeni kral I. James'e "Binler Dilekçesi" diye adlandırdıkları bir metinle başvurmaları neticesinde gerçekleştirilmişti. Ancak adı geçen dilekçe çerçevesinde istenenlerin neredeyse hiçbirinin bu toplantıda kabul görmeyişi ve reddedilişi, İngiliz Kilisesi'ni Kalvinist bir yapıda şekillendirmenin peşinde olan Puritanları hayal kırıklığına uğratmıştı. Yine bu süreçte I. James İskoçya'yı İngiltere'yle birleştirmiş, aynı şekilde İskoç Kilisesi'ni de kendisine bağlamıştı. Bunun yanı sıra Protestanların, özellikle Puritanların tasvip etmediği ve yasaklanmasını arzu ettiği Pazar günleri öğleden sonra yapılan eğlenceleri de *Sporlar Kitabı* (Book of Sports) adıyla yayınlamaya başlamıştı. Dolayısıyla, dindışı addettiği örfi uygulamaların resmîyet kazanması, Puritanların ahlâki reformasyon çabalarına büyük bir darbe vurmuştu⁷.

İngiliz Kilisesi'nin reformasyonu için çabalayan ve siyasi otoritenin muhalefetiyle karşılaşan Puritanlar, Kıta Avrupası'ndaki Protestan dindaşlarına da Otuz Yıl Savaşlarında destek veremeyişleri onlar için başka bir hüznün kaynağı olmuştu. 1618 yılında patlak veren ve kısa sürede bütün Avrupa'ya yayılan Otuz Yıl Savaşları, Protestanların zaferi sonucu 1648 yılında imzalanan Vestfalya Barışı Antlaşması'yla sona ermiştir. Bu antlaşmayla Katolik İspanya'nın Avrupa'daki gücü kırılmış ve Protestan mezhepler resmî meşruiyet kazanmıştır. İşte bu dönemde İngiltere kralı I. James, Katolik İspanya ile Protestan Hollanda'dan birini tercih etmek ye-

The Culture of English Puritanism 1560-1700, s. 36; Latourette, *A History of Christianity*, s. 816.

⁷ S. B. Babbage, *Puritanism and Richard Bancroft*, London, S.P.C.K, 1962 s. 47, 54-56,58-59; Acheson, *Radical Puritans*, s. 19; Spurr, *The English Puritans*, s. 59; K. L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames; Dutch Background of English and American Puritanism*, Urbana, University of Illinois Press, 1972, s. 7; The Millenary Petition (1603), <http://coursesa.matrix.msu.edu/~hst201/Millinary-Petition.htm>, 30 ocak 2009.

rine çekimsiz bir tutum sergilemiş ve Protestanlara yardım etmekten uzak durmuştur⁸.

James döneminde aşırı Protestanlara özellikle de Puritanlara yönelik bu baskıcı tutum, I. Charles'ın 1625'te tahta çıkışıyla daha da sertleşmişti. Parlamantonun işlevini tam anlamıyla yerine getirmesini engelleyen yeni kral, bununla da yetinmeyip 1628'de parlamantoyu tatil etmiş ve bir iç savaşın çıkmasına zemin hazırlayan bir tutum izlemiştir. Zira İngiliz Kilisesi'nin resmi kurumlarında Puritan vaiz ve din adamlarının kiliseden uzaklaştırılması nedeniyle etkinliğini yitiren Puritan hareket, siyasi olarak sadece parlamento düzeyinde Puritan sempatican orta sınıf aracılığıyla etkiliydi⁹.

Charles'i, 1641'de kendi idamına götüren siyasi tavrı özellikle de parlamentoya karşı tutumunun seyri ele alınacak olursa, öncelikle onun krallık anlayışı önem kazanmaktadır. Ona göre kral, hiçbir şekilde halkı tarafından kontrol edilemezdi. Çünkü kral ilahi adalete tâbi olarak halkı idare etmekle görevliydi. Dolayısıyla krala karşı halkın iradesinin tezahürü sayılabilecek parlamento da bir önemi yoktu. Bu düşüncesinin izdüşümleri parlamento ya kalama emri verdiği Roger Manwaring'i (1590-1653) piskopos atamasında ve parlamento muhalifi Buckingham dükünü kraliyet danışmanı yapmasında ortaya çıktı. Bunun ötesinde birçok kilise yetkilisinin ve parlamenterin karşı çıkışına rağmen Fransız bir Katolik olan Henrietta Maria (1609-1669) ile evlendi¹⁰.

Tahta çıkışının ikinci yılında kendisine yeteri kadar itaat etmediğine inandığı parlamento dağıtan I. Charles, 1626'da kendisine yakın isimlerden oluşan yeni bir parlamento kurdu. Fakat

⁸ Foster, *The Long Argument*, s. 80, 127; M. Spahn, "The Thirty year's War", *Catholic Encyclopedia*, (Çevrimiçi) <http://www.newadvent.org/cathen/14648b.htm>, 16 Ocak 2009.

⁹ C. Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, çev. Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Kaynak Yay., 1983, s. 52. C. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London, Mercury Books, 1966, s. 242.

¹⁰ C. Walker, *A History of the Christian Church*, Edinburg, Clark&Charles, 1963, s. 411; H. J. Grimm, *The Reformation Era, 1500-1650*, New York, Macmillan, 1954, s. 551-552; H. Belloc, *Charles I*, Norfolk, IHS Press, 2003, s. 88-97; Hill, *Puritanism and Revolution*, s. 241.

kralın mutlak monarşi arzusu bu yeni parlamentoyu da rahatsız etti ve özellikle sonradan parlamenter olan aşırı Protestanların “Hak Dilekçesi” adında bir beyanda bulunmalarına yol açtı. Bu dilekçe, kralın yetkilerini kısımakta, bütün harcamaların parlamento rızasıyla gerçekleştirilmesini ve vergilerin parlamento onayından sonra yürürlüğe girmesini istemekteydi¹¹. Bunun üzerine kral 1628’de parlamentoyu tatil etti. Artık dini konular Kilise Temsilciler Meclisi ve kralın onayıyla karara bağlanıyor ve kralın ihtiyaç duyduğu para da, parlamento onayı olmaksızın toplanıyordu. 1629 yılı geldiğinde kralın Katolik ve kader konusunda özgür iradenin varlığına vurgu yaparak Calvin’in kader algısına şiddetle karşı çıkan Arminian unsurlardan kurduğu yeni bir parlamento işbaşı yaptı. Dolayısıyla zamanla Kalvinist Puritan sempatican aristokrasi, parlamento içerisinde kendisine yer bulsa da, kral Sivil Savaş’ın patlak verdiği günlere değin işlerini parlamento olmadan görmekteydi¹². İşte tam bu tarihlerde Puritanlar arasında Amerika’ya göç düşüncesinin hayata geçirilmesi, en üst sıradaki gündem maddesi haline gelmiştir. Zira bu süreçte Puritanların “ileri reformasyon” adına toplumsal hayatın hiçbir alanında varlık gösterememeleri bu göç fikrini biraz da zorunlu olarak tetiklemiştir¹³.

1629’da Fransa’yla 1630’da İspanya’yla barış yapan kral, dış siyaset bağlamında iktidarını sağlama almaya çalışmış, İskoçya’yla da kendisini İskoçların kralı olarak tanıtan fakat çok uzun sürmeyen bir barış antlaşması imzalamıştır¹⁴. Tahta çıkışından 1640’a kadar parlamentoya ihtiyaç duymadan mutlak monarşisini yürüten I. Charles, mali sıkıntılardan kurtulmak için parlamentoya başvurursa da, bundan bir netice alamamıştır. Hatta İskoçlarla yapılan savaşta parlamentonun desteğinden yoksun olan kraliyet ordusu yenilmiş ve Kuzey İngiltere İskoç yönetimine geçmiştir. 1640 Kasım’ında tekrar toplanan parlamento, kralın birçok yetkisine sınırlama ge-

¹¹ *The Petition of Right (1628)*, (Çevrimiçi) <http://www.constitution.org/eng/petright.htm> , 15 Ocak 2009; Hill, *İngiliz Devrimi*, s. 52.

¹² Hill, *Puritanism and Revolution*, s. 242; Grimm, *The Reformation Era*, s. 550; Spurr, *English Puritans*, s. 85.

¹³ Spurr, *English Puritans*, s. 82-85; D. Christie-Murray, *A History of Heresy*, Oxford, Oxford University Press, 1989, s. 178

¹⁴ Grimm, *The Reformation Era*, s. 554.

tirmiş ve adeta fiili bir cumhuriyet halinin yaşandığı bir süreci başlatmıştır¹⁵. Bu tarihten sonra kraliyet ordusuyla parlamento güçleri arasında bir iç savaş ortamı yaşanmış ve parlamento bir süreliğine de olsa, mutlak hâkimiyet sahibi olmuştur (1640-1660)¹⁶.

Puritanların mitoslaştırdıkları göçün arka planında siyasi bağlamda etkinliklerini kendileri açısından kabul edilemeyecek derecede yitirmeleri yatmaktadır. Tarihsel sürece dikkat edildiğinde, göçün arttığı 1620 yılların sonu parlamentonun da I. Charles tarafından tatil edildiği sürece denk düşmektedir. Aynı şekilde hararetli göç teşebbüslerinin parlamentonun hâkimiyetinin yaşandığı 1640 ve sonrasında iyiden iyiye zayıfladığı da göz önünde tutulmalıdır¹⁷.

Siyasi durumun yanı sıra Puritanist göçün dile getirilmeyen ekonomik bir sebebi de yok değildi. Bir ada ülkesi olan İngiltere'nin mâli politikası çoğunlukla ticaret ve gümrük gelirleri üzerinden yürütülmekteydi. Bunun yanı sıra kraliyet topraklarından elde edilen gelirler de kraliyetin bütçesine önemli katkılar sağlıyordu. 1620'lere kadar ekonomik bir istikrardan bahsedilse de, bu tarihten sonra sanayideki gerilemeyi tarımdaki düşüş takip etmiştir. Ülkenin ekonomik gücünü zora sokan en önemli durumlardan biri de kuşkusuz savaşlardı. Özellikle XVII. yüzyılda I. Charles dönemindeki savaş maliyetleri hızla artarken, kraliyet bu maliyeti karşılayacak finansmana sahip olmadığından parlamentoyu yeni vergiler için topladı. Bu durum parlamento ile kraliyet arasındaki gerilimin tırmanmasına ve parlamentonun 1640'ta kralın yetkilerini kısıtığını ilan etmesine yol açmıştır¹⁸.

¹⁵ C. Tilly, *Avrupa'da Devrimler*, Yeni Yüzyıl Gazetesi Yay., t.y., s. 187; Hill, *İngiliz Devrimi*, s. 54 Grimm, *The Reformation Era*, s. 557-558; Walker, *A History of the Christian Church*, s. 412

¹⁶ Hill, *Puritanism and Revolution*, s. VII; Spurr, *The English Puritans*, s. 96; Grimm, *The Reformation Era*, s. 559-560,

¹⁷ Spurr, *English Puritans*, s. 92; Foster, *The Long Argument*, s. 107; J. P. Kenyon, *The Wordsworth Dictionary of British History*, London, Wordsworth Editions, 1994, s. 237, 281; A. Delbanco, *The Puritan Ordeal*, London, Harvard University Press, 1989, s. 10-14, 43, 72-73; F. W. Mattox, *The Eternal Kingdom; A History of the Church of Christ*, Arkansas, Gospel Light Publishing, 1961, s. 289.

¹⁸ Belloc, *Charles I*, s. 90-99; Foster, *The Long Argument*, s. 111,112

XVI. yüzyılda VIII. Henry döneminde ilga edilen ve mülklerine el konulan manastırlar, ekonomiye nefes aldırın bir sonuç doğurmuştur. Sonrasında ise endüstride bir gelişme görölmüş ve küçük imalathanelerde bir artış gözlenmiştir. Bu sırada yeni ekonomik faaliyetlere yönelen toprak sahipleriyle tüccarlar arasında yeni bir iletişim şekli ortaya çıkmıştır. Buna paralel olarak toprak gelirleriyle geçinen feodal sınıf kraliyete daha yakın durmaya çalışırken, topraktan vazgeçenlerin oluşturduğu bu yeni orta sınıf siyasi olarak parlamentoyu kendilerine yakın görmüşlerdi. I. Charles savaşlarla kraliyetin elindeki gelirleri sonuna kadar kullanırken parlamento zengin bir orta sınıfın eline geçmişti. Bu durum kraliyetin savaşlardan dolayı yaptığı borçlanmadan kurtulmak için parlamentoya başvurmasının başka bir nedeniydi¹⁹.

II. Göçün Dinî-Ahlâkî Arka Planı

İngiltere’de Protestanlaşma, Kıta Avrupası’ndan ayrı bir bakış açısıyla yol almış ve neredeyse kilise adına yapılan her şeyde kraliyetin bir etkisi olmuştur. En basitinden VIII. Henry döneminde İngiliz Kilisesinin Roma Katolik Kilisesinden ayrılması bile bir halk hareketi olmaktan çok kraliyet erkiyle gerçekleştirilmiştir. Zira VIII. Henry kendisi için “İngiliz Kilisesi’nin Yegâne Yöneticisi” unvanını kullanarak ve İngiltere’nin en yüce ruhani makamı sayılan Canterbury Başpiskoposluğu’na başpiskopos atamasını kendi yapmıştı. Bu millilik ve tekdüzelik düşüncesi, aynı şekilde Puritan hareketin İngiliz Kilisesi’nden ayrılmadan onu reformasyona uygun hale getirme çabasında görülebilir. Çünkü Puritanlar da kilisenin Katolik unsurlardan arınmış tekdüze Kalvinist ağırlıklı bir reformasyona sahip olmasını ve kraliyetin gözetiminde bulunmasını istemiştir. Dolayısıyla göç olgusunun Puritan düşüncesinde yer etmesinde İngiliz Kilisesi’nin Katolisizm’den arındırılmasının mümkün olmayacağı kanaati de etkili olmuştur²⁰.

¹⁹ Hill, *İngiliz Devrimi*, s. 43-44; Tilly, *Avrupa’da Devrimler*, s. 154-155; Hill, *Puritanism and Revolution*, s. 4, 7-9.

²⁰ A. Maurois, *İngiltere Tarihi*, çev. H. C. Yalçın, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938, s. 267-268; Latourette, *A History of Christianity*, s.798; Lindsay, *A History of The Reformation*, s. 330; Walker, *A History of the Christian Church*, s. 359.

XVII. yüzyılın başlarında kilise içerisindeki yapılanma yoluyla kiliseyi, dolaylı olarak da halkı Puritanist öze dönüşçü reformasyona yönlendirme gayreti, özellikle Hampton Saray Konferansı sonrasında ahlâki-örfi reformasyon ideali üzerinden devam etmiştir. Böylesi bir girişim, siyasi bağlamda kilise için Puritan zihnin arzuladığı değişikliklerin artık sonuçsuz kalacağı fikrinin neticesidir. Hatta bu konferans Puritanlar arasındaki ilk ciddi ayrışmaya da yol açmış ve bir kısım radikal Puritan ülkeyi terk etmiştir²¹.

Kraliyet düzeyinde etkinliklerini yitiren ve artık İngiliz Kilisesi içerisinde bir neticeye varılamayacağı kanısına varan bu aşırı Kalvinist hareket, reformasyon sürecinin siyasi otorite yoluyla değil de toplumun içinden gelmesi gerektiği düşüncesine yönelmiştir. Bu bağlamda toplumu oluşturan bireylerin hâl ve hareketlerinin dini söyleme uyarlanmasının kurumsal dönüşümü de tetikleyeceği düşünülmüştür. Neticede de kendi vaizleri sayesinde halkın ahlâki bir çöküntü içinde olduğuna, bu durumun bir an evvel düzelmesi ve putperestliğin tezahürü sayılabilecek örf, adet ve sporların bir an önce yasaklanması ve terk edilmesi gerektiğine dair ateşli vaazlar vermeye başlanmıştır²².

Bu süreçte Puritan vaizler sürekli olarak ahlâki bozulmuşluk, örf ve adetlerdeki din dışılıklara vurgu yaparak bunun dini bir yozlaşmaya yol açtığını savunmuşlardır. Bu dönemin öne çıkan durumlarından biri de Sebt günü uygulamalarıydı. Puritanlar, Sebt gününü haftalık bir egzersiz ve bir eğitim olarak algılamış, bunu Tanrı ile insan arasındaki ahit bağlamında, seçilmiş insanın, Tanrı'ya itaatinin bir gösterimi, bir kanıtı saymışlardır. Kötü söz söyleme, sarhoşluk, tembellik, kiliseye gitmeme, dans, futbol, spor ve gezici tiyatrolar Puritanların şiddetle karşı çıktığı ve derhal yasaklanmasını istediği ahlâki ya da örfi uygulamaların başında gelmiştir. İşte bütün bu olumsuz tablonun, öze dönüşçü bir ruhla arındı-

²¹ Spurr, *English Puritans*, s. 68-70; Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, s. 465.

²² Durston-Eales, "Puritan Ethos", s. 14, 25, 30 Foster, *The Long Argument*, s. 78-82; Sprunger, *William Ames*, s. 22-25.

rılmasına yönelik hararetleli vaazlar verip toplantılar düzenlediler. Öyle ki kilise de çan çalınması dahi, dine daha sonra eklenmiş pagan bir yenilik addedilmiştir²³.

Bu vaaz ve toplantılarla da yetinmeyen Puritanlar, siyasi ve dini otoritelere bu şikâyetlerini içeren dilekçeler sunmuşlardı. 1608’de York kenti idarecilerine şehrin her yakasına Kutsal Kitap otoritesinin ulaştırılması ve Sebt günü yapılan suiistimallerin giderilmesi için başvurmaları buna örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanı sıra etkili bir basım-yayın çalışmasına da girişen Puritanlar sanki kilisenin reformasyonunun artık halk kitlelerinin yönlendirilmesiyle olacağını düşünmekteydiler²⁴.

Puritanist ahlâki ve örfi reformasyon uygulamaları ve bu yöndeki teorik çalışmaların bir netice vermesine yönelik umutlar çoğalmışken, I. James tarafından 1618’de İskoçya ziyareti esnasında *Sporlar Kitabı* adlı bir genelge yayınlanmıştır. Bu metin, içerik olarak Puritanların o ana kadar karşısında durdukları ve dinde yenilik saydığı birçok örfi uygulamaya resmiyet kazandırmakta ve hatta kiliseyi bu yönde teşvik etmekteydi. Bu metinde Pazar öğleden sonra dans ve okçuluk gibi bazı spor ve eğlencelerin yapılmasına izin veriliyor ve öğleden sonra kiliseye gitme şartı ortadan kaldırılıyordu. Ancak Puritanlar bu çabalarından vazgeçmeyerek, kraliyete karşı parlamento düzeyinde bazı düzenlemeler yaparak durumu lehlerine çevirmek istemişlerdir. Bu süreçte Puritanist göç hareketinin en önemli fikir adamlarından bir olan John Winthrop birçok yasa teklifi hazırlamıştır. Ancak ilerleyen süreçte Puritanların halkla temaslarını sağlayan vaizlerinin susturulmasına yönelik kralın yayınladığı *Vaizler Talimatnamesi*’ne engel olu-

²³ D. Newton, *Papists, Protestants and Puritans 1559-1714*, New York, Cambridge University Press, 1998, s. 28, 41; Collinson, “Elizabethan and Jacobean Puritanism”, s. 35-36; Adair, *Founding Fathers*, s. 99-100; Spurr, *English Puritans*, s. 72-73.

²⁴ Foster, *The Long Argument*, s. 78-82; Sprunger, *William Ames*, s. 22-25.

namamıştır. Ayrıca, bu yönerge Puritan kitapların basımını da durdurmuştur²⁵.

Dini pratikler bağlamında halka ulaşmada güç kaybına uğrayan hareket, liturjik ve teolojik açıdan İngiliz Kilisesi'ndeki etkinliklerini Arminianlar'ın kiliseye alınmasıyla yitirdiler. Zira kişinin kurtuluşunun özgür eylemleriyle gerçekleşeceğine inanan Arminian düşünce, kurtuluşun önceden seçilmiş olmakla mümkün olacağını savunan kaderci Kalvinist ideolojinin tam karşısında yer almaktaydı. Bu iki grubun en önemli karşılaşması sayılan Dort Sinod'u 1618 yılında Hollanda'da yapılmıştır. İngiliz Kilisesi'nden Kalvinistler'in katıldığı bu sinod Arminian düşünceyi kınayan kararlar çıkarsa da, bu düşüncenin kısa zamanda Kıta Avrupası'nda ve İngiltere'de yayılmasına engel olamamışlardır²⁶.

Puritanlar, I. James döneminin sonlarına doğru Hampton Saray Konferansı sonrasında giriştikleri ahlâki reformasyon teşebbüsü, kraliyetin karşı çıkışlarıyla sekteye uğramıştır. Bunun yanı sıra, bu aşırı Kalvinist gelenek, I. Charles'in tahta çıkışıyla kilise içeri-sindeki konumlarını da yavaş yavaş Kalvinist teoloji karşıtı olan Arminian din adamlarına kaptırmıştır. Puritanist göç hareketinin 1620'lerin sonuna doğru giderek ivme kazanmasında kraliyetin önemli bir rolü vardı. Babasından daha katı bir şekilde kendini mutlak bir monark olarak gören I. Charles, bütün kademeleriyle devletin ya da ülkenin kendi idaresi altında olmasını istiyor ve bu çerçevede aşırı muhalif gördüğü Puritanları kiliseden uzak tutmaya, kiliseye yönelik kanunları kendi kontrolündeki Kilise Temsilciler Meclisi'nden geçiriyordu²⁷.

²⁵ Collinson, "Elizabethan and Jacobean Puritanism", s. 36; Foster, *The Long Argument*, s. 115-116. Durston-Eales, "Puritan Ethos", s. 22-23; Walker, *A History of the Christian Church*, s. 410

²⁶ W. Ames, *The Marrow of Theology*, ed. John d. Eusden, Michigan, Baker Books, 1997, s. 7; D. F. Ottati, "The Reformed Tradition in Theological Ethics", *Christian Ethics: Problems and Prospects*, ed., L. S. Chaill, J. F. Childress, Ohio, The Pilgrim Press, 1996, s.48; Sprunger, *William Ames*, s. 54-58; Acheson, *Radical Puritans*, s. 28; Sprunger, *William Ames*, s. 35; O. Chadwick, *The Reformation*, London, Penguin Books, 1990, s. 230.

²⁷ Spurr, *English Puritans*, s. 81-82; A. Simpson, *Puritanism in Old and New England*, Chicago, University of Chicago Press, 1972, s. 13; J. Eales, "A Road to

Bu dönemin Puritanlar için oldukça zor geçtiğinin göstergelerinden biri de, dönemin ruhban sınıfına dair listelerde bulunan isimlerin karşısına Puritanları işaret eden (P) harfinin konması ve Ortodoks oldukları anlaşılсын diye Anglikanlar için de (O) harfinin yazılı olmasıydı. Bu yolla kral elinden geldiğince, Puritanları İngiliz Kilisesi'nden uzak tutmaya çalışmış, bu ise Puritanların göç hareketinin yoğunluk kazanmasında etkili olmuştu. Bunun da ötesinde I. Charles, Puritanların baskısıyla kiliseden kaldırılan haçların, çanların, altar/sunak masalarının ve benzeri ikona ve tasvirlerin tekrar konmasını sağlamıştı. Bu durum Puritanların I. Charles'i din düşmanı addetmelerinin nedenleri arasında sayılabilir²⁸.

III. Göçün Mitoslaştırılması Boyutu

İngiltere'de reformasyonun kraliyet eliyle olması, İngiliz Kilisesi'nin başından beri sürekli farklılaşan durumlara sahne olmasına sebep olmuştu. Bir dönem Protestan eğilim hâkimken hemen ardından Katolisizm'e keskin dönüşler yaşanmıştı. Bunun en bariz örneği "Kanlı Mary" olarak bilinen VIII. Henry'nin Katolik kızı I. Mary'nin 1553-1558 yılları arasında Protestan unsurları sürgüne zorlamasıdır. Puritan hareketin belki de ilk zorunlu göçü, bu dönemde Calvin'nin Cenevresi'ne olmuştu. Zira I. Elizabeth'in tahta çıkışıyla İngiltere'ye dönen bu aşırı Protestan Kalvinist geleneğin temsilcileri kısa süre sonra Puritan olarak bilinecekti²⁹.

XVII. yüzyılın ikinci yarısının başlarında yoğunluk kazanan Amerika göçünden evvel, bazı Puritanların Kıta Avrupası'na, özellikle Hollanda'ya göçleri söz konusudur. Ancak Avrupa'ya yapılan göçlerden farklı olarak Amerika'ya ya da kendi deyimleriyle Yeni İngiltere'ye gerçekleştirilen Puritanist göç hareketinin geri planında sakladığı siyasi, sosyo-ekonomik ve dini-ahlâki saikleriyle farklılık arz eder. Bunun da ötesinde, göçün karakteristik yapısını be-

Revolution: The Continuity of Puritanism, 1559-1642", ed. C. Durston, J. Eales, *The Culture of English Puritanism*, New York, St. Martin's Press, 1996, s. 203.

²⁸ Chadwick, *The Reformation*, s. 221; Latourette, *A History of Christianity*, s. 819. M. Aston, "Puritans and Iconoclasm, 1560-1660", ed. C. Durston, J. Eales, *The Culture of English Puritanism*, New York, St. Martin's Press, 1996 s. 101-103.

²⁹ Latourette, *A History of Christianity*, 808. W. Haller, *The Rise of Puritanism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1972, s. 9.

lirleyen etkin nedenlerden biri de, bu göçün yeni bir dünya hayali üzerine kurulu olmasıdır. Puritanlar için Amerika, sadece Kutsal Kitap merkezli öze dönüşçü bir mantıkla düzenlenecek ve bütün kurumlarıyla kendilerinin yön vereceği adeta bir vatan ve bir sığınma yeri mesabesindeydi. Zira orada Puritanları dini-siyasi konularda engelleyecek ne bir İngiliz Kilisesi ne de kraliyet vardı. Bu durumu, Tanrı'nın sadık kulları olmalarına atfen kendileri için Tanrı'dan bir bağış, bir lütuf olarak gördüler³⁰. Bu hayalin temelinde özgürlük arayışı yatmaktadır. Bizzat kendilerini bağımsız olarak hissedebilecekleri eşsiz bir yer olarak idealize ettikleri Amerika, onların politik, ekonomik ve dini bağlamda özgürlüğü tadeacakları yeni dünyanın kendisiydi. Zira İngiltere'de sosyo-politik özellikle dini ve ahlâki açıdan istediklerine ulaşamamışlardı³¹.

Yukarıda zikredilen siyasi, sosyo-ekonomik, dini ve ahlâki arka planların göç öncesi ve esnasında yadsınamayacak bir tesiri olmasına karşın, dönemin Puritan edebiyatına bakıldığında durum hiç de böyle değildir. Hareketin önderlerine göre, İngiltere günah deryası içinde yüzen ve bundan dolayı kısa zaman sonra Tanrı tarafından yok edilecek bir ülke konumundadır. Bundan da öte, kendilerine Tanrı'nın sadık kulları olarak da bir misyon yükleyen hareket, gerçek dinin yaşanacağı bir toprağa göç etmenin kendilerinin öncülüğünde yapılması gerektiğine inanmaktadır. Bu haliyle Puritanlar üzerlerindeki siyasi ve kilise kaynaklı dini baskıyı bertaraf etme hatta bundan pay çıkarma yoluna gittikleri görülmektedir. Bu söylemin somut dayanakları arasında kilisede Kalvinist-Puritanist teoloji karşıtı olan Arminian yapılanma, ahlâki reformasyon bağlamında arzulanınların kraliyet eliyle, *Sportlar Kitabı* gibi, önüne geçilmesi ya da İngiliz Kilisesi'nde Puritanlarca Katolisizm'in en bariz göstergesi olan episkopasinin devam edişi gösterilebilir³².

³⁰ Mattox, *The Eternal Kingdom*, s. 277; Acheson, *Radical Puritans*, s. 12; Ames, *The Marrow*, s. 4, 9; Sprunger, *William Ames*, s. 29, 31-33.

³¹ G. Weaver, A. Mendelson, *America's Midlife Crisis: the Future of a Troubled Superpower*, Boston, Intercultural Press, 2008, s. 79-80.

³² A. Delbanco, *The Puritan Ordeal*, s. 10-14, 43, 72-73; Mattox, *The Eternal Kingdom*, s. 289.

Puritanist göç hareketinin 1620'lerde I. James'in baskılarıyla başlamış olsa da, kitlesel bir hâl alışı, 1630'lu yıllara, özellikle I. Charles'in Parlamento'yu tatil etmesinin ertesine rast gelmektedir. O dönemde Amerika'nın Mayflower ve Plymouth kıyılarında, özellikle 1628'de Massachusetts'de, İngiltere ve Hollanda'dan gelen Puritanlar, koloniler kurmuşlardı. Ancak büyük göç 1630'da John Winthrop'un önderliğinde *Arbella* gemisinin Amerika'ya doğru yol almasıyla başladığı söylenebilir. Zira dönemin en önemli Puritan simaları, kendi durumlarını Kutsal Kitap'ta geçen göç ve benzeri durumlarla özdeşleştirmeye, Puritan sempatizanları yeni bir dünya hayaline razı etmeye, belki de İngiltere'nin yakında Tanrı'nın gazabına uğrayacağı teziyle korkutmaya başladılar. Aslında dönemin İngiltere'sinde sosyo-ekonomik durumunun pek iç açıcı olmayışı da mitolojik söylemin kabul görmesine yol açtı. Bu süreçte yayın faaliyeti halkla temasın en kayda değer aracıydı. İşte bu metinler çerçevesinde bir mitolojik göç kurgusu oluşturuldu³³.

Amerika'ya göçün mitoslaştırılması hususunda dönemin öne çıkan simalarından biri John Winthrop'tu. Ona göre İngiltere'nin içinde bulunduğu durumdan kurtuluşun tek yolu, bir günah bataklığına dönen bu ülkeyi terk etmektir. Zira artık düzelmeyecek bir hâl alan İngiltere'ye Tanrı'nın gazabı yakındı. Buradan da anlaşılacağı üzere, Puritan hareket artık "ileri reformasyon"u yapacak güç noktalarını tek tek yitirdiğinden kendince bir çıkış, bir kurtuluş peşine düşmüştü. Örneğin Anglikan din adamlarının baskılarına maruz kalan Puritan bir vaiz ve hareketin önde gelenlerinden biri olan Richard Matter Amerika'ya ulaştığında, İngiltere'de yok olmaktan kurtulduğu için Tanrı'ya şükretmişti. Aynı şekilde, sonraki Puritanlar arasında "Yeni Kudüs'ün Amerikan Nehemya'sı" diye bilinen Winthrop'ta Tanrı'nın kendilerinin yanında olduğunu, Yeni İngiltere'nin bir bağış olduğunu hatta "bir tepenin başına kuracakları şehrin", insanları kendisine hayran bırakacağını dile getiri-

³³ Foster, *The Long Argument*, s. 75,109, 115-116; Walker, *A history of the Christian Church*, s. 412; Sprunger, *William Ames*, s. 7; F. J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 187-188.

yordu³⁴. Bu bağlamda da Puritan vaiz ve yazarlar, özellikle Eski Ahit peygamberlerinin göç hikâyeleriyle kendi yaşamlarını ortak bir payda olarak aksettirmeye ve göçe dini daha doğrusu mitolojik bir çerçeve çizmeye çalıştılar³⁵.

Amerika'ya göçün mitolojik bir ideal haline dönüştürülmesine birçok örnek verilebilir. Örneğin İlyas peygamber'in putperestlikte ısrar eden ve onu öldürmeye çalışan kavminden kaçışı ve daha sonra tekrar Tanrı tarafından gönderilmesi, kendilerini göç olgusuna adanmış Puritan vaizlerin dilinden düşmüyordu³⁶. Zira onlar da bir süreliğine bu günahkâr ülkeyi terk etmeyi ve nihayetinde gerçek dini yeniden tesis için geri dönmeyi telkin ediyorlardı. Eski Ahit kaynaklı bu hikâye bağlamında Puritanlar, dini açıdan bir düşüş yaşayan İngiltere'nin yerine Mesih'in onlar için her açıdan uygun olan Yeni İngiltere'yi yarattığına inanıyorlardı³⁷.

Winthrop ve çevresindekilerin kullandığı bir diğer kutsal metin pasajı da Lut peygamberin yaşadığı Sodom ve Gomora'daki halkın Tanrı'ya karşı işledikleri büyük günahlar nedeniyle ateşli kükürtle cezalandırılmaları sahnesiydi³⁸. Puritanlar bu halkın acı sonunu, vaaz ve yazılarının hareket noktası olarak alıyorlardı. Adeta İngiltere'nin bir Sodom, bir Gomora olduğunu ve bu lanetlenmiş ülkeden Lut peygamber ve ona inananlar gibi bir an evvel kaçmak gerektiğini vaaz ediyorlardı³⁹.

Bu dönemin Protestanları, içinde buldukları tarihi, adeta kozmik bir tarih olarak algılıyor, kutsal metinlerde bahsi geçen

³⁴ R. Middlekauff, *The Mathers : Three Generations of Puritan Intellectuals, 1596-1728*, Berkeley, University of California Press, 1999, s. 20-21; Weaver, Mendelson, *America's Midlife Crisis*, s. 1-2; Bremer, *John Winthrop*, s. 383.

³⁵ C. K. Shipton, "The Hebraic Background of Puritanism", *American Jewish Historical Society Publications*, sa. 47, 1957-1958, s. 144; Foster, *The Long Argument*, s. 75,109. Ayrıca böylesi bir durumun ya da olayın mitoslaştırılması ile ilgili olarak bkz. M. Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev., Ü. Altuğ, Ankara, İmge Kitabevi, 1994, s. 17-18, 47, 56; M. Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. S. Rifat, İstanbul, Om Kuram Yay., 2001, s. 184-185.

³⁶ *I. Krallar*. 19:1-21.

³⁷ Weaver, Mendelson, *America's Midlife Crisis*, s. 88-89; Bremer, *John Winthrop*, s. 191-192; Foster, *The Long Argument*, s. 111,112.

³⁸ *Yaratılış* 19:1-29.

³⁹ Durston-Eales, "Puritan Ethos", s. 17; R. Middlekauff, *The Mathers*, s. 30.

olağanüstülükleri zamanlarına uyacak şekilde yeniden kurguluyorlardı. Zira birçok metinde Eski Ahit'te yer alan cezalandırma sahneleri İngiltere'ye uyarlandı. Mesela Hezekiel Kitabının 9. bölümünde yer alan Tanrı'nın Yerusâlim'deki günahkârları cezalandırması hikâyesi zikredilmekte ve Tanrı'nın kendileriyle ahitleştiği ancak onların buna riayet etmedikleri vurgusu İngiltere'yle özdeşleştiriliyordu⁴⁰.

Parlamentonun işlevini yitirdiği 1630'da, Puritan vaizler artık İngiltere için yapılacak bir şeyin kalmadığını telkin ediyor, dahası Fransız istilasının yakın olduğunu ileri sürüyorlardı. Dönemin bir diğer ünlü Puritan aktivisti ve ideologu Thomas Hooker, Puritanist göçün mitoslaştırılmasına katkı sağlayacak vaazlar veriyordu. Hooker, Musa'nın, zulümden dolayı Mısır diyarını terk etmesine paralel olarak, hitap ettiği kitleye kraliyetin ve mevcut kilisenin zulmünden kaçmanın teolojik bir dayanağı olarak Eski Ahit'in "Çıkış" bölümünü gösteriyordu⁴¹. Zira ona göre, gelecek beş yıl içerisinde İngiltere'de kilisenin içinde bulunduğu durumdan dolayı Tanrı tarafından bir felaketle cezalandıracaktı. Bu mitolojik benzeştirmesine bir yenisini Puritan aktivist, Nuh tufanının da kendilerinin durumuyla uyduğu ve dolayısıyla göçün artık bir Tanrı buyruğu niteliği kazandığını düşünüyordu⁴². Bunun ötesinde Amerika'nın ya da Yeni İngiltere'nin Tanrı tarafından Nuhların ve Lutların bir sığınağı olarak tasarlandığını öne sürüyordu. Zira onlar İbrahim'in ahdinin kendileri tarafından devam ettirildiğini, dolayısıyla buna sadık kalmak adına İngiltere'nin terk edilmesini telkin ediyorlardı⁴³.

1630'larda mitolojik unsurlarla geliştirilerek kitlesel bir hâl alan Puritanist göç hareketi, İngiltere'deki Puritan varlığın tamamının Amerika'ya göç etmesini sağlamamıştır. İç savaş sürecinde bu durum kendisini açıkça ortaya koymaktadır. Göç hareketine katılmayan Puritanlar parlamentonun yönetimi ele geçirmesine de-

⁴⁰ Middlekauff, *The Mathers*, s. 22-23.

⁴¹ Çıkış 6: 1-13; 12:31-51.

⁴² *Yaratılış* 6:1-22; 7:1-24.

⁴³ Foster, *The Long Argument*, s. 27, 110, 124; R. Middlekauff, *The Mathers*, s. 49.

ğın baskıya maruz kalsa da, İngiliz Kilisesi'ne dair idealinden vazgeçmedi ve mesela iç savaş sürecinde de kilise için uygun gördüğü değişiklikleri yapmaya çalıştı. Aynı zamanda yukarıda zikredilen mitoslaştırma girişimi kendisini iç savaş esnasında da gösterdi. Öyle ki her zafer ve yenilgi için Kutsal Metin referanslı telkinler dilden dile dolaşmıştı⁴⁴.

Sonuç

Burada, değişen şartlara uyum sağlayamayan Puritanların, yaşadıkları çağı bir bakıma mitoslaştırarak içinde buldukları durumdan kurtulmaya çalıştıkları görülmektedir. Tarihsel olarak bakıldığında ise bu mitoslaştırma faaliyetinin Puritanist göçün yoğunlaşmasında yaptığı etki tezahür etmektedir.

Puritan hareket göç olgusunun güçlendiği sürece değin kilise içerisinde kalmayı kendine temel ilke olarak seçmiş ve teolojik ve pratik vurgularını buna göre belirlemiştir. Ancak İngiliz Kilisesi'nde Puritanlar açısından bir tıkanma nedeniyle, Puritanlar yeni bir teolojik argüman ortaya koyarak mevcut sistemlerine bir açılım getirme yoluna gittiler. Puritanların bu dönemde girdiği çıkmaza yönelik ürettiği teolojik çözüm adeta hareketin yeniden canlanmasına yol açmıştır. Zira bu göç söylemi, Puritan düşüncesinin yerellikten kurtulmasına ve bir dünya algısı geliştirmesine neden olmuştur.

Amerika'nın el değmemiş topraklarına ayak bastıklarında buranın kendileri için yaratıldığını düşünen Puritanlar, artık kendilerinin Tanrı tarafında görevlendirildiklerine ve yeni bir dünya kurma görevinin kendilerine verildiğine inandılar. Göçün bizzat kendisi mitoslaştırılırken aynı zamanda hareketin müntesipleri daha da ileri giderek Amerika'nın ya da Yeni İngiltere'nin kendisini de bir mit olarak algıladılar. Kendilerini bu mitolojik veya kozmik tarihin baş aktörü olarak gören Puritan hareket mensupları hayatın her safhasını Kutsal Metin referansları çerçevesinde düzenleme çabası içinde oldular.

⁴⁴ Cliffe, *Puritans in Conflict*, s. 19-21, 53-56; Hill, *İngiliz Devrimi*, s. 19-21 Spurr, *The English Puritans*, s. 112-113; Newton, *Papists, Protestants and Puritans*, s. 50, 53.

Buradaki önemli sonuçlardan biri de, Puritan düşüncesinin İngiltere'nin siyasi ve sosyo-ekonomik açıdan güç kaybettiğinin aşikâr olmasına rağmen, mevcut olumsuzlukları yeniden mitolojik bir tarih algısıyla yorumlayabilmesidir. Ortaya atılan bu mitolojik yorum tarihsel olarak başarıya ulaşmıştır. Zira bunun başarılı olduğunu sadece Amerika'ya yapılan göçte değil aynı zamanda İngiltere'de kalan Puritan kamuoyunun bu mitoslaştırma yorumunu sivil savaş sürecinde ne denli ustaca kullanmasında görmek mümkündür.



A Migration Which a Mythological Memory Guides: the Movement of Puritanist Migration

Citation/©: Alıcı, Mehmet, (2008). A Migration Which a Mythological Memory Guides: the Movement of Puritanist Migration, MİLEL VE NİHAL, 5 (3), 303-321.

Abstract : This article is aimed to study the background of the Protestant Puritanism migration to America which intensifies in 1630s and the period of mythologization of that migration in England. Herein, the existence of the socio-political and religious-ethical reasons in the background of desire of migration is dealt with. In this context, the opposition period between Puritans and Royalty is mentioned in different aspects. To get worse this disagreement was caused to lose the Puritan movement in the respect of political and religious and was required to find a way out, immediately. In this matter, Puritans put the idea of migration to America. Since, according to them living in England was impossible. Migration, as a way of escape from pressures, was discussed in the mythological dimension by reckoning without political, religious, social and ethical situations. The references of this mythological discourse are originated in the Old Testament. The Puritans, regarding their life in England as stories in the Old Testament which narrate the divine punishments, leaving the prophets of their tribes and so on, transformed migration to America to a myth.

Key Words: Puritanism, Anglican Church of England, America, Migration, mythologization, Old Testament.





Stalin'in Sibirya'daki ölüm kamplarından bir görüntü



Dersim Sürgünleri, Uşak, 1939

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Jytte Klaussen, **İslam'ı Yeniden Düşünmek:**

Batı Avrupa'da Siyaset ve Din,

çev. Mahmut Aydın, Liberte, Ankara, 2005, 340 s.

Avrupa'daki yoğun Müslüman göçmen nüfusu "geçici-misafir işçi" statüsünü çoktan aşarak neredeyse bütün Avrupa devletlerini yeni politikalar üretmeye zorlamaktadır. Ancak bu yeni politika arayışları, bir süredir medeniyetler çatışması tezi ve İslamofobik eğilimlerle kuşatılmış durumdadır. Avrupa hükümetleri kültürel çoğulculuk geleneğinden yoksun olmanın zafiyetini sergilerken Müslüman azınlıklar korku ve önyargıları aşıp kendilerini doğru anlatamama handikapı içindedirler.

Müslümanların muhatap olduğu İslamofobik eğilimler ile Avrupa hükümetlerinin kültürel çoğulculuk konusundaki endişeleri, Jytte Klaussen'in ele aldığımız kitabının temel tartışma noktasını ifade etmektedir. Esasen yazarın tartışmaya açtığı ilk husus, sözü edilen İslamofobik eğilimleri yansıtır bir içerikle İslam'ın Batı'nın "evrensel" değerleriyle uyuşma sorunudur. İslam ve demokrasi, İslam ve insan hakları, sivil haklar ve açık toplum sorunlarına dair değerlendirmeleri, yazarın Batı kamuoyunda var olan genel İslam algılarını yansıtır niteliktedir. Klaussen, kitabı boyunca Avrupa'nın göçmen Müslümanları yanında bir tavır sergiler görünürken esasında yazarın Batı evrensel değerleriyle uzlaşmış bir Avrupalı İslam algısının peşinde olduğu fark edilmektedir. Nitekim

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
cilt 5 sayı 3 Eylül – Aralık 2008

yazar Batı'da İslam'ın uyumu sürecinde yetkin gördüğü kişilerin profilini, din konusunda fazla bilgisi olmamakla birlikte dinsel fundamentalist olmayan, Kur'an'ı sadece literal boyutuyla görme- yen ve Avrupalı bir halifenin peşinde olmayan "yeni Müslüman elit" olarak çizmektedir. Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yaşayan politikacıdan akademisyene ve işçiye kadar üç yüz Müslüman ile yapılan mülakatlara dayanan veriler ışığında yazar, bu kimseleri Avrupa'nın Müslüman aydınları ve yeni siyasi elitleri olarak tanımlamaktadır. Çünkü Avrupa'nın bu Müslüman siyasi liderleri, liberal demokrasiyi yıkmayı ve laik hukuku dinsel hukukla değiştirmeyi amaçlamamaktadır. Bunların çoğu Müslümanlara sosyal entegrasyon sorumluluğunu da gözeterek kişisel olarak dinlerinin gereklerini yerine getirebilecekleri kurumları tesis etmeye çalışmaktadır (s. 5). Yazara göre bu yeni Müslüman elitler, kültürel olarak İslami aidiyetlerini sürdürürken, siyasal bağlamda insan hakları, toplumsal saygı, tanıma ve eşitlik gibi Batı değerlerine ilişkin kavramları oldukça önemsemektedir (ss. 73-74).

Tanımladığı bu yeni Avrupalı Müslüman lider modelinin liberal değerlere ne kadar bağlı olduğunu soran yazar, cevap olarak, pek çok Avrupalı sosyal bilimci ve politikacının şüphe ve endişesine rağmen, Avrupalı Müslümanların İslam dünyasındaki kurumsallaşmış doktrin ve ritüellerden bağımsız bir şekilde "saf iman" olarak İslam'ı geliştirme konusunda özgür olduğunu adeta müjdelemektedir. Bu süreçte, şeriatın anlamı ve uygulamasını akli kullanarak yeniden yorumlama anlamındaki içtihadın, inançlarını entegre edilmiş yaşam tarzları içinde ifade etmek isteyen ılımlı ve ilerici Müslümanlar için can simidi olduğu düşünülmektedir (ss. 14-15).

Klaussen, Müslümanların din ve politika anlayışlarına dair Batı'ya has kategorik tanımlama geleneğini sürdürmekte ve İslam'ın entegrasyonu ile ilgili Müslümanları dört modelde ifade etmektedir. Bu kategori, İslam'ın Batılı değerlerle uyum ve bağdaşması gereği ile İslami dinsel kurumların kilise-devlet ilişkilerini düzenleyen mevcut yapıya entegre edilmesinin gereğine ilişkin

sorulara verilen cevaplara dayanmaktadır: (i) Bu iki soruya olumlu cevap verenleri yazar seküler entegrasyoncu olarak tanımlamaktadır; (ii) İslam'ın Batılı değerlerle bağdaştığı fikrine katılan fakat İslam'ın kurumsal olarak entegrasyonunu istemeyenler Avrupalı Müslümanlar olarak tanımlanmaktadır; (iii) Batılı normların İslami uygulamalarla uyuşmadığını düşünen ve İslami kurumların mevcut Avrupa yapılarıyla entegrasyonuna karşı çıkanlar ise Yeni Gelenekçiler olarak adlandırılmaktadır; (iv) İslam'ın Batılı değerlerle bağdaştığını düşünen ancak asimilasyondan yana tavır takınanlar da din adamı karşıtı olarak tanımlanmaktadır (s. 129). Buna göre ikinci kategoride yer alan Avrupalı yeni Müslüman liderler İslam'ın Batılı değerleriyle uyumlu olduğunu iddia etmekte, bununla birlikte kültürel kimliğin korunmasını savunmaktadır. Bu yeni tip liderler, demokrasinin kurumlarıyla meşgul olmak suretiyle liberalizmi kucaklayan, eşitlik talebi için insan haklarına müracaat eden, İslam ile Hıristiyanlığın eşit değerde olduğunu müdafaa etmek için hümanist üniversalizmin ilkelerine başvuran öncüler olarak tanımlanmaktadır (s. 303).

Batı'nın temel değerleriyle uzlaşmış bir İslam anlayışına sahip olan yeni Müslüman liderlerin bu tavırlarının, kitabın orijinal isminde de yer alan "İslam'ın meydan okuması" olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu Müslüman elitlerin yeni İslam tanımlarının önündeki yegane engel fundamentalist eğilimli diğer Müslüman yorumları değildir. Bu engele Avrupalı hükümetler de eklenmekte ve bu hükümetler en azından Batılı değerlerle uzlaşmış olan Müslümanlara karşı izlediği şüpheli politikalar nedeniyle yazar tarafından eleştirilmektedir. Klaussen'in kitabında bu husus, Avrupalı devlet idarecilerin öncelikle Müslümanları içerecek şekilde çok kültürlü toplumsal yaşamın önünü açıp entegrasyonu kolaylaştırmaya ilişkin politikalarındaki başarıları sorgulanmaktadır. Avrupalı devletlerin, İslam'ı Batılı değerlerle uyum içinde olarak algılayan Müslüman kanaat önderlerinin liderliğindeki Müslüman toplumların entegrasyonuna çok kültürlülük temelinde ne kadar imkân tanıdıklarının cevabı aranmaktadır. Bu çerçevede Avrupa'da yaşayan Müslümanların kendi dini ve kültürel kimlik-

lerini kaybetmeden Avrupa toplumlarına entegre olma isteklerine karşın Avrupa hükümetlerinin bu mesaja duyarsız kaldığına işaret edilmektedir. Nitekim Avrupa hükümetlerinin Müslüman azınlıkların bu istekleriyle birlikte Avrupa'ya entegre olmaları sürecinde yeterli ve doğru politika uygulayamamakla itham edilmektedir. Buna ek olarak, Avrupalı devletlerin kendi politik yapıları içinde dinsel ve kültürel çoğulculuk anlayışını geliştirme yönünde yeterince istekli olmadıklarına dair şüpheler de dile getirilmektedir (ss. 157-159). Zira yazar, Müslüman azınlıkların ana bünye Avrupa toplumlarına tek taraflı bir uyum ve eklemleme çabasını ifade eden "kültür savaşı"nı değil her iki tarafın bir biriyle etkileşim içinde olduğu doğru "entegrasyon" sürecini işaret etmektedir.

Klaussen pek çok Avrupa ülkesinden değişik mesleklerdeki Müslüman bireylerle yaptığı görüşmelere dayalı olarak fundamentalist Müslümanlar ile kültürel çoğulculuk yönünde zafiyet gösteren Avrupa politikaları arasında "İslami meydan okuyucu" yeni bir Müslüman elit sınıfın geliştiğini müjdelemektedir. Bununla birlikte "kültür savaşını" kışkırtan pek çok Avrupalı'dan farklı olarak ve yine Avrupa'daki pek çok Müslüman entelektüelin görüşlerine uygun olarak yazar, Batılı değerlerle uyumunun yanında özgün bir Avrupa İslamı'nı savunmaktadır. Bu nedenle, Batı'daki temel dini-sosyal paradigmaları yakından takip eden bir akademisyen olan Mahmut Aydın tarafından Türkçe'ye kazandırılan Klaussen'in kitabı, çevirmenin ifadesiyle "Avrupalı Müslümanların Avrupa'da ne tür sorunlarla karşı karşıya olduklarının; din, politika, kimlik, sosyal entegrasyon ve çok kültürlülük gibi konularda ne düşündüklerinin öğrenilmesi"nin yanı sıra Batılı zihnindeki "Avrupalı Müslüman" tanımının anlaşılması açısından da önem arz etmektedir.

Hakan OLGUN

(Yrd. Doç. Dr., İ.Ü.İ. F.)



Fatmagül Berktaş, **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**,
Metis Yayınları, İstanbul, 2000, 240 s.

Tarih boyunca hayatın muhtelif veçhelerinde tartışılan kadının yeri ve anlamı, son dönemlerde epeyce rağbet gören bir konu haline geldi. Bu durum, kadının tartışmalı konumundan mı yoksa feministlerin kadını sözümlerine ona tarih öncesinde olduğu gibi hak ettiği yere oturtma gayretinden mi neşet etmiştir bilinmez ama konunun çok su getiren bir hamur kıvamında tartışılmaya devam ettiği ve edeceği de açıktır. Özellikle, kadının yerini anlamaya çalıştığımız saha din olunca durum daha da karmaşıklaşmaktadır. Bu açıdan, Siyaset bilimi sahasında yapılmış bir doktora tezi olan “Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın” kitabı, esasen Hıristiyanlıkta ve İslamiyette kadının statüsü üzerine karşılaştırmalı bir yaklaşım iddiası taşıması açısından önem arz etmektedir.

Yazar, kitabında başlangıçta ‘Ana tanrıça’ nın var olduğunu daha sonrasında çeşitli sebeplerle bu anaerik düzenden ataerik düzene geçiş sürecinde kadının aşağı bir konuma itilerek, kadın bedeninin toplumsal denetime maruz kaldığını ve kadının ikincil statüsünün doğal kabul edilip, bunun onun bedeninin denetlenmesinin meşru gerekçesi sayılmasının her üç tek tanrılı dinin ortak bakış açısını yansıttığını ifade etmektedir. Yine bu kitap, Amerika ve İran örneğinden hareketle günümüzde Protestan ve İslamcı köktenciliklerin yükselişinin odak noktasının kadının konumu ve denetimi olduğu iddiasını taşımaktadır.

Öncelikle bu kitabın, yazarın akıcı dili sebebiyle konuya ilgi duyanların sıkılmadan okuyabilecekleri bir kitap olduğunu söyleyebiliriz. Buna ek olarak, yazarın geniş bir kaynakçayla hazırlanmış olduğu kitap, tüm tarihin feminist bir gözle okunup yorumlanma-

sinun güzel bir örneğini sunmaktadır. Aynı zamanda toplumsal, tarihi ve dini verileri indirgemeci bir gözle değerlendirmenin bütün handikaplarını da içerisinde barındırmaktadır. Yazarın dini “etkili bir meşrulaştırma aracı” olarak görmesi bunun en açık göstergesidir. Yine yazarın savunduğu üzere, tanrıça kültürünün hâkim olduğu toplumlarda anaerkil bir düzenin var olduğuna dair söylem, bugün pek çok araştırmacının “bir anaerkillik miti” yaratma çabasından başka bir şey olarak görmediği bir olgudan öteye gidememektedir. Nitekim yazarın kitabında Arap yarımadasından verdiği örneklerde, Hz. Muhammed’in ölümüne sevinen, bayram eden rahibelerin bulunması, genelleme yapılamayacak hususi bir örnek olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca, bu durum tanrıça kültürünün önemli bir yer tuttuğu bu coğrafyada İslamiyet’ten önce kadının konumuna dair bildiğimiz çok sayıdaki tarihi gerçeklikle tenakuz içerisinde.

Yine kitapta yazarın, İslam’ın bu yarımadaadaki tanrıçalar olan Lat, Menat ve Uzza’ya açtığı savaşı “yeni ataerkil dinin dışıl kutsallık ögesine düşmanlığı” olarak açıklamasını son derece şaşırtıcı buluyor; bu olgunun, kalkış noktasını “tevhit” olarak nitelendirebileceğimiz İslam dininin cinsiyet söz konusu olmaksızın politeizmle verdiği mücadele olarak anlaşılması gerektiği kanaatini taşıyoruz.

Değinmemiz gereken başka bir husus da, Hıristiyanlık ve İslamdaki kadın karşıtı söylemlerdir. Aslında Hıristiyanlıkta buna temel teşkil edecek çok sayıda tarihsel ve teolojik malzeme mevcuttur. Yalnız, yazarın Yahudilikten bu yana Adem ve Havva kıssasıyla başlatabileceğimiz kadının ötekileştirilmesi sürecinde, İslam dinini de aynı kefeye koyarak diğer dinlerin devamı niteliğindeki bir bakış açısıyla sunmasının son derece yanlış olduğunu belirtmeliyiz. Zira her medeniyet hakikati kendi dünyası ölçüsünde anlamakta ve yorumlamaktadır. Bu açıdan, İslam’ın özellikle teolojik olarak “kadın” kavramına yaklaşımı diğer dinlerdekinden farklılık arz etmektedir. Sonuçta şurası bir gerçektir ki, ruh- beden ikileminde kadının bedenle ilişkilendirilmesine vurguda bulunan

yazarın, ataerkil bir düzene sahip olduğunu söylediği tek tanrılı dinlerde erkeğin kadın bedenini denetlediğini ve özgürlüğünü kısıtladığı tezi ile kendisini ‘modern’ olarak tavsif eden günümüz dünyasında kadın bedeninin nasıl algılandığı arasındaki çelişkiyi izah etmekte hala güçlük çekmekteyiz.

Maksude KURT

(Y.L.Öğr., Rize Üniv. S.B.E.)



Hakan Olgun, Teolojik Uyum Sorunu: Luther ve İslam,
Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Milel ve Nihal dergisinin “din, teccid ve reform” dosyasının ele alındığı sayısında “Milel ve Nihal Geleneği” kısmında Osmanlı’nın Protestan reformunu nasıl algıladığına dair birkaç tarihi rapor ele alınarak, Osmanlı’nın reform sürecine dini ya da siyasi gerekçelerle destek vermesi suretiyle, Avrupa’nın çok mezhepli ve çoğulcu yapısına katkıda bulunduğu işaret edilmiş idi. Bu bağlamda, reform çağının Protestan öncülerinin “Osmanlı” sembolünden Müslümanlara ve İslam’a nasıl baktıkları merak konusu olabilir. Ayrıca günümüz Batı toplumunda çok sayıda göçmen kökenli Müslümanın olduğu düşünüldüğünde, Batı’da son dönemlerde ortaya çıkan İslamofobyanın, reform teologlarının asırlar önce tesis ettikleri İslam algısıyla ilgisi de başka bir merak konusudur. Bu ilişki, Müslüman bir ülke olarak Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne (AB) üyelik süreci açısından da ele alınabilir.

AB üyelik sürecinde “uyum sorunu” hukuki, sosyal, kültürel alanlarda ve hatta tarım politikaları gibi spesifik bağlamlarda tartış-

şılmasına rağmen AB ile Türkiye'nin dinsel ve teolojik konulara ilişkin uyum/suzluk sorununun tartışmalardan ısrarla uzakta tutulmaya çalışıldığı bir gerçektir. Ancak politikacılar bu sorunu dillendirmemeye çalışsa da, Papa XVI. Benedikt'in, Bizans İmparatoru Manuel II. Palailogos'a atfen söylediği "Muhammed'in getirdiği yeni şeyleri bana göster bakalım! Bunu yaptığında, vaaz ettiği inancı kılıçla yaymayı buyurması gibi, yalnızca kötü ve insanlık dışı şeyler göreceksin" şeklindeki beyanı, AB ile Türkiye, daha genel bir ifadeyle Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki olumsuz algıyı gözler önüne serer niteliktedir. İslamofobyaya diye isimlendirilen ve günümüzde yansımalarını çok farklı şekillerde tecrübe ettiğimiz bu algının tarihsel ve dinsel kökenlerinin de olduğu muhakkaktır. Hatta Papa XVI. Benedikt'in henüz papa olmadan önce, Osmanlı İmparatorluğu'nun Viyana kapılarına dayanmasını hatırlatarak, Türkiye'nin geleceğini AB'de değil, bir İslam ülkeleri örgütünde araması gerektiğini ifade etmesi ve Türkiye'nin AB ile bütünleşme çabalarını "büyük bir hata" olarak nitelendirmesi, Türkiye ile AB arasında –kanımızca- belki de en temel sorun olan ve Batı zihninde hâlâ geçerliliğini koruyan İslamofobyanın teolojik gerekçelerinin açık bir ifadesi olsa gerektir.

İşte tanıtımını ve değerlendirmesini yapmaya çalıştığımız kitap, Hıristiyan reformcu Martin Luther'in İslam ile Müslümanlara yönelik değerlendirmelerini içeren ve yakın zamana kadar Avrupa'nın pek çok okulunda Hıristiyanlık dersi müfredatında yer alan iki risalesini/vaazını içermektedir. İki teolojik risale bağlamında bu kitabı hem Protestan reform öncüsü Luther'in İslam ve Müslüman algısını, hem Batı'daki Müslüman toplumları tehdit eden İslamofobik düşüncelerin tarihi teolojik kaynağını ve hem de AB sürecindeki görünmeyen teolojik çatışmayı analiz etme çabası olarak görmek mümkündür. Hıristiyan reformu konusunda daha başka çalışmaları da bulunan Olgun'un derlediği ve "Sunuş" yazısıyla birlikte yayımladığı bu iki risale, Ortaçağ'da Hıristiyan aydınlanmasının ve Protestan reform hareketinin öncülerinden Luther'in ve onun şahsında Hıristiyan zihninin İslam'a ve Müslümanlara bakış açısını gözler önüne serer niteliktedir.

Doğrusu, Protestan reform hareketinin Ortaçağ Roma Katolik Kilisesi'nin gücünü önemli ölçüde sarstığı ve Batı toplumu için bilimsel gelişmenin önündeki engelleri kaldırma konusunda Katolik dogmalarını tartışmaya açtığı genel kabul gören bir görüştür. Ancak, Katolik Kilisesi'nin birçok doktrinini eleştiren bu hareketinin Hıristiyanlık dışı dinlere yönelik geleneksel Katolik düşmanlığını aynı ölçüde reforme ettiğini söylemek maalesef pek mümkün değildir. Hatta Luther'in, Katolik Kilisesi'nin Hıristiyan olmayanlara yönelik teolojik düşmanlık eğilimini reforme etmek bir yana, 16. yüzyılda manifesto niteliğinde kaleme aldığı ve biri "Türklere Karşı Savaş Hakkında" diğeri "Türklere Karşı Duaya Çağrı" adlı iki risaleyle günümüzde Batı toplumuna empoze edilen İslam dini ve Müslüman toplumu kaynaklı korku ve endişeyi körüklediği bile söylenebilir.

Türkleri ve Müslümanları "Tanrı'nın sopası ve şeytanın hizmetçisi" (ss. 33, 39) ve "İnsani bedenleşme içindeki Şeytan" (s. 46) olarak tanımlayan; İslam'ı "kılıç doktrini" (s. 42) ve Kur'an'ı "yalanların ruhu" (s. 47) olarak niteleyen Luther'in İslam ve Müslümanlar hakkındaki yorumlarının, Olgun'un da ifade ettiği gibi (ss. 10, 11) farklı perspektiflerde farklı anlamlar kazandığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, Luther'in savaş, barış, dünyevi idarenin kutsallığı ve milliyetçilik görüşlerine dayanan ve "İki Krallık" doktrini ile temellendirilen politik düşünce perspektifidir. İkincisi, sadece imanla aklanma, İncil-hukuk ayırımı ve erdemli davranışları kurtuluş sürecinde göz ardı eden teolojik düşünce perspektifi ve üçüncüsü de, apokaliptik tarih anlayışı ve şeytan ile Tanrı'nın öfkesi gibi düşüncelerini içeren eskatoloji anlayışıdır. Haçlı seferlerini, imparator öncülüğünde değil de papa öncülüğünde gerçekleştiği için eleştirmesi, Viyana kapılarına dayanan Türk tehdidini "hadlerini aşan günahkâr Hıristiyanları cezalandıran Tanrı'nın eğitici bir sopası" (s. 11) olarak değerlendirmesi ve "Türk'e karşı savaşmak, günahlarımızı bu sopayla yoklayan Tanrı'ya direnmek gibidir" (s. 18) şeklindeki ifadesi, onun İslam'a ve Türklere ilişkin politik ve eskatolojik düşünce perspektifinin bir ürünü gibidir. Yine, Mesih'in Tanrı'nın oğlu olduğunu kabul et-

memesi nedeniyle İslam'ın sadece akıl dini olduğunu savunması ve Kur'an'ın Tanrı'nın sözünü ve ruhunu içermediği gerekçesiyle onun vahiy ürünü olduğunu reddetmesi de Luther'in İslam'a ilişkin teolojik düşünce perspektifini gözler önüne serer niteliktedir.

Farklı perspektiflerden hareketle farklı şekillerde anlamlandırılma olanağı bulunan Luther'in Türklere ve Müslümanlara bakışını, bütün farklılıklarına rağmen genel olarak dışlayıcı ve yargılayıcı olarak nitelendirmek mümkündür. Bu dışlayıcılık ve yargılayıcılık, her iki risalede de açıkça belli olmaktadır. 1529 tarihli "Türklere Karşı Savaş Hakkında" isimli risalesinde Luther, her ne kadar Türk tehdit ve tehlikesini, başta Katolik Kilisesi ve papa olmak üzere Hıristiyanların Mesih öğretilerinden uzaklaşmaları ile ilişkilendirerek politik bir bağlama oturtmaya çalışsa da, sonuçta Avrupa'ya yönelik Osmanlı tehdidini, yozlaşan Hıristiyan âlemini cezalandıran Tanrı'nın eli olarak yorumlayarak teolojik bir bağlamda anlamlandırmaya çalışmaktadır. Yine 1541 tarihli "Türklere Karşı Duaya Çağrı" isimli ikinci risalesinde ise Luther, yaşadığı dönemde Hıristiyan toplumunun içine düştüğü toplumsal çözümlenme ve bozulmayı eleştirmekte ve bunun nedenini de Hıristiyan inanç ve değerlerinden uzak bir yaşam sürmeye bağlamaktadır. Ona göre, Hıristiyan toplumu karşısındaki Türk tehdidi de işte bu toplumsal bozulmanın ve dinden uzak bir yaşam sürmenin karşılığında Tanrı'nın Hıristiyan toplumunu cezalandırmasının bir aracı olmaktadır. Çözüm olarak ise Luther, gerek bireysel gerekse cemaat halinde tövbeler yaparak ve Tanrı'ya dua ederek dinsel bir yaşama dönmeyi ve Hıristiyan değerlerine bağlı bir yaşam sürmeyi önermektedir.

Sonuç olarak Luther'in, politik ve teolojik gerekçelerle Türkler ve İslam dini hakkında sergilemiş olduğu olumsuz tavırla, günümüzde Batı toplumunun bilinçaltında saklı olan İslam'a ve Müslümanlara yönelik korku ve endişenin zihinsel ve psikolojik altyapısını şekillendirdiği ve bundan beş asır önce kaleme aldığı iki yazı ile Batı zihnindeki İslamofobia'nın teolojik temellerini attığı kolayca görülmektedir. İşte Olgun'un *Teolojik Uyum Sorunu: Luther ve*

İslam isimli yayını, toplumsal bir zenginlik olması gereken dinsel ve kültürel farklılıkların tarihsel referanslar üzerinden teolojik bir karşıtlığa ve dinsel çatışma alanına dönüştürülmesinin ve ayrıca Luther'in bu karşıtlık ve çatışmaya katkısının bir analizi niteliğindedir. Dolayısıyla AB'ye katılım sürecinde Türkiye'nin, Hıristiyan reformu çağında güçlendirilen teolojik uyumsuzluk sorunuyla da baş etmesi gerekecektir.

Ferhat AKDEMİR

(Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniv. Eğitim Fak.)



Almanya'dan 80'lere ait bir manzara. Türkiye'nin siyasal gündemi yakından izleniyor ve o tarihlerde buradakine benzer manzaralar görülüyor.

579

PAPERS

RESPECTING THE

SETTLEMENT OF CIRCASSIAN EMIGRANTS

IN

TURKEY.

*Presented to the House of Commons by Command of Her Majesty, in pursuance of their
Address dated June 6, 1864.*

LONDON:
PRINTED BY HARRISON AND SONS.

1864'de sürgün edilen Kafkasyalı göçmenler hakkında hazırlanan raporların derlendiği kitapçığın kapağı.

Milel ve Nihal Geleneğinden

Bir Sürgün Hikâyesi

Kuzeybatı Kafkasya'da yaşayan bölge halkı ile Rusya İmparatorluğu arasında (1830-1864) yaklaşık 34 yıl devam eden bir savaş yaşanır. 1859'da direniş lideri Şeyh Şamil'in esir edilmesiyle savaşta dengeler Ruslar lehine değişir. 1856 Paris anlaşması sonrasında Osmanlı'nın da bölge halkını yalnız bırakması Rusların elini güçlendirmiştir.

1859-1864 yıllarında yurtlarından sürülen Çerkesler deniz yoluyla, Kafkasya'da, Taman, Tuapse, Anapa, Tsemez, Soçi, Adler, Sohum, Poti, Batum vd. limanlardan bindirilip Osmanlı Devleti'nin Trabzon, Samsun, Sinop, İstanbul, Varna, Burgaz ve Köstence limanlarında indirilir. 1865-1866 sürgünü ile Osmanlı-Rus harbinden sonraki 1878 tehciri kara yoluyla gerçekleştirilir. Deniz yoluyla gerçekleştirilen tehcir sırasında kullanılan teknelerin birçoğunun Karadenizin azgın sularında battığı; bir kısmının mürettebatının yolcuları denizin ortasına döktükten daha fazla para kazanmak için geri dönerek yeni yolcular alma yoluna gittikleri; karaya çı-

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
cilt 5 sayı 3 Eylül – Aralık 2008

kanların Osmanlı'nın bu denli büyük gücü kaldırabilecek altyapı hazırlığının olmaması nedeniyle karada, limanlarda öldükleri anlatılmaktadır. Balkanlara giden Çerkesler daha sonra Batılı devletlerin de bastırmasıyla ikinci bir tehciye maruz kalarak Anadolu, Suriye ve Ürdün'e gönderilirler.

Sürgün yolunda çekilen çileler, yolda ölenler ve feci durumları Trabzon'daki Rus konsolosunun, tehcir işlerini idare etmekte olan General Katraçef'e yazdığı raporda şöyle anlatılır: "Türkiye'ye gitmek üzere Batum'a 70.000 Çerkes geldi. Bunlardan vasati olarak günde 7 kişi ölüyor. Trabzon'a çıkarılan 24.700 kişiden şimdiye kadar 19.000 kişi ölmüştür. Şimdi orada bulunan 63.900 kişiden her gün 180-250 kişi ölmektedir. Samsun civarındaki 110.000 kişi arasında her gün vasati 200 kişi can veriyor. Trabzon, Varna ve İstanbul'a götürülen 4650 kişiden de günde 40-60 kişinin öldüğünü haber aldım."¹

Fiilen 1800'lerin başlarında başlayan Kafkas halkları sürgünü Rusların son direnişçi grup Aibga topluluğuna 12 Mayıs 1864'te boyun eğdirmeleri üzerine 21 Mayıs 1864'de resmen başlar. Bu tarihten itibaren insanlar zorla gemilere, filikalara ve kayıklara doldurularak Anadolu limanlarına ve bir anlamda ölüme gönderilirler. Zira limanlara sağ salim ulaşmayı başarsalar bile bu defa da orada kendilerini bekleyen sıkıntılar vardır. Kuşkusuz Kafkas halkların yaşadığı bu dram Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilme sürecinde yaşanan dramların en acıklılarından birisi olmakla birlikte tek değildir. Sürgün, tehcir ve zorunlu iskâna maruz kalan birçok Osmanlı halkı söz konusudur.

Aşağıda okuyacağınız rapor 1864'de kırık dökük teknelerle Samsun limanına ulaşmayı başaran insanların yaşadığı dramı anlatan bir gözlemcinin raporudur.

336 ¹ İ. Berkof, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul, 1958, s.529.

Osmanlı İmparatorluğu Sağlık Kurulu'na Rapor²

Samsun, 20 Mayıs 1864

Baylar, Samsun'a 6 gün önce geldim. Kentin ve talihsiz göçmenlerin içinde buldukları durumu tarif etmeye sözcükler yeterli değil. Kentin hanlarında, harabe binalarında ve ahırlarında yığılan Çerkeslerden (8.000 ila 10.000 kadar) gayri, Irmak ve Derbent'teki kamptan gelen 30.000'i aşkın insan meydanları doldurmakta, caddeleri tıkamakta, sahipli arazilere girmekte, her yeri işgal etmekte ve gün boyu buralarda kaldıktan sonra ancak gün batımından sonra ortalıktan çekilmektedir. Kapı eşiklerinde, dükkân önlerinde, yolların-meydanların orta yerlerinde, bahçelerde, ağaç diplerinde, her yerde, hasta, ölmek üzere ve ölmüş insanlar dolu. Göçmenlerin bulunduğu her yer, her sokak köşesi, uğradıkları her bir nokta bir enfeksiyon yatağı haline gelmiştir. Karantina bürosunun birkaç adım ötesindeki ancak 30 kişi alabilecek bir depo binası önceki güne kadar hepsi hasta veya ölmek üzere olan 207 kişiyi barındırıyordu. Ben bu bulaşıcı hastalık yuvasını boşaltmayı üstlendim. Bu korkunç izbenin içine girmeyi hamallar bile reddetti. Oradan, değerli iş arkadaşım Ali Efendi'nin yardımı ile çürüme halinde birçok ceset çıkarttım. Bu olay kentte kalmalarına izin verilen göçmenlerin acıklı durumu hakkında bir nebze fikir verebilir. Trabzon'da gördüklerim Samsun kentinin sergilediği ürkünç manzara ile kıyas kabul etmez.

Kamplar ise bundan daha az iğrenç bir manzara sergilemiyor. 40.000 ila 50.000 kişi, kesin bir yoksulluk içinde, hastalıkların salgını altında, büyük kısmı ölüp giderek, başlarının üzerinde bir çatı-

² "Report to the Board of Health of the Ottoman Empire, Samsun, May 20, 1864" başlıklı bu rapor Sağlık Müfettişi Barozzi tarafından hazırlanmış ve söz konusu rapor *The Times*'in 13 Haziran 1864 tarihinde yayınlanmıştır: "The Sanitary Inspector on Service, Barozzi 'The Circassian Exodus', *The Times*, June 13, 1864, page 10." Bu ve benzer belgeler için bk. http://www.circassianworld.com/Circassian_Emigrants.html ve <http://www.circassianworld.com/pdf/CircassianSettlement.pdf>.

dan, ekmekten ve mezardan bile mahrum, buraya atılmış durumdadır.

Mutasarrıfı, donup kalmış ve böylesi bir acil durumda ne yapacağını bilemez durumda buldum. Ata Bey'in ne parası var ne de kredisi. Ölüleri kaldıran adamlara ödeyecek parası bile yok. Pazarda ona peşin parasız hiçbir şey verilmiyor. Kefen için birkaç metre kaput bezi bile. Göçmenlerle ilgilenecek hiç kimse yok. Ölüleri gömmek için bir düzenleme yok. At yok, araba yok, tekne yok, hiçbir şey yok.

Büyük çoğunluğu günlerdir bir şey yememiş olan göçmenleri beslemek için derhal çare bulmak gerekiyordu. Birçok mısır tüccarına ve özellikle de Bay Serkis Kirorkyan'a başvurduğum. Onları Mutasarrıfı ile bir araya getirdim. Şimdi onların sağladığı unu kullanmaktayız. Benimle birlikte buraya gelen İsmail Bey her bir göçmene günde 50 Dram (yaklaşık 200 gr. Ç.N) ekmek verilmesini gözetiyor. Ayrıca, bir miktar da hint mısır unu buldum ve bu kısıtlı olanaklarla 70.000 ila 80.000 sürgüne biraz rahatlık sağlayabildik.

İkinci sorumluluğum ölülerin kaldırılması için bir düzenleme yapmaktı. Bunun için karantina bürosunun sandığına başvurmam gerekti. Orada birkaç yüz lira buldum. Sonra kentin boşaltılması ve limandaki 11 gemi ve 7 büyük sandalda bekletmekte olduğum Çerkeslerin karaya çıkarılması için girişimde bulundum. Yolcular kentten birkaç mil uzaktaki Kumcuca'da karaya çıktılar. Buraya son üç günde kentteki kovuklardan çıkardığım 3.000 ila 4.000 kişiyi yolladım. Kentin boşaltılmasına devam ediliyor, ancak sandığın kaynakları da tükenmek üzeredir.

Çözmek zorunda olduğumuz sorun mutlak para ve polis gücü yokluğudur. Hükümet kargaşayı önlemek için parasal desteği ve bir polis gücünü sağlamakta acele etmelidir. Şu an burada, yiyecek ekmeği olmayan 70.000 ila 80.000 kişi bulunmaktadır ve bunların kargaşa yaratabilecek davranışlarını denetim altına alabilecek hiç kimse yoktur. Keşke Ekselans Büyük Vezir buraya gelip bu kadersiz kentin ve kampların sergilediği manzarayı görebilseydi.

Türk Hükümetinin bu kadar büyük bir nüfusu başka bir yere çabucak taşımalarının kolay olmadığını bilincindeyim. Ne var ki, göçmenler için gerekli para miktarını yollayarak Mutasarrıfa yardımcı olabilecek de yalnızca Hükümettir. Parayla kent ve Irmak boşaltılır, göçmenler Kumcuca veya Derbent'te sağlıklı kamplara yerleştirilebilir, giyecek, çamaşır, sabun hemen satın alınabilir, erzak temini garanti edilebilir. Bir kez daha yineliyorum: Burada 70.000 ila 80.000 göçmen var. Birkaç güne kadar bu sayı ikiye katlanacaktır. Böylesine büyük bir insan kitlesi nasıl denetlenebilir? Nasıl beslenir ve gereksinimleri nasıl karşılanabilir? Bu göçün bu şekilde kendi haline bırakılması gerçek bir felaket olacaktır.

Limanda, 10.000 Çerkes'i İstanbul Boğazı ağzındaki büyük limana taşıtmak amacıyla kiralamaya teşebbüs ettiğim 10 ila 20 büyük tekne var. Kaynak yetersizliği nedeniyle yola çıkmalarını ertelemek zorunda kaldım.

Sonuç olarak, Mutasarrıfın hiç parasının olmadığını belirtiyorum. Burada günlük ekmeğe gereksinimi olan 70.000 ila 80.000 kişi vardır ve burada yeterli unumuz olsa bile mevcut fırınlar yeterli olmayacaktır; peksimete gereksinimiz vardır. Açlıktan ölenler vardır ve dört gündür günlük tayınlarını alamayanların sayısı da çok fazladır.

Görevli sağlık müfettişi, Barozzi ,
"Çerkes Göçü", The Times, 13 Haziran 1864, Sayfa 10.

